

**REVISTA ELETRÔNICA DO INSTITUTO DE HUMANIDADES**  
ISSN 1678-3182

VOLUME V

NÚMERO XVIII

JUL - SET 2006

**Utopia selvagem, de Darcy Ribeiro: uma fábula mestiça**

Alexandra Vieira de Almeida

Mestra em Literatura Brasileira pela UERJ

Doutoranda em Literatura Comparada pela UERJ

**Resumo:**

Pretendo demonstrar neste artigo, como a fábula *Utopia selvagem*, de Darcy Ribeiro se caracteriza pelo seu hibridismo, representando o próprio “estado híbrido” da nação brasileira, assim como de toda nação. Dessa forma, podemos perceber no livro, a quebra entre as fronteiras entre pares opostos, como entre o colonizado e o colonizador, o primitivo e o civilizado, o mítico e o tecnológico. Neste livro, Darcy Ribeiro mostra a indeterminação essencialista do sujeito brasileiro, como também do estrangeiro, apresentando sujeitos culturais híbridos, como podemos ver nos personagens de Próspero e de Calibã. A visão unificadora do autor tem como objetivo quebrar com a idéia de identidade nacional, superando a visão dialética de uma lógica binária, caracterizadora do estruturalismo.

Palavras-chave: hibridismo, mestiçagem, identidade

**Abstract:**

I intend to demonstrate, in this paper, how the Darcy's Ribeiro crossbred fable, *Utopia selvagem*, is characterized by its hybridism, representing the very “hybrid state” of the Brazilian nation, as well as of any nation. So, we can realize the breaking of the borders between opposite pairs as settler and settled, primitive and civilized, mythic and technological. In this book, Darcy Ribeiro shows the essential indetermination of the Brazilian, as well as the foreigner's, presenting cultural hybrid people, as we can see in the characters Próspero and Calibã. Ribeiro's unifying vision aims to break the idea of national identity, surpassing the dialectic vision of a binary logic that characterizes Estruturalism.

Keywords: hybridism, cross-breeding, identity

## Utopia selvagem, de Darcy Ribeiro: uma fábula mestiça

Alexandra Vieira de Almeida

Mestra em Literatura Brasileira pela UERJ

Doutoranda em Literatura Comparada pela UERJ

Na visão unificadora de Darcy Ribeiro, a identidade nacional apaga-se juntamente com a hierarquização entre centro e periferia, havendo a superação dos problemas de classe e de discriminação racial que enformaram o processo colonial clássico da dialética colonizado/colonizador. Dessa forma, sem a luta de classes, e no campo globalizador e unificante da comunicação de massas, o papel da identidade nacional sem manchas, sem misturas, torna-se algo anacrônico. Robert Schwarz discute a impossibilidade desse fundo nacional genuíno na era da comunicação de massa: “O que seria uma economia nacional sem mistura? De 64 para cá a internacionalização do capital, da mercantilização das relações sociais e a presença da mídia avançaram tanto que estas questões perderam a verossimilhança”. (SCHWARZ, 1987: 32) Assim, o fundo, a origem, a inocência perdida, como o próprio título do livro mostra, desmistifica a concepção de uma comunidade imaginária e ideal brasileira.

Se na obra *A Tempestade*, de Shakespeare, Caliban quer povoar a ilha de Calibans, transmitindo a descendência para não se perder a tradição, em *Utopia Selvagem*, temos o processo de miscigenação entre Calibã e a monja Tivi na festa da Caapinagem, simbolizando a mistura das raças e das culturas: a dos primitivos e a dos civilizados. Sílvio Romero reconhece os cruzamentos, afirmando que somos um povo mestiço. Em *História da literatura brasileira*<sup>1</sup>, ele aponta algumas condições favoráveis da mestiçagem. Assim, teríamos a quebra da identidade nacional devido à complexidade do fenômeno da miscigenação, sendo, por exemplo, o elemento indígena diluído na complexidade do mestiço. Pode-se afirmar que a extinção do indígena, no Norte, encadeou-se, segundo Varnhagen, mais em virtude dos cruzamentos sucessivos do que do seu extermínio. Teorias racistas sobre a mestiçagem, como um obstáculo ao acesso da sociedade brasileira à civilização, inviabilizariam a constituição de uma nação composta de raças mistas. Assim, Roberto Fernández Retamar, no livro *Caliban e outros ensaios*, discute uma pergunta feita por um jornalista europeu sobre a polêmica da própria existência da cultura latino-americana, sendo crucial a questão da dependência da colônia com relação à metrópole. Retamar questiona o fator particularista do fenômeno da mestiçagem ao demonstrar ser algo universal, apresentando, por outro lado, certa homogeneidade étnica e cultural de países metropolitanos. O autor diz que não há uma relação necessária entre

mestiçagem e mundo colonial. Ao mesmo tempo afirma: “Mas existe no mundo colonial, *em todo o planeta*, um caso especial: uma vasta zona onde a mestiçagem não é um acidente, mas a essência, a linha central: nós, ‘nossa América *mestiça*’”. (RETAMAR, 1988: 15) Cita ainda José Vasconcelos, que coloca a raça latino-americana como uma junção de todas as outras raças, numa espécie de raça final, que ele denomina de “cósmica.”

No ensaio “Raça e história”, Claude Lévi-Strauss já definia que, cientificamente, o conceito de “raça” não é válido. Não existiria raça, mas apenas uma distinção de marca entre o negro e o branco, por exemplo. O africano teria o nariz mais achatado devido ao clima quente, sendo uma forma de respirar melhor. Para Lévi-Strauss, portanto, a noção de raça é cientificamente inválida. Em *Utopia Selvagem*, a raça se dilui a partir da indiferenciação do mestiço. A mestiçagem é uma prática antiga de formação de povos. Pode-se dizer que ela surgiu desde o início, na origem da humanidade. O português, por exemplo, é um produto da mestiçagem não só física quanto cultural. A partir da complexidade do fluxo difuso e paradoxal que encontramos neste fenômeno, o autor não oferece uma resposta para o leitor, deixando-nos uma incógnita que a Ciência não desvendou inteiramente – e, como se viu, não pode fazê-lo. A dúvida sobrepõe-se à aporia de um discurso logocêntrico, em que as camadas de leitura de um objeto estranho, porém analisável, desconstroem uma teoria considerada válida pela visão etnocêntrica que enformou não só o pensamento dos europeus, mas em muito de nossos pensadores. Os portugueses são hoje resultado de um caldeamento complicado entre selvagens da época quaternária com iberos, lígures, fenícios, celtas, cartagineses, romanos, suevos, godos e árabes.

Não haveria geração futura em nosso país, se os três elementos constituintes, como o negro, o branco e o índio, permanecessem isolados, sem se cruzarem. Retamar não reduz a complexidade dos fenômenos, antes produz um desdobramento a partir de paradoxos. Na obra de Darcy Ribeiro, temos esses desdobramentos tanto raciais quanto culturais, não havendo uma definição inteira, mas fragmentada em contornos imprecisos aos sortilégios da Ciência dita “precisa”. Temos, inclusive, a mistura de planos religiosos. A disposição semântica do mundo cristão utilizada por Pitum e o mundo pagão dos índios: “-Morri. Estou no Inferno. Estas donas são capetas escaladas pra me tentar e atentar.- Quase morreu, então, de susto e de pena de si mesmo”. (RIBEIRO, 1982: 25) Pitum vai perdendo um pouco de suas marcas raciais, que se vão diluindo no mundo indígena das amazonas.

No país mulheril da amazonas, temos a primeira mestiçagem que ocorre no romance, entre o negro e o índio, que é, historicamente, posterior à junção entre o índio e o branco, sendo que a realidade mítica produz uma inversão dos tempos, em sua anterioridade cósmica, ao dar o sentido universal da *coincidentia oppositorum* como possível em qualquer região ou época. Temos também a tradição negra invadindo o espaço dos índios, como reação ao poder coercitivo que quer proibir Pitum de se miscigenar com uma índia, demonstrando a face preconceituosa das teorias racistas: “- Nem cristão sou. Sou é de Oxumaré. Por que um preto brasileiro não pode desposar uma índia.?” (RIBEIRO, 1982: 88) Aqui fica o questionamento de Darcy Ribeiro. Por que não se pode considerar a mestiçagem um fenômeno universal como a junção entre os opostos em sua origem mítica, quebrando com a idéia de nação homogênea e purificada?

Na obra *Utopia selvagem*, temos os Brasis possíveis, fragmentados, que se unem nos discursos das monjas, dos índios e de Orelhão. Não temos, assim, a estrutura de uma nação unificada e homogênea, mas a visão de um paraíso caleidoscópico com suas enfermidades e positivities. Os mitos dos paraísos também estão presentes neste livro. O tempo primordial, da origem, *in illo tempore*, das narrativas antigas, principalmente gregas, como vemos na descrição dos Campos Elísios, torna-se visível no capítulo “Eldorado”, em que o mundo novo é visto sob a aparência de modelos antigos. Essa descrição se aproxima da visão de Gonzalo, em *A tempestade*, de Shakespeare, na qual temos a quebra da hierarquia, da ordem vigente, retornando ao espaço mítico da indiferenciação.

A concepção do ócio como formador do paraíso se adequa ao “Manifesto Antropófago”, que apresenta a dimensão do paraíso em seu estado mítico e primitivo, mas mesclado ao paraíso artificial tecnológico, aqui representado por Darcy Ribeiro no reino de Próspero. Inicialmente, Pitum pensa que o reino paradisíaco é o das Amazonas, revelando a filiação grega: “As amazonas refulgem, no passado, com brilho imorredouro, pela tradição incontestada de sua velha estirpe helênica.” (RIBEIRO, 1982: 30)

O gosto de macaquear o que vem de fora é visto de forma irônica e irreverente por Darcy Ribeiro, quebrando com a imagem do espelho paradisíaco europeu e seu reflexo enfraquecido em nosso país, através do diálogo antropofágico, que arreventa todas as linhas determinantes de tal concepção, em alguma medida ainda hoje arraigada na tradição crítica do Brasil:

No meio deste jogo de cabra-cega, tanto macaqueamos a eles, tanto eles se mimetizaram em nós, que o colono vindo do Oriente se

julga, agora senhor do Ocidente e quebra a bússola dos ventos e dos tempos

(...) Comemos com Oswald nosso repasto mais sério e severo de assunção do nosso ser, diante da estrangeirada. Com ele, pela primeira vez, gargalhamos... (RIBEIRO, 1982: 33)

Esta inversão de valores é produzida pela irreverência parodística da antropofagia, que ao assimilar o outro o inverte numa “comedoria pantagruélica”, em que elementos de nossa tradição mais antiga se infiltram pelos caminhos abertos do modelo estrangeiro. Pela via do ficcional, a inversão é possível, principalmente, quando é composta por elementos do imaginário mítico, um magma flexível que se presta a diversas formações posteriores sobre a forma original. Como disse Junito de Souza Brandão: “O mito (...) vive em variantes, ora, a obra-de-arte, de conteúdo mitológico, somente pode apresentar e é natural, uma dessas variantes”. (BRANDÃO, 2000: 26)

O trabalho do escritor é fazer uma seleção original da versão mais apropriada ao seu fim, que é produzir o efeito mais desejado por ele no leitor. Por isso, temos a seleção do mito das amazonas, por exemplo, que se relaciona tão bem à formulação da antropofagia. O matriarcado das amazonas, como uma forma de sistema anterior ao jugo masculino, hierárquico, patriarcal e dialético, afirma a *coincidentia oppositorum* dos elementos na essência da formação feminina. Tempo mítico, anterior à divisão do *logos*, as amazonas referem-se ao mundo pré-histórico, aglutinador do elemento oposto, masculino, tornando-se mais fortes tanto física quanto espiritualmente:

Estas trotskas silvestres foram as únicas mulheres que não se deixaram embair pela mistificação ideológica, nem aterrorizar pelas compulsões fisiológicas. Em lugar de se submeterem ao jugo masculino, enfrentaram seus machos rebelados, mataram e comeram todos eles para se fortalecerem física e espiritualmente e assumiram elas próprias a celebração – sacrílega - dos ritos de Jurupari. (RIBEIRO, 1982: 41)

O imaginário mítico do Paraíso é constitutivo dos relatos dos povos antigos e constitui a chave para as inúmeras utopias surgidas posteriormente. Darcy Ribeiro utiliza de forma irreverente personagens históricos para dar veracidade à realidade de tais “Paraísos Terreais”. Seguindo o trajeto do pai, Chico Buarque teria encontrado um

documento “inédito e inaudito”. (RIBEIRO, 1982: 48) Neste documento, comprovar-se-ia o imaginário dos cronistas em que o Brasil seria o Paraíso Terrestre:

Nele se lê, em escritura legível e com todos os efes e erres, que foi no Brasil que Deus plantou o Paraíso Terreal: o Éden. Juízo nada temerário, aliás, uma vez que o próprio Santo Tomás - o doutor angélico - se perguntava, indignado, onde poderia estar o Éden com Adão e Eva - sempre tão nus, e cândidos no meio de um jardim sempre verde e florido, transado com maçãs e serpentes pecaminosas e falantes—senão numa província temperadíssima, como o tórrido Brasil? (RIBEIRO, 1982: 48-49)

Aqui, vemos a face fantasiosa dos relatos não só de cronistas, mas de personagens religiosos, que imbuídos de elementos míticos, acreditavam em tal paraíso terrestre. Darcy Ribeiro mistura elementos históricos e míticos em sua narrativa, pois a sobrevivência do mito na era “pós-moderna”, da internacionalização do mercado e da dominação do capital estrangeiro se faz a partir do elemento histórico, linear e progressivo, como percebemos na utopia antropofágica oswaldiana. Aqui, o suposto paraíso é invadido pelo mundo civilizado, não sendo mais possível reconstruir a unidade primordial. O que torna esse país mais mítico ainda, com a possibilidade de polarizar em sua constituição de forma simultânea e tão rápida tantos Brasis. Como afirmou João Domingues Maia em sua Dissertação de Mestrado sobre *Utopia selvagem*: “Nesse reino de Próspero convivem os Brasis, reflexos de diversas camadas que nos compõem: vida selvagem, o Brasil das missionárias, o Brasil de Carvalhal, o Brasil das multinacionais e o Brasil das utopias”. (MAIA, 1985: 11) Os mundos, por sua vez, se mesclam na estrutura híbrida da fábula de Darcy Ribeiro. O mundo civilizado de Pitum mistura-se aos costumes das amazonas. Aprende a língua delas, perde os pêlos do corpo para se assemelhar aos aborígenes. Ao mesmo tempo, incorpora elementos de outra tradição. Deste modo, o negro Pitum serve de testemunho e atualizador de relatos eruditos, pois através dele se vê como foram tolas as idéias dos clássicos: “que diziam daquelas ilustres damas que elas eram emprenhadas pelo vento. Qual!” (RIBEIRO, 1982: 20) Aqui o mito se torna um fato real, tirando o lastro mágico e encantador das antigas amazonas ao se deparar com uma visão crua e real dessas mulheres através do sofrimento do tenente que as vê como seres reais e não sobrenaturais. Também se refere aos testemunhos de “Carvajal de Orelhana”, que, em sua crônica, deixa dúvidas quanto à verdade de suas observações.

Assim, os pólos se invertem, as crônicas se mitologizam pela via do ficcional. Assim, o que Pitum vê, demonstrado na narrativa de Darcy Ribeiro, transforma-se em um relato verossímil para o leitor. Os testemunhos do cronista servem como uma das inúmeras versões do fato real.

Dessa forma, o ato de ver, presentificando esse momento para os leitores através do caminho ficcional, torna o mito mais real do que através dos testemunhos dos cronistas que acabaram tornando inverossímeis suas “supostas” verdades. O registro histórico também se apresenta como “nefando e até difamatório” (RIBEIRO, 1982: 21), sendo este outro Brasil das crônicas negado pelo relato do tenente Pitum. Ele se reporta à primeira História, referindo-se humoristicamente ao “PM Gandavo” que imprimiu num livro de 1578, relatos sobre as amazonas. Ele as denomina de primeiras brasileiras, associando os grupos indígenas ao ideário da identidade nacional, o que é realmente contestado pelo fato de ainda não se ter um país constituído e independente nesta fase de formação. Mesmo assim, a miscigenação e o hibridismo que constituem essencialmente o país solapam a estigmatização do mito da identidade nacional. Além disso, PM Gandavo teria apontado duas abominações praticadas por essas guerreiras: a de adotarem a castidade com relação aos homens e a de se casarem com outras mulheres. O narrador vai apresentando hipóteses em sua parte ensaística, demonstrando a veracidade dos relatos do tenente Carvalho, concluindo que contrariamente ao que poderíamos deduzir das crônicas, é de que nos livramos de qualquer suspeita de que no Brasil poderia estar situada miticamente a imaginária Ilha de Lesbos. Conclui, que segundo o relato “verídico” de seu personagem ficcional, as amazonas que ele “viu” não tinham “marido”, nem “marida”. O narrador finaliza o capítulo Icamíabas, remetendo à aceitação e comprovação do leitor através do jogo mitopoético do ficcional: “Este é, caro leitor, o substrato histórico erudito das verdades e versões que aqui se prosa e lê, o qual, por outro lado, nele tem seu conteúdo na realidade sustentado e comprovado”. (RIBEIRO, 1982: 22)

No capítulo “Sururucagem”, Darcy Ribeiro apropria-se dos relatos dos primeiros cronistas ao falar das amazonas. A atitude de Pitum perante às amazonas polariza a ambigüidade da figura mítica que é mais realista que as crônicas, em que se dimensionava apenas uma característica, sem vermos seu oposto; no caso, a inocência sem a perversão. Por medo delas, Pitum mescla ao seu discurso realista figuras do imaginário católico como forma de proteção ao mundo desconhecido do mito. A base dialética, de divisão entre o bem e o mal, é acionada quando se está frente ao desconhecido e se quer classificá-lo numa ordem conhecida: “Tesconjuro! Desta Deus me livre. E o Capeta também!” (RIBEIRO, 1982: 26) Falo aqui do universo católico (ou

protestante), pois o cristianismo, ao analisarmos mais profundamente sua essência, não é também constituído de elementos míticos e pagãos? É um discurso em que temos fraturada a aparência dialética. A religião católica serviu como religião de conquista que utilizou apenas a via considerada “positiva”. Já o cristianismo não se afasta do imaginário mítico dos povos indígenas, que tem personagens análogos a Deus, Cristo, em seu caráter ambíguo. O discurso cristão não é monolítico e tão racional quanto se deseja acreditar. Na verdade, não deixa de ter elementos irracionais e mestiços, quebrando com a pureza discursiva. Por outro lado, o mundo das amazonas é descrito como um reino de regulamentos e posições, pois Pitum segue uma série de tabus referentes à sua alimentação, ao banho obrigatório toda a manhã. O seu único consolo é a vida fácil e boa que leva, demonstrando o vínculo com a utopia antropofágica de Oswald, em que reinaria o ócio em lugar do negócio, o reino do matriarcado no lugar do patriarcado. Por isso, os ritos da relação sexual são invertidos, pois a mulher é que controla a ação sexual.

O processo carnalizante tem um fundo mítico, pois a inversão dos opostos não só se refere à conciliação dos contrários, como também cria uma outra realidade possível no terreno do mito e da ficção. O espaço do outro, do diferente, torna-se viável nesse mundo mulhêr das amazonas, que mitologizam o real através da inversão carnalizante: “-Não reclamo que seja ruim. Digo apenas que é diferente.- Diferente demais de todo o sabido e falado nesse assunto tão debatido”. (RIBEIRO, 1982: 28) O que é diferente se transforma em hábito e Pitum vai, assim, adquirindo os costumes de outra raça, miscigenando-se nesse país das amazonas.

Na parte “A margem plácida”, saímos do mundo pré-cabralino das amazonas e nos defrontamos com o processo civilizatório e evangelizador dos índios brasileiros, representado pelas monjas. Pitum é preto, mas elas o consideram como civilizado, o que o coloca num estágio superior com relação aos índios. Para elas, tudo tem de ser sistematizado e hierarquizado, como expressões de Próspero. Quando uma delas nota que ele está nu como os índios, tira um avental para cobrir suas vergonhas como sinal da perda da inocência primeva encontrada no mundo mítico da Natureza. Dessa forma, Pitum se dessacraliza, perdendo sua referência ritualística oferecida no mundo pré-histórico das amazonas: “Elas, então, confessaram, envergonhadas, que apesar de homem, de preto e de nuelo, Pitum era gente delas: patrício brasileiro”. (RIBEIRO, 1982: 80) Aqui, vemos, a origem de nossa nacionalidade como descendência principal dos indígenas contestada pelas monjas, que vêem como critério de brasilidade não a raça a qual o indivíduo pertença, mas o grau de civilidade oposto ao de naturalidade dos povos aborígenes. Aqui, nacional quer dizer imitação do que vem de fora, tornando a

mestiçagem um elemento sem importância, assim como a distinção de raças. Pitum se refere aos indígenas como pagãos: “-Estes pagãos querem meu fim, donas. Socorro”. (RIBEIRO, 1982: 80) Nessa nova tribo, dos Galibis, já contaminada por elementos da civilização, é o reinado do patriarcado que domina na “Casa dos Homens”.

Podemos perceber o paradoxo da inocência e da sexualidade no mundo calibânico, no qual a liberdade é o oposto do controle de Próspero na sua versão mecanizante, mas que não deixa de ter, paradoxalmente, a visão do mundo do gozo e do prazer, aproximando-se, assim, de Calibã. O espaço do sagrado e o espaço do profano no mundo mítico da Galibia se unem através do instrumento zombeteiro, da brincadeira, que é a figura de Calibã: “O chefe, atrás, gaiato, abria-se em gargalhadas”. (RIBEIRO, 1982: 83) O clube masculino da aldeia, a “Casa dos Homens”, em que Calibã participa, apresenta ritos sexualizados. Os homens vão se roçando e se encostando com liberdade em Pitum, que questiona, em sua visão preconceituosa, se são bichas os índios, não entendendo a provação do mundo calibânico. O narrador coloca a questão da inocência, afirmando que é hábito dos índios essa esfregação, sem a malícia que poderíamos imaginar. As monjas negam a experiência da sexualidade através de seu poder coercitivo. A distinção entre o sagrado e o impuro não existia nos princípios do tabu, que passa, posteriormente por proibições e leis. No reino dos Galibis, são os arcos e flechas que representam o totem do grupo social, que têm uma dimensão simbólica fálica da sexualidade masculina que domina o espaço da tribo.

O nome “Caliban” se associou para os conquistadores com a palavra cão. Dessa forma, eles totemizaram o indígena das novas terras, como um objeto desconhecido não de adoração, mas de repulsão e rebaixamento. No final do livro, na Caapinagem, Calibã se metamorfoseia em vários animais, demonstrando sua constituição mítica. Harold Bloom<sup>2</sup>, ao comentar o texto de Shakespeare, aponta essa criatura meio humana, meio anfíbia.

O medo das monjas é que Orelhão seja tragado por esse universo mítico, principalmente se for a partir de elementos mágicos como a magia, representada pela figura do feiticeiro, que oficia na “Casa dos Homens” e é visto como o diabo pelas monjas, representando este pajé o perigo, o reino da desordem que deve ser extirpada pela evangelização da tribo. As monjas acreditam que a inversão desse mundo mágico, que pode ser recuperado pelo catolicismo/protestantismo, pode vir de Calibã, salvando os índios da perdição de Cunhãbebe. O narrador questiona se a educação dada pelas monjas não os tornariam culpados, abrindo as portas da visão dialética entre o bem e o mal. Calibã, por sua vez, quer encontrar, através de uma viagem ao Brasil, uma cura para

sua gagueira. Esse elemento é significativo na narrativa de Darcy Ribeiro, pois esse embaraço fônico, fazendo o indivíduo pronunciar as palavras com hesitação, sem total clareza e com repetição de palavras, torna-se, por sua vez, um mecanismo mágico de oposição frente à linearidade da linguagem das monjas, dominante e opressora, mas que através da liberdade e indefinição provocadas pela gagueira nos leva para o espaço da descontinuidade do espaço mítico. Calibã polariza as descontinuidades: é ao mesmo tempo infantil e devasso, ou seja, macunaímico a seu modo. A vida gira em torno desse tuxaua pândego que não podia ser rei, chefe, pois é um “banana”: “Jamais Calibã deu uma ordem na vida e no dia que der todo mundo vai cair na risada”. (RIBEIRO, 1982: 188) Por outro lado, Calibã quer incorporar a civilização, pois quer se curar da gagueira, assimilando o discurso do outro, através dos doze remédios – seus trabalhos, por assim dizer.

Sendo iniciado nos ritos da nova tribo, Orelhão acostuma-se ao gosto dos índios, entre eles, os vícios do paricá e da caapinagem, que para as monjas são coisas demoníacas. Para os índios, ao contrário, não há linhas demarcatórias entre as noções de bem e de mal, mas há valores hierarquizantes entre o domínio dos homens e das mulheres, que, dessa forma, distancia-se do discurso mítico original, em que não há divisão de classes, posições e conceitos. Por outro lado, a junção de um mundo indiferenciado ao diferenciado dá uma visão de totalidade presente no caos primordial, em que temos a articulação do *logos* e do *anti-logos*, do racional e do irracional, tornando a mestiçagem, tanto cultural quanto lingüística, um mito que se refere ao *topos* da cosmogonia original e de sua anterior aparição, como um processo de repetição e eterno retorno, em que a criação cósmica se relaciona à criação literária posterior. A literatura, dialogando com a tradição, refaz a tradição, mas implica diferenças nesta reconstrução. Diferença e semelhança que não vemos como cópia, mas como apropriação para uma futura manifestação criativa. Da mesma forma, vários mundos possíveis aparecem na narrativa de Darcy Ribeiro, sendo que as junções formam o espaço cosmogônico de sua narrativa, o espaço mitopoético das tradições orais. Essa polarização de ordens diferentes é que formam não apenas o imaginário literário brasileiro, mas de várias nações, em que o diálogo intertextual é indispensável para dar ao mesmo tempo, permanência e mobilidade à narrativa, que se quer uma constelação do passado, do presente e do futuro, numa malha mais totalizante que o próprio fragmento do real, que a interpenetra e se desfaz nela. O “Manifesto Antropófago” é o maior exemplo da riqueza de vários espaços e temporalidades. Já o convívio entre o civilizado e o primitivo se torna patente em *Utopia selvagem*.

Pitum é o maior exemplo da mistura oswaldiana. Esse mundo indiferenciado, em que as noções de luz e trevas são nubladas pelo caminho mítico é que vai ser incorporado pelo negro Pitum, que se transforma em Orelhão, num processo diferente ao ocorrido a Macunaíma, que incorpora o elemento branco na passagem significativamente mítica da água. Macunaíma banha-se na cova que era a marca do pezão do Sumé. O herói torna-se branco louro, com os olhos azuis, sendo que a água tinha levado o pretume dele, tornando-o irreconhecível para sua tribo Tapanhumas. Pitum, após constantes lavagens e imersões não só no país mulhêr das amazonas, como no país dos galibis, vai adquirindo outra identidade e se transforma no índio-negro Orelhão: “-No princípio Orelhão nos ouvia, rezava conosco, até jejuava nos dias de abstinência. Agora só quer saber da bestialidade. É uma influência nefasta, depravadora”. (RIBEIRO, 1982: 120) A água como símbolo mítico da *coincidentia oppositorum*, representa a totalidade de todas as formações possíveis. Símbolo mítico do primordial, fonte e origem de todas as criações futuras, identifica-se ao símbolo mais característico se falarmos em miscigenação das raças. O ritual mágico de imersão nas águas opera uma nova manifestação, que caracterizará o apagamento de uma identidade una, sem manchas e misturas.

Sucessivas máscaras caracterizam a personagem Carvalhal-Pitum-Orelhão, contrapondo-se ao mundo dialético das monjas Uxa e Tivi e, posteriormente, na parte “Desbundes”, o universo de Próspero, como contraponto capitalista e desafiador da inocência primeva, perdida no mundo das formas civilizatórias. Só que a partir do embate mítico, as forças contrárias serão incorporadas umas às outras na *coincidentia oppositorum*. O mundo de Próspero incorporará o primitivo, o espaço mítico, e o mundo dos índios Galibis miscigenar-se-á com o elemento branco, civilizatório, através da união entre a católica Tivi e Calibã.

Na terceira etapa, em “Desbundes”, temos um diálogo maior com a modernidade, principalmente, no que se refere ao próprio ensaio de Darcy Ribeiro “A revolução termonuclear e as sociedades futuras”<sup>3</sup>; em que temos uma tecnologia científica moderna de base termonuclear e eletrônica. Aqui, temos a junção do imaginário mítico e tecnológico, com a idealização do Paraíso tecnológico-artificial. O reino imaginado e projetado por Próspero seria o mesmo proposto pela sociedade vislumbrada por Tocqueville. Assim, vemos um sentido crescente no livro se imaginarmos a sua re colocação no ideário civilizatório-progressista, passando do mundo das amazonas à sociedade cibernética. Um mundo despótico, controlado através da tecnologia moderna com seus inúmeros mecanismos eletrônicos é idealizado no capítulo “Próspero”, posterior à alucinação mitológica do capítulo “Tuxaua”, em que temos a caracterização da bebida

caapi e seus efeitos, que no final do livro realizar-se-á de maneira satisfatória no mundo mágico e alegorizante dos Galibis. A escolha do título “Desbundes” não poderia ser melhor, pois a palavra era recorrente no final da década de 60 para caracterizar os que se deixavam levar pelas drogas, pois se desiludiram com a não concretização de suas utopias. Assim, temos uma mescla da alucinação tanto presente no mundo indígena quanto no civilizado, em que nesta, a utopia mostra-se um sonho inatingível. No capítulo “Próspero”, o próprio narrador alerta ao leitor que o capítulo é chato e não se incomodará se o leitor quiser partir para o capítulo seguinte. Assim, o autor demonstra sua insatisfação com a pseudo-utopia de Próspero, que será contrastada com o ressurgimento do mundo no final do livro a partir do apocalipse, sendo esse novo mundo uma junção de todos os Brasis apresentados por Darcy Ribeiro em sua narrativa.

O narrador quer dar veracidade ao seu relato sobre a pseudo-utopia de Próspero, apesar de ter dito que seu livro não passa de uma fábula. Ele teria tido acesso a anotações de um espião da KGB, que, por sua vez, furtadas por um agente da CIA, caíram nas mãos de um comandante cubano, que as emprestou ao seu amigo Pancho Guerra que, por fim, passou tais escritos para o narrador. Elas descrevem um sistema binário, tão ao gosto dos esquemas de dominação imperialista. Por outro lado, paradoxalmente, relaciona-se ao “Manifesto Antropofágico”, tantas vezes citado por Darcy Ribeiro ao proporcionar prazer nessa nova “Utopia Burguesa Multinacional”:

Neste sistema, por outro lado, torna-se visível o mesmo ideário da época das navegações, unindo religião e dominação imperialista: fé e império se unem para formar o mesmo poder: o Imperador Impoluto e Próspero.

Uma das características apontadas por Darcy Ribeiro em seu ensaio com relação às sociedades futuras será a superação da diferença entre cidade e campo, com o desenvolvimento tecnológico das estruturas agrícolas. Dessa forma, a “ciência torna-se, desse modo, o agente fundamental da ação humana sobre a natureza externa, sobre a ordem social e sobre a própria natureza humana”. (RIBEIRO, 1987: 184) Cita Tocqueville e Marx como fontes desse ideário despersonalizador e despótico como antecessoras dessa visão das sociedades futuras ao citar formas de conduta solidária, o cultivo do intelecto e da criatividade, liberando todas as potencialidades futuras, sem taxações étnicas, raciais ou regionais. No preâmbulo da introdução à Constituição Utópica de Próspero, lemos o seguinte: “A multidão de homens, afinal iguais e semelhantes, gira sem termo com o único fim de satisfazer os singelos e vulgares prazeres com que enchem suas vidas”. (RIBEIRO, 1982: 148) Por outro lado, o aspecto negativizador do ideal utópico torna-se massacrante no absolutismo supremo que é caracterizado na figura do

Imperador Impoluto, parecido com o “Grande Irmão”, do conhecido livro *1984*, de George Orwell, que a todos controla e subordina: “O Imperador Impoluto está presente e atuante na vida diária de cada pessoa, porque comparece diariamente e é visto por todos, às doze horas em ponto, em todas as televisões da Utopia”. (RIBEIRO, 1982: 149) Todos têm suas obrigações prescritas nas “Estruturas do Poder e do Gozo” de Próspero, que tem suas cinco cortes nobres: os cardeais da cor, as putas do bicho, os condes do cabaço, a casta dos oriundos e os colégios dos magistrados; logicamente dentro de um esquema binário, impõem penas e prêmios para assegurar a tranqüilidade pública. A Utopia Multinacional, com suas estruturas de poder e de gozo, paradoxalmente, é simbolizada de forma hierárquica num diagrama na página 153. Assim, a via irreverente e libertina do gozo, do prazer e do ócio, é controlada por sistemas complexos e de divisões binárias. Temos o hibridismo de estruturas arcaicas com sistemas modernos de dominação tecnológica, o que se aproxima do matriarcado de Pindorama, visto por Oswald de Andrade através da junção do ócio primordial com a linha progressiva-tecnológica moderna. Os recursos sônicos e eletrônicos servem a um duplo motivo: ao gozo e ao controle. O sistema de Próspero conduz a uma distribuição igualitária de tarefas ao tentar reproduzir a idéia de totalidade perdida com a especialização profissional. A partir de um sistema de rodízios, cada um pode compartilhar o que o outro pode fazer num rodízio semestral. Nesse esquema, Próspero se diviniza pela via mitológica, tornando-se uma figura lendária que tudo provê aos utopinianos, desde a orgia, o samba, a mística do culto, o futebol, a tradição do folclore, até o intelecto dos prélios literários.

Duas esferas de poder coordenam essas estruturas: a do Imperador Impoluto com suas cortes e a de Próspero, com suas redes computacionais. Toda estrutura binária se repete o tempo todo no sistema utópico de Próspero, assim como, por exemplo, o cumprimento de dois calendários, o cívico e o orgiástico. Nas efemérides, vemos a mescla de várias nacionalidades, exaltando-se, assim, o caráter miscigenado do país, comemorando-se e recordando-se os feitos dos índios, dos negros, dos lusitanos, dos estadunidenses, dos alemães e japoneses. As comemorações inscrevem-se no espaço mítico, através dos cultos e ritos de renovação de um novo deus: “O décimo terceiro Dia da Zebra que encerra o ano lunático é dedicado ao culto do Imperador Impoluto e aos ritos de devoção a Próspero”. (RIBEIRO, 1982: 158)

O mundo carnalizante do prazer, do ócio, das festas, domina as estruturas de gozo, diferentemente dos Galibis, com a entrada dos mecanismos tecnológicos de educação e controle da população utopiniana, ou seja, uma falsa utopia, contrária à

liberdade calibânica. Apesar disso, não deixa de conter elementos míticos da tradição antiga. A sociedade futura tem a possibilidade de recriar identidades, espaços novos e cada vez mais evoluídos, ao reconstruir uma nova realidade, que, por outro lado, não se quer mecânica e estática, mas dinâmica e estruturalmente rica em significados. O novo homem programático, de certa forma, é digerido pelos sistemas maquinais, deixando seus elementos criativos e naturais à beira do precipício: “Todos nascerão instruídos e adestrados nos variados ofícios que gostarão imensamente de exercer. O ex-gorila feito Golias gestará o Golen informático”. (RIBEIRO, 1982: 163) Temos, assim, a hibridização entre o elemento mítico e o tecnológico, a sua ligação com elementos da utopia antropofágica e das sociedades futuras de Darcy Ribeiro, na medida em que se torna possível sistematizar as ações do indivíduo arcaico numa estrutura binária de controles e coerções computacionais. Ao mesmo tempo, o hibridismo contamina o próprio texto, pois vemos a reunião da ficção de *Utopia selvagem* com o ensaísmo de *O processo civilizatório*. A fragilidade humana, portanto, é integrada ao sistema informático, refazendo-se a personalidade e a cultura humanas, potencializando o homem, ou seja, superando o arcaico pela via do coroamento da cibernética: a utopia terminal de Próspero e a junção da Engenharia Genética com a Cibernética Frenética.

Portanto, o casamento entre o primitivo e o tecnológico é o fator que estrutura a Utopia Multinacional, potencializando um Paraíso imaginado tanto natural quanto artificialmente. Essa hibridização que apaga as fronteiras é metaforizada na cena final no capítulo “Caapinagem”, em que temos a sobreposição do mundo natural ao tecnológico. Dessa forma. Temos a quebra da identidade nacional, através da junção entre o primitivo e o tecnológico, o nacional e o internacional. Mas o que predomina no final é o universo arcaico, na elevação da terra dos Galibis a uma ilha voadora - contraponto primitivo, mas que não deixa de incorporar o mundo civilizado das monjas, extensões de Próspero.

A imagem mítica da ilha voadora dá uma mobilidade maior entre o cruzamento do arcaico e do civilizado. De lá, eles poderão conhecer novas terras e novas formas de vivências dos Brasis possíveis, sejam elas de povos indígenas ou de culturas tecnologicamente mais avançadas. Sobretudo, de povos indígenas tecnologicamente avançados, como uma abordagem híbrida parece exigir. Portanto, o livro *Utopia selvagem*, de Darcy Ribeiro se constitui como uma fábula mestiça, constituindo-se em seu interior as várias versões dos Brasis imaginados.

<sup>1</sup>ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Tomo Primeiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

<sup>2</sup>BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

<sup>3</sup>RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural*. Petrópolis: Vozes, 1987.

### Referências Bibliográficas:

BLOOM, Harold. *Shakespeare: a invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol I. Petrópolis: Vozes, 2000.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MAIA, João Domingues. *Carnaval, utopia e paródia em Utopia selvagem: dissertação de mestrado*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1985.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Busca Vida, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização; etapas da evolução sócio-cultural*. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Utopia selvagem: saudades da inocência perdida: uma fábula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Tomo Primeiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.