



Universidade Federal da Bahia
Instituto de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística
Rua Barão de Geremoabo, nº147 - CEP: 40170-290 - Campus Universitário Ondina Salvador-BA
Tel.: (71) 263 - 6256 – Site: <http://www.ppgll.ufba.br> - E-mail: pgletba@ufba.br



**ENTRE MAÍRA E A UTOPIA SELVAGEM:
INTERTEXTUALIDADES EM DARCY RIBEIRO**

por

ARTHUR ORLANDO MENDES CARIA FILHO

Orientador: Prof^ª Dr^ª Eneida Leal Cunha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Salvador
2005

Biblioteca Central Reitor Macêdo Costa - UFBA

C277 Caria Filho, Arthur Orlando Mendes.

Entre Maíra e a utopia selvagem : intertextualidades em Darcy Ribeiro / por
Arthur Orlando Mendes Caria Filho. - 2005.
117 f.

Orientadora : Prof^ª. Dr^ª. Eneida Leal Cunha.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, 2005.

1. Identidade - Brasil. 2. Genocídio. 3. Utopias. 4. Ribeiro, Darcy, 1922-1997. I.
Cunha, Eneida Leal. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDU - 008(81)

CDD - 909.0981

A Deus.

À minha mãe Dalvaé, minha irmã Daniela, minha sobrinha Alana e ao meu cunhado Jean.

Ao meu inesquecível pai Arthur Orlando Mendes Caria.

À minha companheira de todas e todas as horas, Renata Spinola.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Católica do Salvador, em especial aos Professores Doutores Pedro Barboza, Lizir Arcanjo Alves, Sílvio Roberto de Oliveira, Márcia Rios e Jaciara Ornélia, assim como à professora Zélia Lima, pelo impulso e inspiração que me fizeram desenvolver os primeiros passos deste trabalho.

À Universidade Estadual de Feira de Santana, em especial aos Professores Doutores Antonio Brasileiro, Aleilton Fonseca e Carla Bernardo pelas grandes lições, assim como aos Professores Adeíto Pinho e Vicente Deocleciano, pelo incentivo e apoio.

Ao Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, em especial à minha Orientadora, Professora Doutora Eneida Leal Cunha, pela confiança, incentivo e paciência; às Professoras Doutoradas Antonia Herrera, Lígia Telles, Teresa Leal e Rachel Esteves, pelos meses de aprendizado e grata convivência; a todos os colegas do curso, amigos que ganhei, pela amizade e pelas palavras de incentivo; a todos os funcionários do Instituto de Letras.

O Brasil sempre foi e ainda é
um moinho de gastar gente.

Darcy Ribeiro, *O Brasil como problema*, 1995.

A vida só é possível
reinventada.

Cecília Meirelles, *Reinvenção*, Vaga Música.

RESUMO

A dissertação ocupa-se da produção de Darcy Ribeiro, realizando uma leitura de textos ficcionais seus, tendo como foco a sua reflexão sobre a problemática dos povos indígenas e a formação do povo brasileiro. Partindo dos romances *Maira* e *Utopia Selvagem*, a dissertação propõe uma leitura intertextual que leve em conta o conceito antropológico de *transfiguração étnica* de Darcy Ribeiro e explore as remissões a outros textos e livros lidas em sua produção, em especial, os diálogos com algumas narrativas de “descobrimento” e de “fundação” do Brasil. Com o apoio do estudo que faz Michel Foucault sobre as unidades discursivas, como as de “obra” e “livro”, e sobre a questão do “autor”, assim como fazendo uso da noção de transtextualidade e da terminologia crítica proposta por Gérard Genette, a dissertação lê um conjunto disperso de textos pertencentes a domínios discursivos tradicionalmente considerados como distintos, buscando estabelecer entre eles uma continuidade que satisfaça o ímpeto inicial de uma leitura da questão da identidade nacional na produção de Darcy Ribeiro, tendo como ponto de partida os seus textos ficcionais, e que contribua para ampliar a reduzida fortuna crítica sobre a questão identitária nacional em seus romances.

Palavras-chave : Identidade nacional – Darcy Ribeiro – Transfiguração étnica – Interdiscursividades.

ABSTRACT

This dissertation deals with the production of Darcy Ribeiro and reads his fictional texts having his concerns for the native indian peoples and the formation of the Brazilian people as the focus of the study. Having the novels *Maira* and *Utopia Selvagem* as the starting point, this dissertation proposes an intertextual reading that takes into account Ribeiro's anthropological theory of *ethnic transfiguration* as well as explores the links with other texts and books that can be read in his production, and mainly with some narratives of "discovery" and "foundation" of Brazil. Based on the study of Michel Foucault about the discursive units, such as "*ouvre*" and "book", and the problem of the "author", and making use of the concept of transtextuality as well as the critical terminology by Gérard Genette, this dissertation reads a dispersed amount of texts, traditionally belonging to distinct discursive domains, trying to establish between them a continuity that could satisfy the impetus for a reading of the issue of national identity in the production of Darcy Ribeiro, having his fictional texts as the starting point, and that contributes to increase the currently small critical fortune about the national identity in his novels.

Key-words : National identity – Darcy Ribeiro – Ethnic transfiguration – Interdiscursivities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Ilustração de Poty Lazzarotto para a folha de rosto de <i>Máira</i>	36
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS

Tendo em vista facilitar a leitura, todas as indicações das citações de livros de Darcy Ribeiro – com exceção das primeiras vezes de cada – trarão apenas as suas abreviaturas no corpo do texto, acompanhadas das respectivas páginas consultadas. As demais notas virão no rodapé da página.

AAC – *As Américas e a civilização*

BCP – *O Brasil como Problema*

BTB – *Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil*

DI – *Diários Índios*

MAI – *Maira*

OIC – *Os índios e a civilização*

OPB – *O povo brasileiro*

OPC – *O processo civilizatório*

US – *Utopia Selvagem*

SUMÁRIO

Introdução	11
O enfrentamento dos mundos	15
Os barcos de Deus e a morte de Maíra	16
Ínvios povos presentes	39
Os brasileiros e a ilha Brasil	56
A ninguendade	57
Tertúlias	74
Transfigurações (à guisa de conclusão)	100
REFERÊNCIAS	111

Introdução

Em 1996, durante a minha graduação em Letras Vernáculas com Inglês na Universidade Católica do Salvador, cursei, com a professora Zélia Lima, a disciplina Cultura Brasileira. Além de estudar os conceitos de *cultura* a partir de diversos ramos teóricos e outros itens obrigatórios em seu conteúdo, a disciplina programava, para a sua segunda parte, um estudo sobre a cultura brasileira em suas variantes regionais. Para tanto, o livro que nos guiaria era o recém-lançado *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, de Darcy Ribeiro, a partir do qual nós estudantes formularíamos as apresentações e os trabalhos escritos em cinco grupos, responsáveis, cada um, por um dos cinco “brasis” de Ribeiro (o “crioulo”, o “caboclo”, o “sertanejo”, o “caipira” e o “sulino”).

Ao final do semestre letivo, quando encerrados os trabalhos de apresentação oral e escrita do tema circunscrito ao grupo do qual fiz parte, o Brasil “caipira”, não consegui abandonar aquelas leituras teórico-antropológicas de interpretação do Brasil feitas por Darcy Ribeiro. Adquiri um exemplar de *O povo brasileiro*, que li no intervalo entre o meu quarto e quinto semestres de graduação, e terminei enveredando pela leitura dos outros volumes da sua série de *Estudos de Antropologia da Civilização*. Naturalmente, essas leituras ultrapassaram o curto período de minhas férias e dividiram espaço com textos de outras disciplinas obrigatórias como Literatura Brasileira I, que tratava sobretudo das narrativas de “descobrimento” do Brasil e de fundação da nacionalidade brasileira. Desde então, permaneci com uma sensação de inquietude em relação ao diálogo incessante que eu enxergava entre esses agrupamentos de textos e à impossibilidade de explorá-lo naquelas circunstâncias.

Anos depois de completar a minha graduação, um fato influiu decisivamente para reacender o meu interesse pela antiga questão: a leitura dos romances *Maíra* e *Utopia Selvagem*, do próprio Darcy Ribeiro. A partir deles eu conseguia observar, de maneira mais

saliente, os diálogos entre os diversos textos que apenas começara a vislumbrar durante a graduação, quando da minha leitura dos estudos antropológicos de Ribeiro, juntamente com os estudos crítico-literários sobre algumas das narrativas de fundação da nacionalidade brasileira e de “descobrimento” do Brasil.

Apoiado no estudo que faz Michel Foucault sobre as unidades discursivas, como as de “obra” e “livro”, e sobre a questão do “autor”, assim como fazendo uso da noção de transtextualidade e da terminologia crítica proposta por Gérard Genette, pude criar motivação para desenvolver um trabalho acadêmico que lesse um conjunto disperso de textos tradicionalmente pertencentes a domínios discursivos distintos, buscando estabelecer entre eles uma continuidade que satisfizesse o ímpeto inicial de uma leitura da questão da identidade nacional na produção de Darcy Ribeiro, tendo como ponto de partida os seus textos ficcionais. A dissertação com esses direcionamentos temáticos e metodológicos, espero, poderá contribuir para ampliar a reduzida fortuna crítica sobre a questão identitária nacional em seus romances.

Apesar da sua extensa e conhecida produção antropológica voltada para interpretar a formação dos povos americanos, em especial do “povo” brasileiro, a maioria dos estudos realizados sobre os romances de Darcy Ribeiro não privilegia a leitura desses textos sob tal perspectiva. Na revisão bibliográfica empreendida, encontramos como única exceção o texto *Literatura e Identidade Nacional* de Zilá Bernd, estudo que dedica algumas páginas à questão da identidade nacional em *Utopia Selvagem* e das quais nos valem para dar início à análise do romance.

No desenvolvimento da pesquisa, ao ampliarmos o contato com a reflexão de Darcy Ribeiro sobre o tema escolhido, consideramos a impossibilidade de tratar separadamente as suas leituras da formação do povo brasileiro e da problemática dos povos indígenas no Brasil. Durante a leitura dos romances *Máira* e *Utopia Selvagem*, tal impressão

foi reforçada pelas relações de intertextualidade lidas em ambos e, principalmente entre eles e determinados textos antropológicos de Ribeiro. Essas retomadas indicaram, sobretudo, o inter-relacionamento de ambas as questões, melhor entendido quando considerada a sua teoria da *transfiguração étnica*, com a qual Darcy Ribeiro as fundamenta e interpreta.

Tendo em vista esses dados preliminares, dividimos o trabalho em duas partes, a primeira dedicada à questão indígena e a segunda à formação do povo brasileiro, e formulamos uma hipótese de trabalho: o questionamento que faz Darcy Ribeiro da noção de “assimilação” dos povos indígenas pela sociedade nacional brasileira, através dos seus textos ficcionais, antropológicos e outros, é a via para melhor entendermos a relação de interdependência que Ribeiro estabelece entre a problemática indígena e a questão da formação do povo brasileiro.

Para Darcy Ribeiro, criticar a idéia de que os povos indígenas foram “assimilados”, abdicando de suas identificações étnicas numa maneira natural e pacífica para tornarem-se brasileiros, é questionar diretamente as bases da idéia de identidade nacional, tal como concebida pelas mais difundidas narrativas de fundação da nacionalidade brasileira. Nesse sentido, abalar as formas tradicionais de pensar os povos indígenas é uma das principais estratégias para repensar a identidade brasileira.

Na primeira parte da dissertação (**O enfrentamento dos mundos**), apresentamos brevemente Darcy Ribeiro do ponto de vista biográfico, traçando também um rápido perfil seu como antropólogo. Em seguida, realizamos uma leitura da sua teoria da *transfiguração étnica* com os seus pressupostos de *morte*, *transfiguração* e *surgimento* dos povos enquanto entidades culturais, etnias tribais e nacionais. Para tanto, contamos com o apoio da reflexão de Etienne Balibar sobre o conceito de “nação”.

Tendo como texto base o romance *Maira* e como perspectiva a observação da crítica que faz Ribeiro à noção de assimilação dos povos indígenas pela sociedade nacional,

adotamos como estratégia a divisão da análise das relações intertextuais de acordo com a maneira como Darcy Ribeiro concebe cada um dos pressupostos da *transfiguração étnica*: o de *morte* (capítulo **Os barcos de Deus e a morte de Maíra**), e o de *transfiguração* dos povos (capítulo **Ínvios povos presentes**), estabelecidos como únicos destinos possíveis para os povos indígenas nos seus contatos com a sociedade nacional.

Na segunda parte da dissertação (**Os brasileiros e a ilha Brasil**), damos continuidade à leitura da crítica que faz Darcy Ribeiro à idéia de assimilação dos povos indígenas, mantendo a mesma estratégia de análise, dessa vez de acordo com o pressuposto de *surgimento* dos povos, o que resultou inicialmente no capítulo dedicado à noção de *ninguendade* étnica das populações pré-nacionais, no Brasil dos três primeiros séculos da colonização portuguesa, tal como concebe Ribeiro (**A ninguentade**).

Ao ter como perspectiva essa compreensão de Ribeiro e suas repercussões para o entendimento da formação e da identidade do brasileiro, o nosso passo seguinte foi analisar o romance *Utopia Selvagem* através das suas diversas remissões a outros textos e leituras relacionadas à formação dos povos americanos e do brasileiro, levando em conta o momento histórico e político do seu surgimento, e considerando o seu aspecto de manifestação utópica preocupada duplamente com o devir humano e com uma sociedade em particular, no caso a brasileira (capítulo **Tertúlias**).

O enfrentamento dos mundos

Porque as ilhas me estão esperando, e as naus do mar desde o princípio para eu trazer de longe os teus filhos; com eles a sua prata, e o seu ouro para ser consagrado ao nome do Senhor teu Deus, e ao Santo de Israel que te glorificou.

Isaias, 60:9

*Podemos ser como você
Sem deixar de ser
O que somos*

Marcos Terena, Índio Terena, 2004

Os barcos de Deus e a morte de Maíra

Em um de seus últimos livros, *O Brasil como problema* (1995), no pequeno capítulo chamado “Indignação”, Darcy Ribeiro escreve:

Sou um homem de causas. Vivi sempre pregando e lutando. Como um cruzado, pelas causas que me comovem. Elas são muitas, demais: a salvação dos índios, a reforma agrária, o socialismo em liberdade, a universidade necessária.¹

A pluralidade de causas significou, para Darcy Ribeiro, a multiplicidade de papéis, reflexo de uma atuação intelectual que se valeu de diversas formas para externar os seus pontos de vista. Darcy Ribeiro foi militante comunista, pesquisador, etnólogo de campo, antropólogo teórico, professor universitário, reitor, ministro, romancista, ensaísta, acadêmico, vice-governador e senador da República. A respeito de sua atuação, observou o crítico Antonio Candido:

Darcy Ribeiro é um dos maiores intelectuais que o Brasil já teve. Não apenas pela alta qualidade do seu trabalho e da sua produção de antropólogo, de educador e de escritor, mas também pela incrível capacidade de viver muitas vidas numa só, enquanto a maioria de nós mal consegue viver uma.²

Já a antropóloga americana Betty J. Meggers, no prólogo à edição norte-americana de *O processo civilizatório* de Darcy Ribeiro, considera que

¹ RIBEIRO, Darcy. Indignação. In *O Brasil como problema*. Rio: Francisco Alves, 1995. p. 263.

² CANDIDO, Antonio. Folha de São Paulo s/d. *Apud* RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. Contracapa.

Esta multiplicidade de experiências proporcionou a Darcy Ribeiro uma oportunidade única de observar o funcionamento da cultura sob as mais diversas condições: conviveu com grupos indígenas no seu estágio mais primitivo; e participou do governo de uma das maiores nações modernas. A par disso, estudou comunidades humanas que experimentavam desde um processo de aculturação da condição mais primitiva à integração em uma nação moderna, até a ascensão de sociedades nacionais da condição agrária à industrial.³

Darcy Ribeiro nasceu em Montes Claros, Minas Gerais, em 1922. Em 1944, abandonou o curso de Medicina que fazia em Belo Horizonte e foi para São Paulo estudar na Escola de Sociologia e Política. Nela, conviveu com figuras importantes das Ciências Sociais da época, como o etnólogo alemão Hebert Baldus, o sociólogo americano Donald Pierson, além do professor e ensaísta brasileiro Sérgio Buarque de Holanda. Já o Partido Comunista do Brasil, ao qual se filiara desde 1940, pôs Ribeiro em contato com escritores como Oswald de Andrade e Jorge Amado.

Darcy Ribeiro concluiu o curso de Sociologia com Especialização em Etnologia em 1946. No ano seguinte, aceitou uma proposta de trabalho oferecida pelo Marechal Rondon para trabalhar no SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Começou como “naturalista”, fazendo pesquisas de observação direta de povos indígenas, vindo a ser, portanto, o primeiro etnólogo de campo daquele extinto órgão federal. Depois de quatro anos, em 1950, Darcy Ribeiro conquistou o Prêmio Fábio Prado de Ensaio, pelo livro *Religião e mitologia Kadiwéu*⁴.

Ainda trabalhando para o SPI, Ribeiro ajudou a criar em 1952 o Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Segundo o próprio, um museu dedicado à luta contra o preconceito em relação aos povos indígenas⁵. Em sua atuação como antropólogo militante, colaborou com os

³ MEGGERS, B.J. *Apud* RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 19.

⁴ RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Rio: CNPI. 1950.

⁵ Cf. Boletim ABA n. 27 Entrevista de Darcy Ribeiro a Luís Grupioni (USP) e Denise Grupioni (USP), publicada no sítio da Internet <http://www.unicamp.br/aba/boletins/b27/08.html>, acesso 30-Dez-2003.

Irmãos Villas Bôas na elaboração e criação do Parque Indígena do Xingu, aprovado pelo então presidente Getúlio Vargas, mas somente implantado em 1961, no Governo de João Goulart.

Ao final dos anos 50, Darcy Ribeiro acumulava experiências que seriam decisivas tanto para a sua trajetória política quanto para suas formulações teóricas posteriores. São exemplos disso as sucessivas excursões a aldeias de povos indígenas, com destaque para a dos Urubus-Kaapor no Maranhão, e a conclusão de um estudo encomendado pela UNESCO sobre a integração dos povos indígenas no Brasil. O resultado deste estudo proporcionou a Ribeiro desenvolver e expor as bases do que chamou de processos de *transfiguração étnica*, conceito que fundamenta a sua reflexão sobre a formação dos povos americanos.

Em 1959, Darcy Ribeiro trocou a pesquisa de campo pelo gabinete, sendo encarregado, por Juscelino Kubitschek, do planejamento da Universidade de Brasília. Em 1962, Darcy Ribeiro foi chamado para ser Ministro da Educação do Presidente João Goulart. No ano seguinte, assume a Chefia da Casa Civil do mesmo governo, onde ajuda a coordenar uma mobilização nacional em prol das “reformas de base”, o que faz até o dia 31 de Março de 1964, quando o Golpe Militar, implantado no dia seguinte, depõe o Presidente Goulart. Com o Golpe, Darcy Ribeiro seguiu para o seu primeiro exílio no Uruguai, onde começou a escrever os livros iniciais da série de *Estudos de Antropologia da Civilização*, assim como a primeira versão de seu romance *Maira*.

Após voltar ao Brasil em 1969, e passar nove meses preso no Rio de Janeiro, Darcy Ribeiro segue para o seu segundo exílio, desta vez na Venezuela. Um ano depois parte para o Peru, e em 1971 foi convidado por Salvador Allende, então presidente do Chile, para coordenar um grupo de pesquisas políticas. No ano seguinte retorna ao Peru, onde escreve a segunda versão do romance *Maira*.

Em 1974, durante uma viagem a Lisboa, Darcy Ribeiro descobriu que estava com câncer de pulmão. Ele decide voltar ao Brasil via Peru para ser operado no Rio de Janeiro. Seis meses após a cirurgia bem sucedida, Ribeiro é compelido a deixar novamente o Brasil, para onde só retorna no ano seguinte, quando se fixa definitivamente, apesar do ambiente opressivo que enfrenta. Em 1976 *Maíra* é publicado, após duas tentativas abortadas no exílio. Três anos depois, Darcy Ribeiro recebe o título de *Doutor Honoris Causa* da Universidade de Paris VII, Sorbonne. Em 1980, a sua série *Estudos de Antropologia da Civilização* é publicada na íntegra pela Editora Vozes de Petrópolis, e no ano seguinte é lançado seu segundo romance, *O Mulo*. Em 1982 ele publica o seu terceiro romance, *Utopia Selvagem*, e neste mesmo ano é eleito vice-governador do Rio de Janeiro, ao lado de Leonel Brizola, assumindo depois a *Secretaria de Estado para a Cultura*. Em 1988 Darcy Ribeiro lança o seu último romance, *Migo*, e dois anos depois é eleito Senador da República.

Nos últimos anos de sua vida, Darcy Ribeiro divide o seu tempo entre o ofício de Senador e a finalização de projetos antigos tais como a autobiografia *Confissões*, publicada postumamente em 1997, os *Diários Índios* de duas expedições completas às aldeias dos povos Urubus-Kaapor, lançado em 1996, e principalmente, o seu projeto mais antigo que fecha a série de *Estudos de Antropologia da Civilização*, o ensaio antropológico *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, publicado em 1995. Dois anos depois de lançar este seu livro de maior repercussão, Darcy Ribeiro morre em decorrência de um outro câncer, em 1997.

A despeito da diversificada atuação intelectual de Darcy Ribeiro e sua conseqüente produção discursiva, é bastante difundida a divisão do conjunto dos seus escritos em obra científica e obra ficcional. Esses dois agrupamentos, por sua vez, são repartidos em quatro categorias: antropologia, literatura, autobiografia e ensaio sobre educação.

Para uma leitura que pretenda, como o presente estudo, estabelecer nexos entre textos de Darcy Ribeiro de várias proveniências e épocas, torna-se imprescindível considerar o quanto essas divisões e agrupamentos se constituem como elementos limitadores.

Michel Foucault, no capítulo “As unidades do discurso” de *A arqueologia do saber*, propõe uma abordagem dos discursos num nível anterior à constituição das unidades sob as quais eles foram reunidos. De acordo com Foucault, é necessário deixar em suspenso unidades de discurso como, por exemplo, as de “livro” e de “obra”, e com isso “restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento”. Para tanto, ele lembra que é preciso evitar “todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade”⁶, tais como as de tradição, influência, evolução, mentalidade e espírito de época. Afirmar Foucault que

(...) uma vez suspensas essas formas imediatas de continuidade, todo um domínio encontra-se, de fato, liberado. (...) antes de se ocupar, com toda a certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral.⁷

A partir dessa perspectiva, o presente trabalho pretende manter em suspenso as distinções que opõem unidades como os romances *Maira*, *Utopia Selvagem* e ensaios como *O povo brasileiro* e *As Américas e a civilização* de Darcy Ribeiro, além de considerar enunciados escritos e gravados, antropológicos e/ou biográficos, que usualmente não são considerados como integrantes da “obra”. O objetivo é apreender outros tipos de relações entre enunciados e grupos de enunciados⁸, reunindo-os em torno da reflexão de Darcy Ribeiro

⁶ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio: Forense Universitária, 1997, p. 23.

⁷ *Ibidem*. p. 30.

⁸ *Idem. Ibidem*. p. 33.

sobre os povos indígenas e o povo brasileiro, tendo como ponto de partida os textos ficcionais. A unidade aqui proposta será descrita em torno dos três pressupostos do conceito de *transfiguração étnica* de Darcy Ribeiro, a *morte*, a *transfiguração* e o *surgimento* dos povos, detalhados a seguir.

Foi com os *Estudos de Antropologia da Civilização*⁹, iniciados no primeiro exílio de Darcy Ribeiro, que primeiro ganharam forma as suas reflexões sobre os povos americanos. Essa série de cinco ensaios antropológicos, segundo o próprio Ribeiro, foi resultado das pesquisas preliminares para um outro livro que explicaria a formação do Brasil, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (Cf. OPB, p. 13).

Ao chegar no Uruguai, Darcy Ribeiro foi motivado pelo que chamou de “condição de exilado político, responsável pela obsessão, comum a todos os proscritos, por compreender os problemas de sua pátria.”¹⁰ Mas, logo que iniciou a primeira versão de *O povo brasileiro*, Ribeiro entendeu que

(...) nos faltava uma teoria geral, cuja luz nos tornasse explicáveis em seus próprios termos, fundada em nossa experiência histórica. As teorizações oriundas de outros contextos eram todas elas eurocêntricas demais e, por isso mesmo, impotentes para nos fazer inteligíveis. Nosso passado, não tendo sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro um futuro comum. (OPB, p. 13).

O povo brasileiro foi publicado somente três décadas depois do primeiro volume da série, *O processo civilizatório*, no qual Darcy Ribeiro traça um esquema explicativo da evolução humana baseado na evolução tecnológica. Ele esquematiza uma seqüência de “revoluções tecnológicas” que seriam responsáveis pelo desencadeamento de “processos civilizatórios”. Este esforço, segundo Ribeiro,

⁹ Série de 5 livros publicados entre 1968 e 1971, que compreende *O processo civilizatório*; *As Américas e a civilização*; *O dilema da América Latina*; *Os Brasileiros* (I- Teoria do Brasil); e *Os índios e a civilização*.

¹⁰ RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 12-13.

(...) possibilitava tratar as sociedades avançadas e as atrasadas não como etapas sucessivas da evolução humana, mas como pólos interativos de um mesmo sistema sócio-econômico tendente a perpetuar suas posições relativas. O *hoje* dos povos avançados não é, pois, o nosso *amanhã*: nós e eles encarnamos posições opostas, mas coetâneas. (OPC, p. 22).

No segundo volume da série, *As Américas e a civilização*, Darcy Ribeiro tem como objetivo básico “proceder a uma análise das causas do desenvolvimento desigual das sociedades americanas”, numa tentativa de “interpretação antropológica dos fatores sociais, culturais e econômicos que presidiram a formação das etnias nacionais (...)” (AAC, p. 9). Ribeiro desenvolve uma tipologia dos povos americanos, ou “extra-europeus modernos”, em quatro categorias, de acordo com o seu processo de formação histórica e cultural: os povos-testemunhos (os meso-americanos e os andinos); os povos-novos (os brasileiros, os grã-colombianos, os antilhanos e os chilenos); os povos-transplantados (os anglo-americanos e os rio-platenses) e os povos-emergentes (as nações novas da África e da Ásia) (Cf. AAC, pp. 87-88). No entender de Ribeiro, essa tipologia é um esforço teórico que procura corresponder, grosso modo, às diversificadas maneiras com as quais cada um desses povos se desenvolveu, a partir de condições ecológicas, econômicas e humanas bastante peculiares. Os povos-testemunhos, por exemplo, são aqueles que sobreviveram das antigas culturas americanas depois do contato com os europeus; os povos-novos, por sua vez, são resultado da intensa miscigenação entre diferentes contingentes; os povos transplantados, como o próprio nome indica, são povos resultantes, em sua grande maioria, da transferência de contingentes europeus para a América; enquanto que os povos-emergentes dizem respeito àqueles que, em seu próprio território, após libertar-se do jugo colonial europeu, reivindicam a sua condição de nação autônoma.

O conceito que esteia tanto esse quanto os últimos estudos da série antropológica de Darcy Ribeiro é o da *transfiguração étnica*, que fundamenta a reflexão sobre a formação das etnias nacionais e tribais.

Segundo Ribeiro, a *transfiguração étnica* refere-se ao “processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem.” (Cf. OPB, p. 257), por meio de quatro instâncias básicas de transfiguração: a biótica, como as epidemias trazidas pelos estrangeiros às populações indenes; a ecológica, como a introdução tanto do homem estrangeiro quanto de animais na disputa com o nativo pelo seu *habitat*; a econômica, como a conversão de uma população em condição de existência material de outra, afetando fatalmente os seus modos de existir, como foi a escravidão no passado; e a psicológica, que trata da impossibilidade de um povo continuar a viver sem seus valores e costumes básicos, enfim, da negação do modelo de vida que lhes restou, pela quebra do seu *ethos* (Cf. OPB, p. 257).

Os povos indígenas que habitaram e os que ainda habitam o território hoje ocupado pela sociedade nacional brasileira, de acordo com a *transfiguração étnica* de Darcy Ribeiro, experimentaram e ainda experimentam o processo de *desaparecimento*, quando sucumbem ao impacto causado pelo contato com a civilização; e também o processo de *transfiguração*, quando

Em seu curso, sob pressões de ordem biótica, ecológica, cultural, sócio econômica e psicológica, um povo indígena vai transformando seus modos de ser e viver para resistir àquelas pressões. Mas o faz conservando sempre sua identificação étnica.¹¹

A partir desse processo, segundo a teoria de Ribeiro, dá-se “o trânsito da condição de índio específico, conformado segundo a tradição de seu povo, à de índio genérico, quase

¹¹ RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p.12-13.

indistinguível do caboclo (...)”(OIC, p. 12), mas ainda assim irreduzível em sua identificação étnica. O conceito de *transfiguração étnica* configura o povo brasileiro na categoria de *povo-novo*. Segundo Darcy Ribeiro,

Os povos-novos constituem a configuração histórico-cultural mais característica das Américas porque surgiram em todo o continente embora tenham sido posteriormente transfigurados em certas áreas. Seus símiles são, entre outros, as formas incipientes de alguns povos europeus modernos que tiveram moldadas suas matrizes étnicas fundamentais mediante o domínio e a miscigenação de populações estranhas por colonizadores escravistas. Assim surgiram a macro-etnia ibérica e as etnias nacionais francesa, italiana e rumaica, como resultado do projeto romano de colonização mercantil que transfiguraria cultural e lingüisticamente suas populações originais através do domínio militar, dos deslocamentos de populações, da escravização, da amalgamação e da deculturação. (AAC, p. 206).

Para Darcy Ribeiro, a conjunção e amalgamação de etnias muito diferenciadas plasmaram o povo brasileiro, de maneira semelhante ao venezuelano, o colombiano, o antilhano, parte da população da América Central e do Sul dos Estados Unidos (Cf. AAC, p. 208). No caso do povo brasileiro, Ribeiro afirma que

(..) uma copiosa documentação histórica mostra que, poucas décadas depois da invasão, já se havia formado no Brasil uma protocélula étnica neobrasileira diferenciada tanto da portuguesa como das indígenas. Essa etnia embrionária, multiplicada e difundida em vários núcleos – primeiro ao longo da costa atlântica, depois transladando-se para os sertões interiores ou subindo pelos afluentes dos grandes rios -, é que iria modelar a vida social e cultural das ilhas-Brasil. Cada uma delas singularizada pelo ajustamento às condições locais, tanto ecológicas quanto de tipos de produção, mas permanecendo sempre como um renovo genésico da matriz.

Essas ilhas-Brasil operaram como núcleos aglutinadores e aculturadores dos novos contingentes apresados na terra, trazidos da África ou vindos de

Portugal e de outras partes, dando uniformidade e continuidade ao processo de gestação étnica, cujo fruto é a unidade sócio-cultural básica de todos os brasileiros (OPB, p. 269-270).

É a partir da perspectiva calcada no processo de adaptação e diferenciação de cada um desses núcleos ou *ilhas*, que Darcy Ribeiro irá descrever as principais variantes da cultura brasileira. Elas são apresentadas em seu livro *O povo brasileiro* como os *Brasis* Crioulo, Caboclo, Sertanejo, Caipira e os *Brasis* Sulinos. Por outro lado, a propósito da unidade nacional brasileira, Darcy Ribeiro comenta: “É simplesmente espantoso que esses núcleos tão iguais e tão diferentes se tenham mantido aglutinados numa só nação.” (OPB, p. 273).

Etienne Balibar, em *A forma nação: história e ideologia*, assinala que para uma formação social se reproduzir como nação faz-se necessária toda uma rede de aparelhos e práticas diárias com os quais o indivíduo é instituído como *homo nationalis*¹². A nacionalização das sociedades, além de outros fatores, depende do que ele chama de “produzir o povo”, pois “tal povo não existe naturalmente, e mesmo quando ele é tendencialmente constituído não existe assim de uma vez por todas.”¹³

É importante verificar que condições e elementos são descritos por Darcy Ribeiro como determinantes para a constituição do brasileiro enquanto povo consciente de si, a partir do funcionamento de determinadas “práticas e aparelhos” que proporcionaram a manutenção dos vários “núcleos tão iguais e tão diferentes” sob a idéia de uma só nação. De acordo com Balibar,

¹² Cf. BALIBAR, Etienne. La forme nation: histoire et idéologie. In WALLERSTEIN, Immanuel. BALIBAR, Etienne. *Race, nation, class*. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte, 1990. (tradução de Jesiel Filho – Uso acadêmico – Instituto de Letras da UFBA). Demos preferência à reflexão de Etienne Balibar sobre *nação*, pois, de maneira diferente de Benedict Anderson, por exemplo, o mais conhecido e citado autor em se tratando da reflexão atual sobre estados-nação e nacionalidade e cuja ênfase é a construção cultural da nação, Balibar nos pareceu mais atento às suas injunções históricas e político-econômicas, visão que acreditamos esteja mais de acordo com o tipo de abordagem empreendida na presente dissertação.

¹³ BALIBAR. *Ibidem*. p. 7.

(...) o povo é constituído a partir de diversas populações submetidas a uma lei comum. Mas, em todos os casos, um modelo de sua unidade deve “antecipar” essa constituição: o processo de unificação (...) pressupõe a constituição de uma forma ideológica *específica*.¹⁴

Tal forma ideológica, ainda segundo Balibar, deve “tornar-se uma condição *a priori* de comunicação entre os indivíduos (os “cidadãos”) e entre os grupos sociais”, principalmente na relativização das diferenças entre eles (interna), fazendo prevalecer uma diferença simbólica entre um grupo identificado como “nós” oposto a outro identificado como “estrangeiros”. Em *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro afirma que

(...) o brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentade de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (OPB, p. 132).

Ele considera ainda que

(...) a representação coletiva dessa identificação tem de existir fora dos indivíduos, para que eles com ela se identifiquem e a assumam tão plausivelmente, que os mais os aceitem numa mesma qualidade co-participada. Numa primeira instância, essa função é o reconhecimento de peculiaridades próprias que tanto diferencia e o opõe aos que a não possuem, como o assemelha e associa aos que portam igual peculiaridade (OPB, p. 133).

Darcy Ribeiro confere à *ninguentade* o papel de primeiro elemento fomentador da constituição do povo brasileiro, ao lado de outros fatores como a herança das técnicas de adaptação dos povos indígenas à floresta tropical, presente em todos os “núcleos

¹⁴ BALIBAR. *Op. Cit.* p. 7.

aglutinadores”, ou como a “língua geral”¹⁵, *nheengatu*, surgida no século XVI a partir do idioma tupi como língua de comunicação dos europeus com os Tupinambá, e falada até meados do século XVIII ¹⁶.

O romance de estréia de Darcy Ribeiro em 1976, *Maíra*, segundo o subtítulo que o acompanha desde a sua décima edição de 1989, é descrito como “um romance dos índios e da Amazônia”. O seu enredo organiza-se em torno de dois acontecimentos: o retorno do índio Avá à sua aldeia mairum, após quarenta anos de preparação para tornar-se sacerdote, e a morte de uma mulher branca chamada Alma e de seus filhos gêmeos às margens de um rio amazônico. Nas quatro partes em que o romance é dividido – nomeadas segundo as seções da Missa Católica: *Antífona, Homilia, Canon e Corpus* –, diversos narradores se revezam num coro de vozes de *Maíra*: o índio mairum catequizado Isaías-Avá, a ex-drogada e aspirante a freira Alma, o regatão Juca, os deuses Maíra e Micura, um major investigador, um missionário, um beato, funcionários públicos e dentre todos eles um “metanarrador”, que se introduz no meio da narrativa reservando para si o espaço inteiro de um capítulo chamado Egosum (*sou eu*). Nesse espaço, o metanarrador traz para o tecido do romance uma discussão detalhada sobre o processo de construção do próprio texto literário, como a composição de alguns personagens, povoando o resto do capítulo com dados biográficos do autor, alusões e referências diversas.

Podemos ler em *Maíra* um contraponto entre os contextos civilizado e indígena, sendo assim possível ver reencenadas no romance questões como a catequização dos indígenas e a perda gradativa das suas terras para a expansão agropecuária, que provocaram, e

¹⁵ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. Rio: Ed. Jornal do Comércio. *Apud* RIBEIRO. OPB, p. 122.

¹⁶ Este tópico é mais amplamente desenvolvido na segunda parte desta dissertação, onde trabalhamos com textos inter-relacionados em torno da formação do “povo” brasileiro.

ainda provocam, o genocídio e o etnocídio das populações indígenas habitantes do território nacional brasileiro.

A propósito de *Maira*, o crítico Silviano Santiago afirmou ser este um exemplo da

(...) prosa que envolve a questão das minorias com vigência histórica [que] se apresenta sob a forma de texto memorialista, aparentando-se portanto ao texto modernista, mas dele guardando distância, pois a perspectiva histórica é outra.¹⁷

Nesse ensaio, Santiago reflete sobre a prosa brasileira produzida até aquele ano de 1984, chamando a atenção, naquele trecho, para a maneira como que ela tematiza e dramatiza tanto a questão das minorias de vigência histórica quanto a de vigência atual. Ao falar de minorias de vigência atual, o crítico fazia referência àquelas que buscavam voz frente ao autoritarismo do regime opressor da Ditadura.

Segundo o crítico, as minorias configuram-se como históricas ao ativarem as “forças neutralizadoras ou recalcadas pela sociedade branca e patriarcal brasileira”. Para Santiago, *Maira* é uma prosa que trata dessa questão, principalmente, porque se encaixa numa vertente da prosa brasileira que busca “reescrever o passado da nação sob outro farol, iluminando a penumbra das situações individuais, ou histórico-sociais, que eram relegadas a segundo plano por um processo civilizatório excludente.”¹⁸

A questão indígena em *Maira*, bem observada por Silviano Santiago em 1984, pode ser revisitada vinte anos depois com o auxílio de dados então inexistentes, ganhando uma diferente dimensão com referência ao restante dos escritos de Darcy Ribeiro. Referimo-nos, por exemplo, à publicação, em 1995, de *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, o projeto mais antigo de Darcy Ribeiro como intérprete do Brasil. Este ensaio

¹⁷ SANTIAGO, Silviano. *Prosa literária atual no Brasil*. In Nas malhas da letra. Rio: Rocco, 2000. p.41.

¹⁸ *Ibidem*. p. 42.

antropológico-explicativo, segundo o próprio Ribeiro, começou a ser projetado ainda em meados dos anos 50, a partir de pesquisas dirigidas pelo antropólogo no CBPE (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais), órgão do então Ministério da Educação, sendo interrompido nesse mesmo período. Foi retomado assim que Ribeiro chegou ao seu primeiro exílio no Uruguai, dias após ser deposto do cargo de Ministro-Chefe da Casa Civil do governo João Goulart em 1964. Em todas as duas ocasiões, a preparação do livro foi interrompida. Há ainda dados biográficos significativos, como por exemplo, a curta expectativa de vida (de no máximo cinco anos) dada a Darcy Ribeiro após ser submetido a uma pulmonotomia¹⁹ que o livrou de um tumor no pulmão esquerdo em dezembro de 1974. Tão significativa quanto essa experiência foi a inesperada sobrevivência de 21 anos que teve o antropólogo e, conseqüentemente, a sua produção escrita desse período.

Retomando a questão da minoria histórica indígena em *Maíra*, podemos observá-la em um amplo grupo de escritos de Darcy Ribeiro. Interessam-nos, sobretudo, trechos do romance *Maíra* e do ensaio *O Povo Brasileiro*, assim como algumas passagens do romance *Utopia Selvagem*. Agrupamos o referido conjunto de trechos selecionados em torno do pressuposto do conceito de *transfiguração étnica* que se ocupa com as razões da morte de um povo.

As relações estabelecidas entre os textos por nossa leitura contam com o auxílio, enquanto nomenclatura, de algumas noções derivadas do conceito de *transtextualidade* de Gérard Genette, como as de *intertextualidade* e *paratextualidade*. Para Genette, *transtextualidade* é “tudo o que coloca [um texto] em relação, manifesta ou secreta, com outros textos”²⁰. A *intertextualidade* é definida por ele como “uma relação de co-

¹⁹ Ablação do pulmão. No caso de DR, consistiu na ablação total do pulmão esquerdo.

²⁰ “(...) “tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d’autres textes”. GENETTE. Gérard. *Palimpsestes*, Editions du Seuil, 1982 (p. 7). Tradução de Carla Bernardo.

presença entre dois ou mais textos”; “pela presença efetiva de um texto em outro”²¹. Dentre os exemplos de *intertextualidade*, a forma mais explícita e literal seria a da *citação* (com ou sem referências precisas); as menos explícitas e canônicas, o *plágio*; e, finalmente, a forma menos explícita e literal seria a da *alusão*.

Um *paratexto*, por sua vez, é “o que possibilita a um texto tornar-se um livro e ser oferecido como tal a seus leitores e, de forma mais geral, ao público.”²² Compreende os artifícios liminares e as convenções, dentro do livro (*peritextos*) ou fora dele (*epitextos*), que fazem a mediação entre o livro e o leitor. Para Genette, o paratexto é mais que um limite estanque, ele se constitui numa zona fronteira, um “limiar”, ou *seuils*, como aponta o próprio termo francês que nomeia o seu livro. Como afirma Philippe Lejeune, citado pelo próprio Genette, o paratexto “é uma franja do texto impresso que na realidade comanda toda a leitura do texto”²³. São exemplos de *peritextos*: o nome do autor, o título, o prefácio, as ilustrações etc., localizadas em torno do “texto”, mas ainda “dentro” do volume. Os *epitextos*, por sua vez, são “todas as mensagens que se situam, ao menos em sua origem, no exterior do livro: geralmente em um suporte mediático (entrevistas, conversas), ou na intimidade de uma comunicação privada (correspondências, diários e outras)”²⁴.

As noções acima referidas serão úteis, sobretudo, quando trabalhadas em conformidade com o questionamento feito por Michel Foucault sobre o “livro” enquanto *unidade do discurso*: “a unidade material do volume não será uma unidade fraca, acessória, em relação à unidade discursiva a que ela deu apoio? Mas essa unidade discursiva, por sua

²¹ “une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes” (...); “par la présence effective d’un texte dans un autre”. GENETTE, *Op. Cit.* 1982, p.8. Tradução de Carla Bernardo.

²² “(...) the paratext is what enables a text to become a book and to be offered as such to its readers and, more generally, to the public”. GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987 p.1. Tradução nossa.

²³ “a fringe of the printed text which in reality controls one’s whole reading of the text”. *Idem. Ibidem* p.2. Tradução nossa.

²⁴ “all those messages that, at least originally, are located outside the book, generally with the help of the media (interviews, conversations) or undercover of private communications (letters, diaries, and others). *Id. Ibid.* p.5. Tradução nossa.

vez, será homogênea e uniformemente aplicável?”²⁵. Num trecho adiante, o próprio Foucault sugere a resposta:

É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso a um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede.²⁶

A partir de trechos do romance *Maíra*, exploraremos algumas das “remissões” a outros livros ou outros textos, tanto de Darcy Ribeiro quanto de outros, que podem ser lidas em conformidade com o tópico por nós selecionado.

Maíra foi lançado em 1976, após duas tentativas e dois abandonos na segunda metade dos anos 60. Em meados dessa década, Darcy Ribeiro se afasta da escrita do seu livro sobre o povo brasileiro, que só viria a ser publicado trinta anos depois. Na terceira e última vez que retomou *Maíra* em 1975, Darcy Ribeiro, já no Brasil, recuperava-se de uma cirurgia delicada, já aludida. Assim que se viu em condições de escrever novamente, retomou o romance, que em menos de um ano estava sendo publicado.

Em 1996, Darcy Ribeiro redige uma “Introdução” para a edição comemorativa dos vinte anos do seu primeiro romance, e nela afirma que “o tema verdadeiro de *Maíra* era a morte de Deus, que morria porque o mundo mairum estava condenado, não tinha salvação”²⁷. A inclusão desse *paratexto* autógrafa no volume do romance *Maíra* passa a ter uma grande significação para a maneira como se lê e se pensa seu texto ficcional no conjunto da sua produção.

²⁵ FOUCAULT. *Op. Cit.* p. 26.

²⁶ FOUCAULT. *Op. Cit.* p. 26.

²⁷ RIBEIRO, Darcy. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. (Edição especial comemorativa de vinte anos da obra) Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 22.

A julgar pelo procedimento de exposição e discussão do processo de construção do romance e a semelhança na inclusão comentada de dados biográficos e etnográficos, podemos comparar essa introdução tardia com o capítulo metalingüístico e autobiográfico “Egosum”, de *Maíra*. A “Introdução” assim compreendida, seria um capítulo temporão acrescentado ao romance e que complementaria, vinte anos depois, o balanço iniciado em “Egosum”.

É necessário atentar para a “posição temporal” do aparecimento desse paratexto intitulado “Introdução”, que traz consigo a afirmação sobre o tema do romance *Maíra*. Ao falar sobre “situação prefacial de comunicação”, Genette enumera três “momentos típicos” de aparição do prefácio no corpo do livro: o momento do prefácio original, o do prefácio posterior, e o momento de aparição do prefácio tardio²⁸. Neste último tipo podemos incluir a “Introdução” de *Maíra*, pois o prefácio tardio

(...) é geralmente o lugar para uma consideração mais madura, que tem freqüentemente um tom testamental ou, como diria Musil, *prepóstumo*: um último exame no seu próprio trabalho por um autor que talvez não terá chance futura de retornar a ele.²⁹

Darcy Ribeiro veio a falecer no ano seguinte à publicação comemorativa de *Maíra*, aos 74 anos, no dia 17 de Fevereiro de 1997.

A leitura da edição de *Maíra* provida da “Introdução” pode distinguir-se sensivelmente da leitura de outra edição anterior que não a possui. O tardio *paratexto*

²⁸ Cf. GENETTE. *Op. Cit.* p. 161. Genette esclarece que emprega a palavra “prefácio” apenas em razão deste ser o termo mais utilizado na língua francesa. O crítico disponibiliza uma extensa lista de sinônimos, na qual o primeiro termo sugerido é “introdução”.

²⁹ “are generally the place for a more “mellow” consideration, which often has some testamentary or, as Musil said, pre-posthumous accent: one last “examination” of his work by an author who will perhaps have no further chance to return to it”. *Id. Ibid.* p. 175. Tradução nossa.

introdutório comunica ao leitor dados antes não disponíveis mas, sobretudo àquele que os lê paralelamente a seus textos científicos, ele irá induzir o estabelecimento de vínculos significativos com outros textos de sua produção. A afirmação sobre o tema de *Máira* naquele novo espaço criado no texto do romance, por exemplo, encontra eco em outro lugar, no texto antropológico lançado em 1995: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*.

Quando Darcy Ribeiro afirma ser o tema de *Máira* “a morte de Deus, que morria porque o mundo mairum estava condenado”, estimula o analista de sua obra a construir uma relação intertextual com dois trechos do ensaio antropológico. O trecho inicial, na página 42, onde se lê:

Os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo. Seriam gente do deus sol, o criador – Máira – , que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. Não havia como interpretar seus desígnios, tanto podiam ser ferozes como pacíficos, espoliadores ou doadores. (OPB, p. 42).

E o outro trecho do mesmo *O Povo Brasileiro*, onde completa:

Pouco mais tarde, essa visão idílica se dissipa. Nos anos seguintes, se anula e reverte-se no seu contrário: os índios começavam a ver a hecatombe que caíra sobre eles. Máira, seu deus, estaria morto? Como explicar que seu povo predileto sofresse tamanhas provações? Tão espantosas e terríveis eram elas, que para muitos índios melhor fora morrer do que viver. (OPB, p. 43).

Se levarmos em conta o aspecto cronológico do aparecimento dos três trechos - o fato de a veiculação do texto científico anteceder em um ano ao da introdução do romance - pode-se dizer que o trecho de *Máira* sumaria os dois trechos de *O povo brasileiro*.

Dentro da mesma atmosfera testamental que envolveu a realização de *O povo brasileiro* e a introdução tardia de *Maíra*, encontra-se um texto divulgado à época da publicação do referido ensaio. Trata-se de um documentário veiculado pela TV Cultura de São Paulo, em 1995, e comentado pelo próprio Darcy Ribeiro, no qual ele apresenta reflexões contidas em seu livro *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Esta produção televisiva constitui-se num *epitexto autoral*, um elemento paratextual localizado fora do volume do livro, mas em torno dele num espaço físico e social virtualmente ilimitados³⁰. Há uma passagem do documentário que reitera as idéias expostas na introdução de *Maíra* e no ensaio antropológico, conferindo-lhes um aspecto de narrativa:

Imagine a seguinte situação: uns mil índios colocados na praia e chamando outros: “venham ver, venham ver, tem um trem nunca visto”... E achavam que viam barcas de Deus, aqueles navios enormes com as velas enfiadas... “O que é aquilo que vem?” Eles olhavam encantados com aqueles barcos de Deus, do deus Maíra chegando pelo mar grosso. Quando chegaram mais perto, se horrorizaram. Deus mandou para cá seus demônios, só pode ser.³¹

Podemos em nossa leitura adicionar a esse agrupamento de trechos um elemento paratextual de *Maíra* presente desde a sua primeira edição. Trata-se da ilustração de abertura do romance que, como todas as ilustrações do livro, foi encomendada ao prestigiado artista plástico Poty Lazarotto, conhecido, dentre outros trabalhos, pelas ilustrações dos livros do escritor João Guimarães Rosa. Com relação ao trabalho de ilustração de Poty em *Maíra*, destaca-se o significativo apreço explicitado pelo escritor Darcy Ribeiro ao trabalho do artista plástico e também o *status* que confere às gravuras inseridas no livro, o que está expresso em

³⁰ Cf. GENETTE. *Op. Cit.* 1997, p.344.

³¹ O POVO BRASILEIRO (documentário). Realização: TV Cultura. Roteiro e direção: Regina M. Ferreira. Comentários: Darcy Ribeiro. São Paulo: TV Cultura, 1995. 1 videocassete (60 min) VHS, son., color. Transcrição a partir do *script* disponível no sítio da Internet <http://www.tvcultura.com.br/aloescola/estudosbrasileiros/povobrasileiro/index.htm>. Acesso: 30-Abril-2004.

uma das primeiras páginas do romance nestas palavras: “Este livro explica as gravuras de Poty que o iluminam: poti~, Poty”.

Num artigo intitulado *O paratexto-pretexoto de Grande Sertão Veredas: pseudo-regionalismo e metaliteratura*³², Marcelo Marinho afirma que uma interpretação que pode “orientar uma série de novas perspectivas de leitura para esse romance plurissignificante” é a que considera como objeto da literatura roseana o processo de formação de palavras. Isso é evidenciado em seu artigo através da análise das ilustrações que o escritor João Guimarães Rosa encomendou ao artista plástico Poty Lazzarotto para as orelhas da segunda edição do romance *Grande Sertão: Veredas* pela Livraria José Olympio Editora em 1958.

Marinho demonstra como avultam nesse romance diversos símbolos sertanejos como vacas, cavalos e palmeiras por entre letras emolduradas e elementos enigmáticos como a *lemniscata* (∞) ou o *aleph* (\forall), que sugerem diversas formas de leitura não só para o conjunto da ilustração em si, como também “para o romance representado pelo desenho e encerrado igualmente por uma lemniscata”.

O exemplo acima destacado é pertinente para o presente estudo, pois, de maneira semelhante, busca empreender uma interpretação que privilegie aspectos e acontecimentos pouco enfatizados na produção de Darcy Ribeiro, levando em conta, entre outros aspectos, a sua oferta paratextual e intertextual.

A primeira folha do livro *Maira* contém uma gravura que abre o texto do romance (ver Figura 1). Na ilustração há uma figura que se assemelha, em seu formato, a um peixe ou embarcação. Essa figura, por sua vez, tem um correspondente em “miniatura”, possuindo adornos similares que se mostram incompletos nas formas geométricas que expõem. Ambas as figuras têm, em todas as suas quatro extremidades, uma linha que as perpassa e interliga; a

³² MARINHO, Marcelo. *O paratexto-pretexoto de Grande Sertão Veredas: pseudo-regionalismo e metaliteratura*. Associação Internacional de Lusitanistas na Internet, AIL. Em: http://www.geocities.com/ail_br/oparatextopretexotodegrandesertao.htm. Último acesso: 30-Abril-2004.

linha é segura pela mão de um homem emaranhando-se nele. A figura humana é um triplo indefinido: há três imagens superpostas de um homem, cada uma numa posição diferente, dando a idéia de um movimento descendente. Há visivelmente duas pernas e três cabeças, mas os troncos são indefiníveis, o que reforça a idéia de movimento. Há adornos semelhantes nas três cabeças e nas duas pernas. Por fim, há a assinatura do artista *Poty* na base da ilustração.

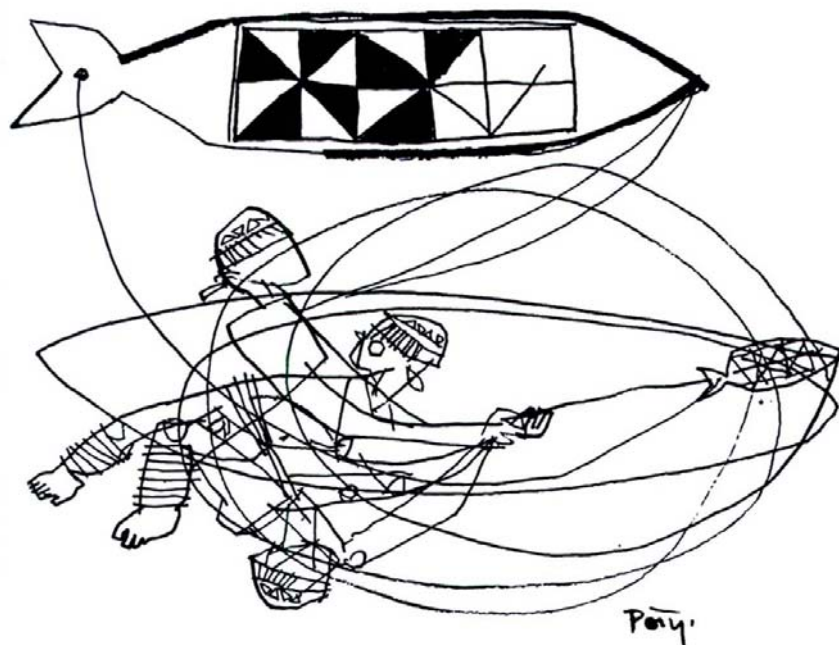


Figura 1

Gérard Genette, a respeito das possibilidades de existência do valor paratextual, afirma que

(...) o *paratexto* consiste num texto: ainda que não seja “o” texto, é de qualquer forma “um” texto. Mas devemos estar atentos para o valor

paratextual que pode estar vestido em outros tipos de manifestação: estas podem ser icônicas (ilustrações), materiais (...) ou simplesmente factuais.³³

Tendo em vista esta argumentação, a ilustração de Poty para a abertura do romance *Maira* deve ser considerada em seu valor prefacial, pelo lugar estratégico que ocupa na organização do volume do livro e pelo texto que traz inscrito em sua representação. A nota dedicatória do autor endereçada ao artista plástico (também um *paratexto*) constitui-se, por si só, em um reforço para o reconhecimento do valor textual das gravuras: “Este livro explica as gravuras de Poty que o iluminam”.

A ilustração de Poty em questão oferece dois elementos bastante visíveis: a figura do homem e a figura da embarcação. O homem é representado com adornos típicos dos índios habitantes da costa brasileira do início do século XVI retratados na *Carta de Pero Vaz de Caminha*.

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobrepente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma espécie de cabeleira de penas de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera (mas não o era), de maneira que a cabeleira ficava mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia míngua mais lavagem para a levantar.³⁴

O segundo elemento, a embarcação, traz o desenho de duas figuras complementares, uma em branco e a outra em preto. São figuras de quatro pontas que se

³³ “the paratext is itself a text: if it is still not *the* text, it is already *some* text. But we must at least bear in mind the paratextual value that may be vested in other types of manifestation: these may be iconic (illustrations), material (...) or purely factual”. GENETTE. *Op. Cit.* 1997, p. 7. Tradução nossa.

³⁴ CORTESÃO, Jaime. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Portugalia, 1967, p. 221. *Apud* RIBEIRO, Darcy. MOREIRA NETO, Carlos de A. (org.), *A fundação do Brasil: Testemunhos, 1500-1700*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 84.

alargam nas suas extremidades, de maneira semelhante à cruz de Malta estampada nas velas das naus portuguesas, que é também uma figura de quatro braços iguais com as extremidades alargadas. A figura da embarcação pequena, correspondente menor da outra, traz o que seria apenas o esboço dos mesmos desenhos. Como vimos, a figura do homem está unida às figuras das embarcações através de uma linha que passa por sua mão e se emaranha nele. A imagem humana transfigura-se num triplo indefinido com duas pernas e três cabeças.

Os elementos representados na ilustração de Poty para a abertura da edição original de *Maíra*, em 1976, estão em correlação com elementos dos trechos selecionados. No texto do documentário televisivo sobre *O povo brasileiro* nos defrontamos com os termos “barcas de Deus”, “navios enormes com as velas enfurnadas”, “barcos de Deus, do deus Maíra chegando pelo mar grosso”. Nos dois trechos de *O povo brasileiro*, podemos ler : “Seriam gente do deus sol, o criador – Maíra”, “sobre as ondas do mar grosso”. E com relação à reação dos índios, no ensaio antropológico, encontramos: “Os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso (...)”; “Não havia como interpretar seus desígnios(...)”; “os índios começavam a ver a hecatombe que caíra sobre eles. Maíra, seu deus, estaria morto?”, “para muitos melhor fora morrer do que viver”. Quanto ao documentário, lemos: “O que é aquilo que vem? Eles olhavam encantados(...)”, “Quando chegaram mais perto, se horrorizaram”. Enquanto que na “Introdução”, como já tivemos a oportunidade de ver, a afirmação que sumaria os textos anteriores a ela relacionados pode ser lida nos seguintes termos: “o tema verdadeiro de *Maíra* era a morte de Deus, que morria porque o mundo mairum estava condenado, não tinha salvação”.

A partir do apoio proporcionado pela conjugação desses trechos de Darcy Ribeiro, poderíamos afirmar que o *texto* inscrito na ilustração de abertura de *Maíra*, o mais antigo de todos, pode ser lido como a dramatização da experiência indígena entre duas realidades: a realidade segundo sua concepção mítica e a dura realidade que se impôs com a presença do

europeu. Para os povos nativos que habitavam a costa americana do Atlântico Sul em 1500, não havia como explicar o rápido definhamento e o desaparecimento de aldeias inteiras de povos para os quais “(...) a vida era dádiva de deuses bons, que lhes doaram esplêndidos corpos, bons de andar, de correr, de nadar, de dançar, de lutar.” (OPB, p. 45). Assim como não há explicação que amenize a desolada constatação do personagem Isaiás-Avá de *Maira*, índio catequizado de um povo contatado em pleno século XX, de que “todos estão definhando. Eles não, nós, todos nós, eu também: reconheço.”(MAI, p. 302).

Para os homens que chegavam nos “barcos de Deus” provenientes da Europa no início de século XVI, os homens que aqui já estavam eram apenas mais uma das criações do seu deus cristão ocidental, que há muito já vaticinara a futura missão desse povo navegante, como indicam as palavras do escrivão Pero Vaz de Caminha, em 1500: “E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.”³⁵

Os barcos de Deus trazem a morte de *Maira*. Os barcos que vinham “sobre as ondas do mar grosso” e que trariam ainda mais dádivas daquele generoso deus, traziam na realidade o que era a salvação para outros povos nunca vistos: gente cumprindo os desígnios de um outro deus.

Ínvios povos presentes

Em suas pesquisas de campo, Darcy Ribeiro estudou a trajetória de povos indígenas que sobreviveram aos primeiros contatos com o branco europeu na costa americana do Atlântico Sul, em especial as tribos do povo Tupinambá que migraram para o interior do território nas primeiras décadas do século XVI.

³⁵ CORTESÃO, Jaime. *Op. Cit.* p. 256

Darcy Ribeiro realizou duas expedições às aldeias dos índios Urubus-Kaapor, no interior do Estado do Maranhão, entre 1949 e 1951. Os levantamentos que realiza neste período têm um objetivo definido:

Revi as informações disponíveis sobre todos os povos indígenas do tronco tupi que ainda viviam isolados, conservando sua cultura original. O que procurava, de fato, eram descendentes dos velhos Tupinambá, que ocupavam quase toda a costa brasileira há quinhentos anos. (...) Nosso objetivo era estudar aqueles povos pela observação direta nos descendentes deles. Os Urubus saltaram logo como a melhor oferta. Têm apenas vinte anos [em 1949] de convívio com a civilização, parece que ainda são numerosos.³⁶

O estudo dos Urubus-Kaapor foi reforçado por análises lingüísticas, supervisionadas pelo francês Max Boudin, que atestaram que esses índios falam um dialeto tupi. Também partindo de uma farta documentação sobre os Tupinambá, de todos os povos o mais bem documentado desde os primeiros cronistas do século XVI até antropólogos como Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro pretendeu “reconstituir o modo de ser e de viver dos índios do tronco tupinambá tal como existem”. (DI, p. 18).

Ao final da expedição ele confirma:

Esses meus Kaapor são é Tupinambá tardios. Tupinambá de quinhentos anos depois, mudados radicalmente no tempo, como nós mesmos mudamos. Até mais na sua resistência e luta para sobreviverem debaixo da dominação branca e de sua perseguição implacável Brasil adentro. (DI, p. 600).

Nos *Diários Índios*, além do pressuposto da *transfiguração* dos povos, exposto e exemplificado na afirmação acima, outros elementos resultantes da pesquisa de campo de

³⁶ RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 17-18.

Darcy Ribeiro podem ser identificados nos seus textos ficcionais. O mesmo pode ser feito quando conjugamos a leitura de *Maira* e *Utopia Selvagem* com a de *Os índios e a civilização*, de 1970, que é composto de dados colhidos na mesma época em que foram escritas as cartas dos *Diários Índios*.

Darcy Ribeiro recompõe diversos materiais inventariados e os mescla com outros tantos dados, compondo, a partir disso, uma base com a qual produz tanto os seus textos científicos quanto os ficcionais. Um exemplo disso é o ambíguo personagem Isaías-Avá de *Maira* em seu retorno à aldeia mairum, depois de quarenta anos. Um dilema o consome há anos: ser padre ou voltar a viver em sua aldeia como índio?

No já referido capítulo metalingüístico Egosum, de *Maira*, o metanarrador comenta:

O importante aqui, agora, é lembrar como cheguei a ver o Avá que era bororo e se chamava Tiago. Assim o conheci. Vi-o uma vez, emplumando os ossinhos da filha morta de bexiga. Estava muito consolado, declinando, no compasso certo, uma ladainha em latim. (MAI, p. 204).

Esse comentário do metanarrador no romance ganha destacada importância para compreendermos a combinação de dados feita por Darcy Ribeiro na montagem do personagem Isaías-Avá, ao sabermos que a história do “Avá” bororo de nome Tiago a quem o metanarrador se refere, consta como um dos casos de “marginalidade cultural” (Cf. OIC, p. 448-449) citados por Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização*. Ribeiro conta que Tiago Marques Aipobureu foi retirado da tribo aos doze anos por uma missão salesiana, indo estudar em Cuiabá por três anos. De lá seguiu para a Europa e depois de dois anos pediu para voltar. Ao regressar e fracassar em todas as tentativas de trabalho pela missão, ele entrou em conflito com os padres e decidiu morar numa aldeia de seu povo. Na aldeia, fracassos semelhantes abateram o índio Tiago que, inapto para os afazeres indígenas, visto que tinha sido orientado

para a vida civilizada, não conseguiu levar a vida de caçador bororo. Em consequência disso, foi abandonado pela sua mulher e pelos filhos (Cf. OIC, p. 449).

Em *Maira*, Avá é levado para o seminário ainda menino, onde recebe o nome de batismo Isaías. Em seguida parte para Roma, na Itália, de onde só volta quatro décadas depois. Antes de retornar à sua aldeia mairum, na selva amazônica, Isaías-Avá rompe com a Igreja e com os seus votos. Ele é esperado na aldeia para assumir o lugar que lhe é destinado pela tradição como o novo *tuxaua* (chefe tribal) e trazer as novidades do mundo dos *caráibas*. Depois de sua chegada, a expectativa da aldeia se frustra porque Isaías-Avá além de não corresponder ao que era esperado, também não assume a condição de *tuxaua*.

É importante notar algumas manipulações que sofre a história de Tiago Kegum Aipobureu na construção do personagem Isaías-Avá. O personagem de *Maira* é batizado com o nome do profeta do Antigo Testamento conhecido pela fidelidade à missão, determinada por Deus, de expressar a mensagem divina de julgamento e conversão dos judeus. Avá torna-se Isaías, com grande esperança de seu confessor e guia, Padre Ceschiatti, “para servir onde for útil à propagação da fé.”(MAI, p. 42). O tempo de permanência no seminário, que na história de Tiago Aipobureu é de mais ou menos cinco anos, é aumentado na história de Isaías-Avá para quarenta anos. O longo período de exposição de Isaías-Avá às práticas missionárias poderia significar a garantia de sua conversão inabalável, mas, ao invés disso, o personagem abandona sumariamente o seminário após os quarenta anos de preparação para ser padre. Tal questionamento da eficácia da prática missionária, enquanto fator de assimilação dos povos indígenas à civilização, é reforçada em outras passagens de Darcy Ribeiro como, por exemplo, num trecho de *O povo brasileiro*, quando afirma que

Povos há, como os Bororo, por exemplo, com mais de um século e meio de vida catequética, que permanecem Bororo, pouco alterados pela ação

missionária; ou os Guarani, com mais de quatro séculos de contato e dominação. (OPB, p. 146).

Isaías-Avá, assim como Tiago Aipobureu, vive o drama trazido pela catequização, o de estar “entre dois mundos que o atraem e o repelem”(OIC, p. 449).

Podemos identificar na trajetória do personagem Isaías-Avá um certo número de alusões à figura do profeta bíblico Isaías do Antigo Testamento, à história de sua morte e ao seu dom de profetizar. Por exemplo, a já aludida escolha do nome Isaías para nome de batismo do índio Avá e o fato deste índio ser um seminarista. Isaías é o nome do primeiro dos quatro profetas maiores do Velho Testamento e significa : “O Senhor é a Salvação”³⁷. É o profeta mais citado na Bíblia. Outro dado seria o paralelismo entre a história da morte do profeta bíblico e o drama vivido por Isaías-Avá, dividido fatalmente entre dois mundos: o “civilizado” e o mairum. Ou, como prefere Ercília Macedo-Eckel, “serrado ao meio: metade índio, metade civilizado”³⁸. Segundo a tradição bíblica, o rei de Judá, Manassés (693 e 639 a. C.), serrou Isaías em dois, provocando-lhe uma morte que o transformou em mártir³⁹.

Um outro exemplo de alusão ao profeta bíblico pode ser encontrado também nas palavras da intrigada personagem Alma:

Todos aqui estão atentos para ele, assistindo não sei o que. Para os mairuns, Isaías está cumprindo alguma sina misteriosa que ignoro. O que entendo é que todos acham que, através dele, se cumpriria um não sei o quê, se não fosse outro não sei o quê. (...) Veio para testemunhar aquilo, testemunhar, quem sabe o quê? Talvez seja o apóstolo novo que testemunhará com certeza absolutamente certa e inegável – e com todas as conseqüências terríveis disso – que Deus existe mesmo ou, pelo menos, quer existir. (MAI, p. 316).

³⁷ BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Barsa para a Família Católica, 1966. *Dicionário prático*. p. 137.

³⁸ MACEDO-ECKEL, Ercília. *Maíra: reescrita e dessacralização do mito*. Gioás: UBE. 2000. p. 38.

³⁹ BÍBLIA SAGRADA. p. 137.

O texto bíblico afirma que “profeta é aquele que fala em nome de Deus tanto quando se refere a coisas passadas como presentes ou futuras”.⁴⁰ O Isaías bíblico, quando tocado pela visão de Javé (Deus) no templo, tornou-se um “homem de Deus” por excelência, profetizando de 734 a 668 a. C. em Jerusalém.

O Capítulo IV do *Livro de Isaías*, na Bíblia, trata dos incidentes ligados ao convite que lhe fez Deus para que dedicasse a vida à pregação da Sua palavra a seus compatriotas sobre a gravidade da quebra da Aliança feita com Ele ⁴¹. É importante notar que, em *Maira*, Isaías-Avá quebra o pacto com o sacerdócio, quebrando a Aliança com Deus e a Santa Igreja ao desistir de ser padre e “voltar” a ser índio.

A alusão mais explícita à figura do profeta bíblico Isaías em *Maira* é observada no capítulo Egosum, da seção *Homília*:

Minas, aquela, há ainda ó Carlos e haverá, enquanto eu houver. É um território da memória que vou recuperar, se o tempo der. Ali luzem, eu vi, barrocos profetas vociferantes. Entre eles um me fala sem pausa nem termo. É o da boca queimada pela palavra de Deus: Isaías. (MAI, p. 213).

Essas alusões ao Isaías bíblico no romance *Maira* reforçam a leitura da construção do personagem Isaías-Avá como um questionamento da prática missionária de catequese e a conseqüente assimilação dos povos indígenas. Elas também estimulam a relação dessa leitura com as interpretações de uma das profecias de Isaías do Velho Testamento e algumas falas do personagem Isaías-Avá sobre o discurso assimilacionista.

Marilena Chauí afirma em seu livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* que

O Brasil, achamento português, entra na história pela porta providencial, que tenderá a ser a versão da classe dominante, segundo a qual nossa história já

⁴⁰ BÍBLIA SAGRADA. p. 576.

⁴¹ *Ibidem*. Ex. 19:5, p. 683; Is. I: 5, I:7, p. 576.

estava escrita, faltando apenas o agente que deverá concretizá-la ou completá-la no tempo.⁴²

A “porta providencial” de que fala Chauí refere-se à perspectiva defendida pelo padre jesuíta Antonio Vieira (1608-1697), segundo a qual, através da interpretação das profecias de Isaías e Daniel, do Antigo Testamento da Bíblia, se cumpriria aquilo que já estava escrito: a consolidação do Quinto Império do Mundo realizado por Portugal.

Como aponta Chauí, uma das profecias de Isaías que Antonio Vieira interpreta em seu livro *História do Futuro ou Do Quinto Império do Mundo* de maneira a confirmar os desígnios da Providência para com Portugal, encontra-se na Bíblia, no *Livro de Isaías* :

Quem são estes que vêm deslizando como nuvens, como pombas de volta aos pombais?⁴³

Porque as ilhas me estão esperando, e as naus do mar desde o princípio para eu trazer de longe os teus filhos; com eles a sua prata, e o seu ouro para ser consagrado ao nome do Senhor teu Deus, e ao Santo de Israel que te glorificou.⁴⁴

Já a interpretação do padre Antonio Vieira, em sua *História do Futuro. Do Quinto Império do Mundo*, explica que:

(...) as nuvens que voam a estas terras para as fertilizar são os portugueses pregadores do Evangelho, levados ao vento como nuvens; e chamam-se também pombas porque levam estas nuvens a água do batismo sobre que desceu o Espírito Santo em figura de pomba.⁴⁵

⁴² CHAÚÍ, Marilena. *Op. Cit.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 78.

⁴³ BÍBLIA SAGRADA. *Isaías* 60:8. p. 611.

⁴⁴ *Ibidem.* *Isaías* 60:9. p. 611.

⁴⁵ VIEIRA, Pe. Antonio Vieira. *História do Futuro. Do Quinto Império do Mundo*. Apud CHAÚÍ, 2000, *Op. Cit.* p. 76-77.

Nesta interpretação do Padre Antonio Vieira da profecia de Isaías, a exemplo de outros discursos como as crônicas sobre o “achamento” do Brasil produzidas no Século XVI, encontra-se a idéia da passividade dos povos indígenas nativos em relação à presença e à ação dos europeus, e também a da predisposição inata do nativo a uma pacífica integração dele à sociedade civilizada. A difundida noção da assimilação indígena reforça o etnocentrismo da sociedade civilizada, ao ignorar ou negar a possibilidade de continuação de outras entidades culturais.

De maneira semelhante à observação sobre a morte dos povos, já destacada, o questionamento do discurso assimilacionista pode ser identificado em um grupo variado de trechos, a começar pelos de Isaías-Avá, em *Maira*. Apesar da sua precária condição de ser “dividido entre dois mundos” pela aculturação que lhe impôs a prática missionária da catequese, Isaías-Avá, assim como o profeta bíblico “serrado ao meio”, consegue proferir palavras de salvação para o seu povo:

No futuro, não sei quando, algum dia, aqueles entre nós, os inviáveis, que sobreviverem, terão sua oportunidade. Para quê? Também não sei. Mas sinto que é um desígnio de Deus. É Ele quem manda que sejamos e permaneçamos nós mesmos. (MAI, p. 44).

Afinal, tudo está claro. Na verdade apenas representei e ainda represento aqui um papel, segundo aprendi. Não sou, nunca fui nem serei jamais Isaías. A única palavra de Deus que sairá de mim, queimando a minha boca, é que eu sou Avá, o tuxauarã, e que só me devo a minha gente Jaguar da minha nação Mairum. (MAI, p. 45).

Outras palavras de Isaías-Avá em um outro trecho de *Maira* não só ratificam o seu discurso anterior como encontram eco em outras passagens posteriores de Darcy Ribeiro: “Nosso dever, nossa sina, não sei, é resistir, como resistem os judeus, os ciganos, os bascos e tantos mais. Todos inviáveis, mas presentes.” (MAI, p. 44).

Seis anos depois de *Maira*, em 1982, no terceiro romance de Ribeiro, *Utopia Selvagem: saudades da inocência perdida, uma fábula*, encontramos duas falas do

personagem Pitum em uma estreita relação intertextual tanto com o trecho anterior de *Maira*, quanto com um segmento do ensaio *O povo brasileiro*: “Cada nova geração de índios – como de judeus ou ciganos – nasce índia e índia permanece no fundo do peito, vindo em nós, os outros, cristãos”; o que reforça mais adiante: “Os índios mesmo, que ficaram na maloca, apesar de tanta catequese, só sabem é ser índios. Índios atravessam os séculos. Índios vão entrar na futura civilização.”⁴⁶

Há um trecho de *O povo brasileiro* que fecha a relação intertextual quase que inteiramente literal dele com as passagens dos romances *Utopia Selvagem* e *Maira*:

A historieta clássica, tão querida dos historiadores, segundo a qual os índios foram amadurecendo para a civilização de forma que cada aldeia foi se convertendo em vila, é absolutamente inautêntica. O estudo que realizamos para a UNESCO, esperançosos de apresentar o Brasil como um país por excelência assimilacionista, demonstrou precisamente o contrário. **O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano ou o judeu.** Mais perseguição só os afunda mais convictamente dentro de si mesmos [grifo nosso]. (OPB, p. 145,146)

Podemos reconhecer uma relação de “co-presença” entre esses últimos trechos, a partir das idéias de resistência, permanência e irredutibilidade étnica. Como em *Maira*, onde se lê: “Nosso dever (...) é resistir, como resistem os judeus, os ciganos(...)”; “Todos inviáveis, mas presentes”. Ou como em *Utopia Selvagem*: “Cada nova geração de índios – como de judeus ou ciganos – nasce índia e índia permanece no fundo do peito(...)”; “Índios atravessam os séculos, índios vão entrar na futura civilização”; e finalmente em *O povo brasileiro*: “O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano ou o judeu”.

⁴⁶ RIBEIRO, Darcy. *Utopia Selvagem*: saudades da inocência perdida, uma fábula. Rio: Nova Fronteira. 1982. p. 121.

Tal relação nos incentiva a reconhecer o quanto estão presentes as preocupações teóricas antropológicas no exercício ficcional de Darcy Ribeiro, assim como a maneira com as quais elas são representadas em diferentes obras de diferentes épocas. No romance *Maira*, lançado durante o período da Ditadura Militar no Brasil em 1976, através da fala do personagem índio Isaías-Avá, assim como em outros no romance, é possível ler referências à desastrosa política indigenista do então governo militar. Em *Utopia Selvagem* de 1982, lançado num momento de abertura política no Brasil após 18 anos de regime ditatorial militar, percebemos, na voz do protagonista negro Pitum, as mesmas questões inseridas desta vez no universo de uma reflexão sobre a identidade brasileira, imprescindivelmente ligada à problemática indígena.

As relações acima, porém, fazem parte de um conjunto maior de ações de Darcy Ribeiro em favor da causa indígena. Nesse sentido, *Maira* pode ser entendido, por exemplo, como a continuação dos esforços iniciados pelo fundador do Museu do Índio do Rio de Janeiro em 1952, como um amplo painel que introduz o leitor na intimidade de costumes e mitologias indígenas, numa incursão singular e verossímil à sua intimidade de pessoas de carne e osso, com alegrias e dramas cotidianos como todo e qualquer ser humano.

Também em *Maira*, Ribeiro retoma o mesmo ímpeto denunciador e combativo presente em *Os Índios e a Civilização* de 1970, trabalhando mais ampla e livremente, com já podemos ver, a desarticulação de lugares-comuns como a idéia da pacífica assimilação dos povos indígenas pela sociedade nacional brasileira, através da crítica à prática da catequese.

O esforço de pesquisa empreendido pelo antropólogo Darcy Ribeiro em relação às etnias tribais busca entender como que algumas delas sobreviveram às compulsões a que estiveram sujeitas na sua relação com a expansão da sociedade nacional brasileira. Em suma, trata-se de aprender e apreender as condições e fatores que favorecem e asseguram a continuação da existência desses povos, procurando reproduzi-las e disseminá-las. Algo

verificável, por exemplo, na experiência bem sucedida dos irmãos Villas Bôas com o Parque Nacional do Xingu (projeto que contou com a já mencionada e decisiva colaboração de Darcy Ribeiro enquanto funcionário do SPI), realização que se constitui num dos principais fatores de incentivo à retomada de crescimento da população indígena no Brasil e também do aumento crescente do número de indivíduos auto-identificados como índios.

Através de suas ações como antropólogo de campo ou teórico, como professor universitário ou romancista, como ensaísta ou político, Darcy Ribeiro valeu-se dos meios que encontrou para lutar tanto pela sobrevivência e o bem-estar dos povos indígenas, quanto contra a desinformação e o preconceito da sociedade brasileira sobre eles.

Em seus *Estudos de Antropologia da Civilização*, em pelo menos dois de seus romances, nos seus ensaios e estudos, e em toda a sua produção discursiva dispersa em variados suportes mediáticos, podemos ler sempre sua preocupação em instruir a sociedade brasileira sobre os povos nativos do continente que vivem no seu território.

Para Ribeiro, junto ao combate a todas as formas de preconceito ao índio, sedimentadas na consciência brasileira, está a preocupação em estabelecer melhores relações entre a sociedade nacional e as entidades tribais. Relações que dispensem falsos ímpetus protecionistas anteriores e que garantam o espaço devido às entidades tribais, não só em termos de respeito aos territórios de seus povos, mas também de reconhecimento para as suas vozes.

O questionamento do discurso assimilacionista pode ser observado em todos os dois conjuntos de enunciados por nós reunidos a partir do conceito de *transfiguração étnica* de Darcy Ribeiro. Tanto no primeiro agrupamento feito em torno do pressuposto de *morte*, quanto no segundo, relacionado ao pressuposto de *transfiguração* dos povos.

A partir da leitura das diversas passagens de Ribeiro, destacamos a diferença que ele estabelece entre as noções de *desaparecimento*, *transfiguração* e *assimilação* dos povos indígenas.

De acordo com o antropólogo Roque de Barros Laraia, existem apenas três alternativas para o índio em seu contato inevitável com a sociedade nacional: a *extinção*, que significa o desaparecimento completo do povo indígena; a *integração*, que seria a participação do grupo tribal na sociedade nacional, com a adoção de alguns costumes e práticas tecnológicas, porém sem perder aspectos importantes de sua cultura, nem a sua identificação étnica; ou a *assimilação*, que significaria a incorporação do grupo tribal à sociedade nacional, com a perda quase total de sua peculiaridade cultural e de sua identificação étnica ⁴⁷.

A conceituação de Laraia se coaduna parcialmente com as idéias de Darcy Ribeiro, pois para este, ao invés da assimilação do índio, o que ocorre, no máximo, é a integração sócio-econômica de alguns indivíduos. Mesmo trabalhando por salário, produzindo mercadorias, os índios permanecem índios, identificando-se como tal e vivendo em suas comunidades. (Cf. OIC, p. 13).

As estimativas fornecidas pelo órgão governamental Fundação Nacional do Índio (FUNAI) confirmam que a população indígena no território brasileiro, que até a década de 70 tinha sido reduzida a 100 mil pessoas, conta atualmente com 345 mil índios, distribuídos entre 215 sociedades indígenas. Outras estimativas do mesmo órgão indicam que, além daqueles 345 mil, há ainda entre 100 e 190 mil índios vivendo fora das terras indígenas, inclusive em áreas urbanas. Há também indícios da existência de pelo menos 53 grupos tribais ainda não

⁴⁷ LARAIA, R. de Barros. *Apud* VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Da práxis à teoria: breves considerações sobre o pensamento dos irmãos Villas Bôas*. In *O Xingu dos Villas Bôas*. São Paulo: Agência Estado/Metalivros, 2002. p. 198.

contatados, assim como de grupos que têm ultimamente requerido o reconhecimento da sua condição indígena junto àquele órgão federal ⁴⁸.

É importante notar, segundo essas estimativas, que a população de índios recenseados que vivem fora de suas terras e em cidades abrange um número que equivale a cerca de quarenta por cento dos povos que vivem em suas sociedades tribais. A esses se juntam os grupos tribais que requerem do governo o reconhecimento de sua identificação como índios. Portanto, são indivíduos que são identificados ou se identificam como índios.

A partir desses números, percebemos que aproximadamente um terço da população indígena no território do Brasil enquadra-se no que Roque Laraia classifica de índio integrado, e no que Darcy Ribeiro prefere chamar de índio *transfigurado*, ou seja, um índio cujos modos de ser e viver foram transformados, mas que ainda mantém plenamente a sua identificação étnica.

A crença na progressiva assimilação dos povos indígenas pela sociedade nacional brasileira, entretanto, perde força frente ao número crescente da população indígena e ao significativo número de indivíduos que se identificam como índios. Movimentos como, por exemplo, a política de “emancipação compulsória” dos índios do Governo Geisel nos anos 70, alimentam o etnocentrismo da sociedade nacional, ao mesmo tempo em que contribuem para o esquecimento de toda a sorte de violências das quais os índios são vítimas ainda hoje.

A recuperação do crescimento demográfico das populações indígenas, a partir do início do início dos anos 80, era algo impensável até para a antropologia brasileira de meados dos anos 70, como podemos perceber nas palavras de Darcy Ribeiro:

De fato, ninguém esperava por esta mudança afortunada. Toda a antropologia brasileira e mundial repetia dados inequívocos que demonstravam como, a cada ano, diminuía o número de membros de cada

⁴⁸ Fonte: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), disponível em: <http://www.funai.gov.br>. Último acesso em 31-Maio-2004.

tribo conhecida. A morte parecia ser o destino fatal dos índios brasileiros e, de resto, dos demais povos chamados primitivos. De repente, começou a se ver a reversão desse quadro. (BCP, p. 110).

Interessa-nos a atuação de Darcy Ribeiro diante da postura da antropologia brasileira quando do seu retorno ao Brasil, em 1975, após 11 anos de exílio.

Na sua retomada da luta em favor dos interesses indígenas na segunda metade da década de 70, dois eventos inter-relacionados se destacam: o lançamento do romance *Maira* e uma entrevista concedida por Darcy Ribeiro à revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Começaremos pelo segundo.

Essa entrevista concedida a Edilson Martins e publicada sob o título de *Antropologia ou a Teoria do Bombardeio de Berlim*, em 1979, iria deflagrar publicamente um conflito até então velado de Darcy Ribeiro com os antropólogos da geração seguinte à sua.

A tônica da entrevista é a cobrança por uma atitude mais responsável da antropologia brasileira em face das condições precárias de existência dos povos indígenas. Num determinado trecho, Darcy Ribeiro deflagra: “um médico é alguém que deve se interessar pelo doente. Um antropólogo, cuja profissão é estudar povos, tem deveres éticos para com os povos que ele estuda”. Ele critica duramente a indiferença em relação ao índio por parte do antropólogo que, segundo ele, “tira do índio o que é necessário para fazer suas teses doutorais, para fazer sua carreirinha universitária, mas não quer saber do índio, senão para manipulá-lo em favor próprio.”⁴⁹

O ponto central da entrevista é um exemplo dado por Darcy Ribeiro no qual ele não só critica a antropologia praticada naquele período, como compõe um panorama da situação dos povos indígenas do Brasil na época:

⁴⁹ RIBEIRO, Darcy. In SILVEIRA, Ênio./et al. *Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim*. Revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio: Civilização Brasileira, 1979, p. 94.

O objetivismo cientificista é tão burro para com o índio, é com se alguém decidisse estudar em 1945, a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim. Em Berlim, em 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite, não havendo condição nenhuma de se estudar a forma nem a moral da família alemã. Debaixo daqueles bombardeios não havia instituição social, ou nenhuma moral, que se pudesse manter.

Os índios brasileiros estão vivendo como quem se encontra debaixo de um bombardeio. Bombardeio tremendo, de ameaças de toda a sorte...⁵⁰

Os debates públicos que se seguiram a essa entrevista foram marcantes para a antropologia brasileira contemporânea. Neles foram discutidos e combatidos pontos de vistas diferentes a respeito do papel que o intelectual, na pele do antropólogo, deveria representar naquele momento.

O outro acontecimento de destaque na atuação de Darcy Ribeiro é a publicação do romance *Maíra*, em 1976, que teria dado início ao conflito com os colegas antropólogos. De acordo com Mariza Corrêa,

(...) alguns anos antes da entrevista que concedeu a Edilson Martins, Darcy havia feito outra provocação aos antropólogos que, entretanto, não acusaram o golpe publicamente. No romance *Maíra* (...), Darcy regala-se dando a seus personagens nomes de antropólogos e políticos conhecidos.⁵¹

Dentre os nomes usados por Ribeiro nessa faceta *roman à clef* de *Maíra*, estão, por exemplo, o do antropólogo Roberto DaMatta e de sua esposa Celeste, com os quais Darcy Ribeiro compôs o nome do personagem Augusto da Matta Celeste, Diretor da FUNAI no romance. Note-se que Ribeiro utiliza os nomes do antropólogo DaMatta e de sua esposa para

⁵⁰ *Ibidem.* p. 95.

⁵¹ CORRÊA, Mariza. *Traficantes do excêntrico*. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos 60. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n 6, v. 3, p. 79-96, fev. 1988. *Apud* GUARDINI, Sandra. In AGUIAR, F. CHIAPPINI, L. São Paulo: Boitempo. 2000, p. 208-209.

compor o nome do diretor de um órgão federal que naquela época vivia o pior dos seus momentos, omissos e inoperantes frente à política indigenista do governo brasileiro. Esse dado é encontrado no capítulo de nome “Os Brabos” e tem a forma de um ofício, enviado no dia 19 de Abril de 1975, data em que se comemora o Dia do Índio.

Foi justamente Roberto DaMatta, diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro na época que, julgando-se o principal alvo das afirmações de Darcy Ribeiro a Edilson Martins, concede também uma entrevista à mesma revista, em caráter de réplica, buscando responder pontualmente a todas as colocações de Ribeiro.

No período que vai do seu regresso ao Brasil em 1975 ao final da década de 70, Darcy Ribeiro intensificou o questionamento do discurso assimilacionista, ao qual se seguiu uma dura crítica à postura omissa da antropologia brasileira perante as ameaças de extinção completa dos povos indígenas.

A partir da leitura dos enunciados de diversas proveniências e datas, inter-relacionados em torno dos pressupostos de *morte e transfiguração* dos povos indígenas, podemos ver encenados de maneira simultânea nos escritos de Darcy Ribeiro a problemática histórica e atual dos povos indígenas no território brasileiro.

A morte dos povos indígenas da costa americana do Atlântico Sul nas primeiras décadas do século XVI dialoga com a ameaça de extinção de povos em pleno século XX. Na ilustração de abertura, assim como na introdução tardia de *Maira*, em algumas passagens de *O povo brasileiro* e no documentário homônimo, paira a ameaça do desaparecimento do povo mairum.

O discurso de resistência étnica indígena em meados do século XX, dialoga com a interpretação de cunho assimilacionista das profecias do Isaías bíblico pelo padre jesuíta Antonio Vieira, feita no século XVII. Nas falas de Isaías-Avá em *Maira*, de Pitum em *Utopia*

Selvagem e em outros trechos de *O povo brasileiro*, o discurso da resistência indígena questiona veementemente o discurso assimilacionista.

Resistência e morte são, portanto, a partir dessa perspectiva, questões de todos os tempos, as alternativas que sempre se impõem aos povos indígenas em seus contatos com a sociedade civilizada, quando enfrentam os seus maiores desafios.

O deus Maíra só morre se o seu povo não tem mais condições de continuar. Mas, se há alguma maneira possível de seu povo continuar a existir, mesmo enfrentando grandes adversidades, os seus índios resistem.

A idéia da assimilação dos índios, como demonstram as estatísticas demográficas sobre as populações indígenas, torna-se cada vez mais desacreditada, mas, como propõe Darcy Ribeiro, trata-se de um diagnóstico e de uma construção discursiva que devem ser continuamente combatidas. O enfrentamento dos mundos é, antes de tudo, um enfrentamento de narrativas.

Os brasileiros e a ilha Brasil

(...) a mestiçagem que representou, certamente, notável elemento de fixação ao meio tropical não constituiu, na América portuguesa, fenômeno esporádico, mas, ao contrário, processo normal. Foi, em parte, graças a esse processo que eles puderam, sem esforço sobre-humano, construir uma pátria nova longe da sua

Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*

Um mapa-múndi que não inclua a Utopia não é digno de consulta, pois deixa de fora as terras à que a Humanidade está sempre aportando. E nelas aportando, sobe à gávea e, se divisa terras melhores, torna a içar velas. O progresso é a concretização das Utopias.

Oscar Wilde, *A alma do homem sob o socialismo*

A ninguendade

Paralelamente aos processos de *desaparecimento e transfiguração* dos povos indígenas na costa americana do Atlântico Sul, Darcy Ribeiro descreve um outro processo inseparável daqueles dois: a formação do povo brasileiro, segundo o pressuposto de *surgimento* dos povos em seu conceito antropológico de *transfiguração étnica*.

Ao estabelecer que as duas únicas alternativas dos povos indígenas em seus contatos com a sociedade civilizada são a *resistência étnica* ou a *morte*, Darcy Ribeiro descarta a idéia da assimilação gradativa desses povos pela sociedade nacional. Para ele, as aldeias indígenas não teriam dado lugar a vilas, mas teriam permanecido como núcleos indígenas autônomos o quanto puderam ou desaparecido com a morte de seus indivíduos.

Ribeiro afirma que a incorporação dos povos indígenas se fez apenas no plano biológico, o que resultou numa população de *mamelucos*, filhos do branco dominador com mulheres índias (Cf. OPB, p. 146). Esse procedimento do português, incentivado tanto pela falta de mulheres brancas⁵² quanto pelo costume indígena do “cunhadismo” - através do qual uma mulher índia era oferecida ao estranho que assim se tornava parente ou “cunhado”-, possibilitou ao estrangeiro mobilizar em seu favor a mão-de-obra espontânea de numerosos “parentes” na extração de pau-brasil e em outras empresas.

O *cunhadismo* teria sido a via responsável pela formação do que Darcy Ribeiro chama de *protocélula étnica neobrasileira*, ou seja, uma etnia “embrionária” já “diferenciada tanto da portuguesa quanto das indígenas”; “(...) multiplicada e difundida em vários núcleos.” (OPB, p. 270). Essas células, segundo ele, já existiam a partir de meados do século XVI com

⁵² Gilberto Freyre, em respeito ao assunto, refere-se a uma “circunstância da escassez, quando não da falta absoluta, de mulher branca”. Cf. FREYRE. *Casa-Grande & Senzala*. Vol. I. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio: Livraria José Olympio Editora, 8 ed., 1954. p. 217.

o surgimento dos primeiros engenhos de açúcar, quando ainda era utilizado o indígena como mão-de-obra escrava. Ribeiro chega a afirmar que “sem a prática do cunhadismo, era impraticável a criação do Brasil.”(OPB, p. 83). É importante notar que Darcy Ribeiro descreve a *protocélula neobrasileira*, como o próprio termo indica, como uma etnia incipiente mas diferenciada o bastante das suas matrizes étnicas indígenas e portuguesa para atuar como um conjunto de elementos adaptativos, associativos e ideológicos, aglutinando e aculturando os indivíduos dos povos africanos trazidos posteriormente para substituir o indígena no trabalho escravo (Cf. OPB, p. 116).

As populações concentradas nos diversos núcleos coloniais eram todas herdeiras, ao seu modo, das técnicas milenares indígenas de adaptação às florestas, mas adaptadas diferentemente segundo a região que habitavam e a diversidade dos povos que foram abrigando. A herança cultural e adaptativa de cada um desses povos contribuiu também para a diferenciação regional que, mais tarde, com a instituição da “nação” Brasil, ganharia o *status* de diferença regional.

Através da intensa miscigenação entre homens brancos e mulheres índias e negras, assim como os seus descendentes entre si, a população nos núcleos coloniais espalhados pela costa atlântica cresceu rapidamente nos primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil. Descontando obviamente o então elevado número dos habitantes nativos, estimativas colocam a população local no ano de 1576 em torno de 57 mil pessoas; e dois séculos depois, em 1776, por volta de 1.900.000.⁵³

Para Darcy Ribeiro, o brasileiro é um *povo-novo* porque é uma entidade étnica distinta de suas matrizes formadoras, surgido da “conjunção e da deculturação e caldeamento de matrizes étnicas africanas, européias e indígenas.” (Cf. AAC, p. 92). Interessa observar que, na opinião de Ribeiro, essa diferenciação impôs à crescente população mestiça uma

⁵³ Fonte: PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil* (Anexo). São Paulo: Brasiliense. 1962.

situação étnica problemática, vivida em cada agrupamento colonial tanto nas suas relações com a classe de representantes da Metrópole quanto com os outros residentes locais.

No ensaio chamado *O índio e o brasileiro*, de 1995, Darcy Ribeiro afirma:

A mulher indígena, prenhada por um branco, pare um filho. Esse filho quem é ? Não é europeu, não é branco. É um fruto da terra, que não se identifica com o gentio materno e não é reconhecido como igual pelo pai europeu, que o trata com desprezo. Etnicamente, é um ninguém. Um ser solto no mundo, sem ter um corpo étnico com o qual se identifique. (BCP, p. 97).

Situação semelhante descreve Ribeiro para o filho da mulher negra :

Simultaneamente, a mulher negra, capturada por um branco, gera um mulato, que já não era africano. Era daqui, embora levasse as marcas raciais do negro. Também esse mulato queria identificar-se com o pai, ou com sua vertente branca, mas era, ele também, um ninguém, no plano étnico, alforriado mas discriminado ou escravo do próprio pai, que não o reconhecia como filho. (BCP, p. 99).

Para Darcy Ribeiro, a experiência da não-identificação, vivida individualmente por um número cada vez maior de pessoas, mas não compartilhada entre eles como sentimento coletivo frente a um alterno étnico em comum, foi intensa durante os primeiros dois séculos e meio da colonização portuguesa no Brasil.

Podemos ler em *O povo brasileiro* a sua referência à situação etnicamente problemática desse período, atribuindo-lhe um papel destacado no processo de construção da identidade étnica brasileira:

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentade de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêm forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (OPB, p. 131)

Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ningüendade. (OPB, p. 453).

José Carlos Reis em *As Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*⁵⁴, afirma que a grande dificuldade teórica encontrada pelos “historiadores brasileiros” como Adolfo Varnhagen “era o da transformação da ex-colônia em uma nação” ; afirma ainda que “a colônia tinha legado uma sociedade heterogênea, incompatível social e etnicamente. Parecia impossível estruturar uma nação a partir desse legado colonial.”⁵⁵ Como o próprio Reis demonstra em seu texto, a saída “natural” de projetos, unificadores como o de Varnhagen, para a identidade brasileira desse período histórico ainda monárquico, vai ser afirmar como sujeitos históricos do Brasil o homem branco e o Estado imperial.

Na *ningüendade*, segundo Darcy Ribeiro, se configuraria “o protobrasileiro, construído como um negativo feito de sua ausência de etnicidade.” (OPB, p. 131-132). Contudo, ele assinala que a condição de não identificação em si não foi o suficiente para fazer com que a numerosa população mestiça livre ou conscrita ao trabalho escravo se enxergasse como uma comunidade, pois, durante os primeiros séculos de colonização portuguesa, “nunca houve aqui um conceito de povo, englobando todos os trabalhadores e atribuindo-lhes direitos.”(OPB, p. 447). Para Ribeiro, tal identificação só começaria a se configurar efetivamente ao final do terceiro século de colonização portuguesa no Brasil, momento em que, se usarmos a perspectiva de Etienne Balibar, o “povo” brasileiro começa a ser “eticizado”. Para Balibar, o povo é produzido através de práticas e aparelhos que nacionalizam o indivíduo, condição imprescindível para que uma formação social se reproduza como “nação”, pois

⁵⁴ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio: Fundação Getúlio Vargas Editora. 1999.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 31.

(...) nenhuma nação possui uma base étnica natural mas, do mesmo modo como as formações sociais são nacionalizadas, as populações incluídas nelas, ou dominadas por elas são “eticizadas”, isto é, representadas no passado e no futuro como se elas formassem uma comunidade natural, dispondo por si próprias de uma identidade de origens, de cultura e de interesses que transcendem os indivíduos e as condições sociais.⁵⁶

É necessário notar que o termo “povo” para Darcy Ribeiro tem uma conceituação um pouco mais abrangente do que em Etienne Balibar. Tomando como exemplo o “povo” brasileiro, além da referência a esse termo e ao seu uso como construção ideológica (“conceito de povo”), o antropólogo Darcy Ribeiro trata antes, por assim dizer, da sua construção “histórica ou material concreta”, para utilizar uma expressão de Marilena Chauí. É primeiramente dessa forma que Ribeiro descreve o “povo” brasileiro, como um processo que se inicia com o resultado da intensa mestiçagem entre as três matrizes étnicas básicas que o formaram (como sugerem os termos *protobrasileiro*, *brasilíndio*, *afro-brasileiro* e *protocélula neobrasileira*). Daí a sua persistente referência ao objeto de seu estudo como “o Brasil e os brasileiros” e “sua *gestação* como povo” (OPB, p. 19). [*grifo nosso*].

Apoiados na reflexão de Etienne Balibar, podemos pensar na massa populacional “afundada na *ninguendade*” a que Ribeiro se refere como populações ainda não “eticizadas” ou não percebidas como formando “uma comunidade natural”, num momento em que não se pode cogitar do

(...) surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, [*o que*] passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com brancos), caboclos (brancos com índios), ou curibocas (negros com índios).”(OPB, p. 133).

⁵⁶ BALIBAR, Etienne. *Op. Cit.* p. 9.

Uma situação que Balibar descreve como a relativização e subordinação das diferenças em prol do estabelecimento de uma diferença simbólica entre um “nós” e “os estrangeiros”, o que para Darcy Ribeiro começa a acontecer entre os auto-intitulados “brasileiros” e os portugueses somente nas últimas décadas do século XVIII, consolidando-se no século seguinte.

A noção de *ninguendade* de Darcy Ribeiro deve ser vista não só como uma formulação teórica resultante de extensas pesquisas bibliográficas e de campo, em que o antropólogo explica e interpreta a construção da identidade brasileira. Quando Ribeiro dá o nome de *ninguendade* a uma fase histórica da existência das populações dispersas na colônia portuguesa da América entre os séculos XVI e XVIII, ele cria um diálogo inevitável com discursos oitocentistas de fundação da nacionalidade brasileira.

Ao invés da idéia da assimilação pacífica dos índios pela “sociedade civilizada”, que teria começado a se constituir “naturalmente” a partir de aldeias indígenas em vilas e mais tarde em cidades, e ao contrário da exclusão do negro enquanto elemento constituinte da população nacional, o que a noção de *ninguendade* busca mostrar é que a população colonial nos séculos iniciais foi, em sua imensa maioria, resultado tanto da prática inicial de “fixação” do colonizador português nos trópicos, como aponta Sérgio Buarque de Holanda, quanto da prática posterior de geração de mão-de-obra escrava. Através do *cunhadismo*, os estrangeiros punham dezenas de parentes índios a serviço de seus interesses, gerando “excedentes” mamelucos. Mais tarde, através do intercuro sexual forçado com mulheres negras, o colonizador e, em seguida os grandes proprietários rurais, garantiam muitas vezes o aumento da sua mão-de-obra escrava com os mestiços mulatos.

Retomando a questão do diálogo entre a noção de *ninguendade* de Darcy Ribeiro e os discursos oitocentistas de fundação da nacionalidade brasileira, torna-se oportuno um breve olhar sobre o romance de José de Alencar, *Iracema*, de 1865, a mais consagrada das

narrativas fundacionais do Brasil. Nesse romance, Alencar ambienta os seus personagens num longínquo passado (seu “argumento histórico” é do início do século XVII), avançando mais de dois séculos e construindo uma “ponte” entre o seu tempo e o início do século XVII. Em *Iracema*, o português Martim, é acolhido por Araquém, pajé da tribo dos Tabajaras, depois de conhecer sua filha Iracema num episódio em que ele é ferido à flecha. Martim e Iracema, contrariando a proibição a ela imposta por ser guardiã “do segredo da jurema e do mistério do sonho”⁵⁷, fogem para uma comunhão da qual nasce Moacir. A união entre Martim, o branco colonizador, e Iracema, a mulher indígena, pretende ser a origem simbólica do Brasil, representada pelo filho dos dois que, depois de nascido, é levado embora com o pai quando Iracema morre. Tal origem simbólica do país, representada por Alencar em *Iracema*, constitui-se na mais popularizada narrativa de fundação da nacionalidade brasileira, desde meados do século XIX.

De acordo com Eneida Leal Cunha, a produção romântica de Alencar coincide com o momento crucial em que a terra está se institucionalizando como nação. Afirma ainda Eneida Cunha que

(...) construir a identidade nacional, naquele momento, significa portanto escrevê-la, inventá-la, apagando ou recalçando algo que positivamente existia - a violência dos processos coloniais e do sistema escravista, a multidão de negros que povoavam o país - e, ao mesmo tempo, criar algo que positivamente nunca existira: o consórcio harmonioso entre o colonizador e o habitante natural da terra, a condescendência com o belo índio, o elogio e a heroicização do sacrifício da cultura autóctone.⁵⁸

⁵⁷ ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 2002. p.20

⁵⁸ CUNHA, Eneida Leal. Literatura e Identidade. In *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões/Universidade Estadual de Santa Cruz, Departamento de Letras e Artes – N° 1 (1997/1998) – Ilhéus: Editus, 1998. p. 179.*

Se Alencar constrói uma ponte não somente entre o seu tempo e o início do século XVII, mas também por sobre “a multidão de negros que povoavam o país”, a *ninguendade* de Darcy Ribeiro vai no sentido oposto, atravessando “por baixo” os séculos iniciais, os mais violentos e omitidos da história colonial portuguesa na América:

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável. (OPB, p. 23).

A construção da população se não se fez como um propósito deliberado, foi resultante de uma política espontaneísta de que resultou tanto a depopulação de milhões de trabalhadores como o incremento de outros milhões. (OPB, p. 149).

Em *Iracema*, a morte do elemento indígena (a Tabajara Iracema), em favor da continuidade do elemento branco (o português Martim) e de uma prole mestiça (representada por Moacir) culturalmente orientada pelo pai europeu e civilizado, retoma com outra perspectiva a crença seiscentista na passividade dos povos nativos. Disso resulta que, de maneira menos direta que os cronistas de viagem do início do século XVI – mesmo porque o autor de *O Guarani*, *Ubirajara* e *Iracema* realizou sem dúvida uma louvável compilação de materiais etnográficos e lingüísticos de importantes povos nativos –, o discurso de Alencar também reforça o etnocentrismo da sociedade civilizada, impregnando com ele, conseqüentemente, a narrativa de fundação da nacionalidade brasileira que pode ser lida em seus textos.

Tal narrativa em *Iracema* colabora para o estabelecimento, no Brasil, do que Etienne Balibar denomina de *etnicidade fictícia*, ou seja “uma comunidade [imaginária] instituída pelo Estado nacional”, fixando-a no início do século XVII. Uma comunidade

propagada e em seguida vista como natural, na qual os seus indivíduos possuem uma “identidade de origens, de cultura e de interesses”⁵⁹, ligados por um laço contínuo entre o passado longínquo e o presente, pois “a história das nações (...), sempre nos é apresentada na forma de uma narrativa que atribui a essas entidades a continuidade de um sujeito.”⁶⁰

Ao apresentar os três primeiros séculos da colonização como o período da *ninguendade* étnica, Darcy Ribeiro desconstrói a idéia de uma nacionalidade brasileira fundada num passado distante entre brancos e índios apenas, e de continuidade inalterável até o presente. A *ninguendade*, contudo, auxilia o reconhecimento do quanto a nação brasileira é, a exemplo de outras, uma invenção recente, pois, embora a sua população tenha sido materialmente constituída através de um processo lento de “amalgamação” de povos e culturas, ela somente se institucionalizou como nação no século XIX, a partir tanto de contingências coloniais internas, quanto de uma tendência externa responsável pela difusão em grande escala da instituição do Estado-nação, que de acordo com Balibar,

(...) tornou-se dominante durante os séculos XIX e XX, do que resultou a inteira subordinação da existência dos indivíduos de todas as classes ao *status* de cidadãos do Estado-nação, ou seja, à sua qualidade de nacionais.⁶¹

Como se pode depreender da reflexão de Darcy Ribeiro sobre a formação das etnias nacionais americanas, a *ninguendade* foi, sobretudo, uma circunstância latino-americana proporcionada pelos três primeiros séculos de colonização ibérica nas Américas.

Tal idéia pode ser lida no segundo volume da sua série antropológica, *As Américas e a civilização*, em 1969 :

Enquanto populações plasmadas pela amalgamação biológica e pela aculturação de etnias díspares dentro desse enquadramento escravocrata e

⁵⁹ BALIBAR. *Op. Cit.* p. 8-9.

⁶⁰ *Ibidem.* p. 1.

⁶¹ BALIBAR, *Op. Cit.* p. 6.

fazendeiro, são povos-novos os brasileiros, os venezuelanos, os colombianos, os antilhanos, uma parte da população da América Central e do Sul dos Estados Unidos. (Cf. AAC, p. 208).

E também retomada no seu romance *Utopia Selvagem: saudades da inocência perdida, uma fábula*, em 1982, onde lemos que “as gentes estranhas que Colombo e Américo viram viraram colombianos, americanos e bolivianos além de abrasados e prateados e até equatorinos.”(US, pp. 32-33).

Ainda tendo como perspectiva de abordagem a noção de *ninguendade* e a teoria da *transfiguração étnica* que a abriga, interessa-nos dessa vez o auxílio que a leitura conjugada desses dois livros pode nos dar para compreender as relações que Darcy Ribeiro estabelece entre identidade nacional brasileira e América Latina. Para tanto, faz-se necessário primeiramente um olhar sobre o enredo de *Utopia Selvagem*, assim como sobre um estudo anterior a respeito do que seria a representação da identidade nacional nesse romance.

Utopia Selvagem, saudades da inocência perdida, uma fábula narra a trajetória do tenente Gasparino Carvalhal do Exército “Nacionall” e as suas estadas por vários locais para onde é levado desde que foi raptado durante uma missão (inicialmente secreta, mas que Carvalhal descobre tratar-se da busca pelo *Eldorado* na selva) na fronteira do Brasil com a Guiana. O tenente negro é capturado pelas Amazonas e vai parar numa outra margem do rio em que estava, mas não a imediatamente oposta. Nela, o ex-tenente é Pitum e por um longo período exerce a função de procriador para as índias. Depois de cumprir a “sururucagem” e desconfiando que, ao fim do seu trabalho, as Icamiabas resolvessem devorá-lo, Pitum não disfarça o seu temor e termina sendo jogado por elas em outra margem. Nesta terceira, a Galibia, Pitum é Orelhão, que pensa inicialmente estar na “margem plácida”, mas aos poucos percebe que caíra nos domínios de uma tribo chefiada pelo tuxaua Calibã e na qual vivem duas monjas missionárias, Uxa e Tivi. Ao final da história, marcada por várias incursões e

digressões do narrador, todos os indivíduos da Galibia se integram na Festa Brava do Caapi – a Caapinagem – durante a qual a tribo se desprende do chão e, como uma ilha, sobrevoa e enfrenta as outras margens, os brasis das monjas e do tenente.

Tanto a trajetória do protagonista de *Utopia Selvagem* quanto os nomes que ele vai adquirindo a cada margem que atravessa são construídos por Darcy Ribeiro valendo-se de alguns episódios da história latino-americana. O nome de batismo do tenente Gasparino Carvalhal é elaborado a partir do nome do missionário espanhol da Ordem Dominicana, Gaspar de Carvajal (1500-1584), que acompanhou a expedição ao Andes comandada por Gonzalo Pizarro, irmão do conquistador do Peru, Francisco Pizarro, com a finalidade de encontrar o lendário *Eldorado*, país das cidades de ouro, do outro lado dos Andes.

O frei Carvajal participou também de um desdobramento da missão junto com o comandante Francisco de Orellana – mais tarde conhecido como o “descobridor” do rio Amazonas – e nele fez anotações que depois se tornariam as suas conhecidas crônicas⁶². Estas tratam sobretudo da descrição das Amazonas, uma tribo de mulheres guerreiras comparadas às mitológicas Amazonas gregas⁶³. Logo depois dessa experiência, o frei Gaspar de Carvajal foi enviado para a missão de Tucumán, que então fazia parte de um só domínio espanhol e reunia, até 1620, boa parte dos territórios do que são hoje o Paraguai e a Argentina.

No livro *Ensayo de la historia civil de Paraguay, Buenos Aires e Tucumán*⁶⁴, de 1910, Gregorio Funes conta um episódio ocorrido durante a conquista da região da atual província argentina de Tucumán pelos espanhóis, em meados de 1579. É importante notar que esse é o mesmo local onde foi morar o frei Gaspar de Carvajal, mais ou menos na mesma época.

⁶² BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. Rio: Difel. 1980. p. 40.

⁶³ *Ibidem*. p. 41-42.

⁶⁴ FUNES, Gregorio. *Op. Cit.* Buenos Aires, Argentina. J.L. Rosso y Cia, 1910. APUD <http://www.argiropolis.com.ar/ameghino/obras/funes/histor-c9.htm>. Acesso em 02 de Julho de 2004.

Assim que chegaram, os conquistadores espanhóis foram abordados por dois índios Guarani chamados Pitum e Corasi, a serviço do cacique Tapuyguasú, aliado de Oberá nas redondezas da atual cidade de Paraná, na Argentina. Depois de tomar a iniciativa no combate, o índio Pitum sofre graves ferimentos e foge para a sua tribo, sendo seguido por Corasi. Na sua volta à tribo, mesmo tentando convencer Tapuyguasú da enorme superioridade de forças do inimigo, Pitum e Corasi são reprimidos violentamente pelo cacique, que os condena à morte na fogueira pelo mau exemplo dado ao seu povo com a sua covardia.

No romance *Utopia Selvagem*, o protagonista Pitum é abandonado pelas Amazonas por demonstrar covardia e não esconder o seu medo de ser devorado por elas. Tal como o Pitum guarani, o Pitum de *Utopia Selvagem* é punido por sua fraqueza. Por ela, o guarani perde a oportunidade de ter uma morte gloriosa no combate com os invasores espanhóis, para morrer vergonhosamente servindo de exemplo a não ser seguido.

Da mesma forma que os dois anteriores, o nome Orelhão é uma referência ao já mencionado comandante espanhol Francisco de Orellana, que “descobre” o rio Amazonas, caudaloso e barrento, o qual havia batizado inicialmente de “rio Orellana”. Após encontrar as mulheres indígenas que chamou de Amazonas, Orellana rebatiza o enorme rio. Depois desse episódio, o espanhol consegue chegar à foz do Amazonas, alcançando o Oceano Atlântico, de onde consegue retornar à Espanha.

Tanto Francisco de Orellana quanto Orelhão de *Utopia Selvagem* começam a sua trajetória se estabelecendo mata a dentro, em território desconhecido, à procura do *Eldorado* em plena floresta amazônica e, em consequência dessa busca, acabam topando com a tribo das mulheres guerreiras, das quais se desvencilham, guardando delas apenas o relato.

Em *Utopia Selvagem*, ao invés de um branco europeu, missionário, conversor de índios, quem narra é Gasparino Carvalhal, um tenente negro da América, brasileiro, que também vem a ser Pitum, gerador de uma vasta prole mestiça nos ventres índios das

Amazonas. Quando se torna Orelhão, ao invés de proceder como o conquistador Orellana – preocupado em dominar, pilhar e partir – o protagonista integra-se na tribo dos Galibi com outros indivíduos nativos e estrangeiros. A convivência se intensifica a tal ponto que culmina na autonomia total da comunidade, simbolizada pelo seu desgarre do chão e pelas livres direções que toma em sua trajetória.

Em *Literatura e identidade nacional*, Zilá Bernd se propõe a trabalhar com obras em que é “evidente e explícito o projeto de participar da construção (e também da desconstrução) da nacionalidade”⁶⁵. A autora afirma que em *Utopia Selvagem*

(...) a perda da inocência se deu sem a contrapartida do ganho de uma consciência nacional. Daí suas indagações perturbadoras: “ Quem somos nós? Nós mesmos? Eles ? Ninguém ?”.

Este é o verdadeiro “heróico brado retumbante”: a denúncia de que na origem de nossos males está a perda de nossa identidade cultural: “Quem somos nós, se não somos europeus, nem somos índios, senão uma espécie intermediária entre aborígenes e espanhóis”.⁶⁶

Tendo em vista a reflexão de Darcy Ribeiro sobre a condição de *ninguendade* dos povos-novos americanos – lida nas retomadas dessa idéia pelo autor em diferentes gêneros discursivos, assim como nas remissões a textos de outros autores para os quais as reflexões de Ribeiro apontam – somos incentivados a propor uma diferente leitura para a questão levantada por Zilá Bernd.

As “indagações perturbadoras” de que fala Bernd em *Utopia Selvagem* não são, em nossa opinião, um indicativo da “perda de nossa identidade cultural”. Ao invés de “perda”, estas questões indicam justamente o contrário, como aponta o próprio texto de *Utopia*

⁶⁵ BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, 1992. p.9.

⁶⁶ *Ibidem*. p. 51.

Selvagem: “Acordando como nações no meio desta balbúrdia, nos perguntamos com o Libertador: - Quem somos nós, se não somos europeus, nem somos índios, senão uma espécie intermédia, entre aborígenes e espanhóis?”(US, p. 32).

O momento que marca esse questionamento diz respeito, portanto, ao período em que as nações começam a se constituir enquanto tais. O “Libertador” a que o texto se refere diz respeito ao epíteto consagrado a Simón Bolívar (1783-1830), estadista venezuelano que liderou as Independências da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Panamá e fundou a Bolívia. São dele as questões que Bernd credits a Darcy Ribeiro, pois as “indagações perturbadoras” a que Zilá Bernd se refere fazem parte do Discurso de Angostura, que Simón Bolívar fez naquela cidade da Venezuela em 15 de Fevereiro de 1819, citado por Darcy Ribeiro em *As Américas e a civilização*, como a seguir:

Ao desprender-se da monarquia espanhola, a América se encontrou semelhante ao Império Romano, quando aquela enorme massa caiu dispersa em meio ao mundo antigo. Cada desmembramento formou, então, uma nação independente, conforme sua situação ou seus interesses. Com a diferença, porém, de que aqueles membros voltaram a restabelecer suas primeiras associações. Nós nem ao menos conservamos o vestígio do que fomos em outros tempos; **não somos europeus, não somos indígenas; somos uma espécie média entre os aborígenes e os espanhóis.** Americanos por nascimento, europeus por direito, nos achamos no conflito de disputar aos naturais os títulos de posse e o direito de nos mantermos no país que nos viu nascer, contra a oposição dos invasores; assim, nosso caso é o mais extraordinário e complicado.⁶⁷ [*grifo nosso*].

Em nenhum momento antes do final do terceiro século de colonização portuguesa no Brasil houve uma identidade cultural “nossa”, como se refere Bernd, pois somente no momento em que as populações dispersas no território do Brasil foram “eticizadas” como

⁶⁷ BOLÍVAR, Simón. *Discurso de Angostura*, Venezuela, 15-02-1819. In RIBEIRO. AAC, p. 85.

“brasileiras”, é que se passou a cogitar de uma idéia de pertencimento. O questionamento feito por Bolívar é retomado por Darcy Ribeiro não como indicativa de uma “amnésia identitária” nacional, mas de um reclame de posição de determinadas populações perante a sua relação com nações dominantes já constituídas, num momento particular de suas existências.

A reflexão de Darcy Ribeiro toma, necessariamente, um caminho diferente da de Bolívar ao afirmar de forma veemente a presença do negro e assinalar que o “brasileiro” não se constitui apenas como uma “espécie média” entre europeus e americanos, no caso entre portugueses e indígenas nativos, mas também, e de forma decisiva, entre aqueles e os vários e diferentes africanos que para o Brasil foram trazidos. Em *Utopia Selvagem* lemos que tudo

(...) começa com a tenebrosa invasão civilizadora. Mil povos únicos, saídos virgens da mão do Criador, com suas mil caras e falas próprias, são dissolvidos no tacho com milhões de Pituns, para fundar a Nova Roma multitudinária. Uma Galíbia Neolatina tão grande como assombrada de si mesma. (US p. 32).

A parcela brasileira da “Nova Roma” de Darcy Ribeiro, inspirada por Simón Bolívar, é caracterizada, sobretudo, pela presença do elemento negro na sua composição. Para Ribeiro, o povo brasileiro é “uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro.”(OPB, p. 453).

Se com a *ninguendade* Darcy Ribeiro desconstrói a idéia de uma nacionalidade brasileira fundada por apenas brancos e índios num passado longínquo, é através da representação da formação do povo brasileiro lida em *Utopia Selvagem* que ele termina por subverter a fórmula alencariana da identidade nacional, como a apresentada em *Iracema*.

Ao invés da equação: *branco* mais *índia* igual a *brasileiro* etnicizado pelo pai europeu, culturalmente identificado a ele, e na qual o segundo elemento é sacrificado em

função da continuidade do primeiro, em *Utopia Selvagem* lemos a equação: *branca* mais *índio* mais *negro* igual a *brasileiro*, simbolizada pelas fusões e metamorfoses acontecidas na tribo Galibi, com as quais os elementos negro, índio e branco se integram intensamente no momento final da narrativa, quando a comunidade se emancipa e se torna uma ilha autônoma.

Logo no início da Festa Brava do Caapi, por intermédio do negro Orelhão, o índio Calibã se une à monja branca Tivi: “Orelhão entregou a monja: pegou a mão do tuxaua e foi guiando, direto pr’aquele oco. Chegaram lá com a tribo atrás, vociferando. Metade já transformada em bichos”(US, p.193). Num momento seguinte, porém, já toda a comunidade encontra-se integrada pelo ritual da Caapinagem:

A roda da festa gira que gira. Agora na força total do Sumo Pontífice Caapi. Toda a tribo é de santos bichos falantes, amorosos, coçantes. Uns se enroscando nos outros, roçando os pêlos nas peles, as penas nos couros, os pêlos e as peles e as penas nas escamas e nas cerdas e vice-versa ao contrário. Quem é quem? Quem é ninguém? (US, 197).

Podemos ler nesse momento final da narrativa do romance a afirmação, sobretudo, da superação das duas fases iniciais do processo de construção da identidade nacional brasileira depreendida da reflexão de Darcy Ribeiro.

As perguntas “Quem é quem? Quem é ninguém?”, ao indicarem a indistinção entre os elementos de “toda a tribo”, pois enroscados “uns nos outros”, sugerem que naquele momento estão superadas tanto a fase da *ninguendade* quanto a de reclame de posição autônoma para a comunidade “brasileira”. Nesse momento, destacamos como o mais importante o papel decisivo da equalização dos seus elementos constituintes, pois somente depois de “relativizadas” as diferenças, quando não importa mais “quem é quem” ou “quem é ninguém”, é que se torna possível conceber um destino em comum para todos os integrantes.

Assim como a tribo Galibi, que se enxerga como uma ilha autônoma apenas depois de se tornar “una” mediante o ritual do Caapi, é somente depois de ter produzido um “efeito de unidade” para todas as suas populações que a ilha Brasil pode se enxergar de dentro do arquipélago da “nova romanidade” que é a América Latina.

Tal como em *As Américas e a civilização*, em *Utopia Selvagem* a formação do povo brasileiro enquanto etnia nacional é imprescindivelmente compreendida dentro do processo que envolveu as Américas Central e do Sul. Por essa perspectiva, ligados no passado comum de violência e conquista pelo bloco das nações ibéricas, os latino-americanos se vêem novamente atados em prol da oposição a um outro antagonista, desta vez “a América anglo-saxônica”, como afirma o próprio Ribeiro. (Cf. OPB, p. 353).

Embora tal idéia ainda seja necessariamente atual, a década de 60, como lembra Rachel Esteves Lima, “constitui o momento áureo do sentimento de unidade latino-americana”. Para Rachel Lima, “a consciência de que os países do subcontinente partilham história e destino comuns evoca projeções identitárias, que rompem até mesmo a barreira lingüística existente.”⁶⁸

É nessa época que aparece *As Américas e a civilização* em sua primeira edição, em meio a um agitado e profícuo cenário político-cultural brasileiro, singularmente marcado pelo movimento cultural que ficou conhecido como Tropicalismo.

⁶⁸ LIMA, Rachel Esteves. *Identidades tropicais: o latino-americanismo dos anos 60*. Disponível em: http://www.ufrgs.br/iletras/anpoll/gt_litcomp/forum/forum25_2.htm

Tertúlias

As Américas e a civilização, como já visto, integra a série de *Estudos de Antropologia da Civilização*, tendo sido escrito durante o primeiro exílio de Darcy Ribeiro. Predomina-o um tom de engajamento, presente desde o prefácio, onde ele contabiliza como uma das principais “causas” da temática do livro, e da sua postura como autor, a então recente experiência pessoal com a política brasileira. Nesse livro, Ribeiro busca o que denomina de “esforço deliberado de contribuir para uma tomada de consciência ativa das causas do subdesenvolvimento.”(AAC, p. 13).

Numa perspectiva geral, o público inicial a que se destinava *As Américas e a civilização* em suas primeiras edições – na Argentina em 1969 e no ano seguinte no Brasil – era composto por intelectuais latino-americanos, atentos à dimensão que o seu autor ganhara na condição de ex-Ministro de um governo deposto por golpe militar num dos mais influentes países da América Latina. Mas, quando Ribeiro se refere a “contribuir para uma tomada de consciência”, ele revela um pouco do espírito da recepção esperada para o seu livro no Brasil.

A edição brasileira de *As Américas e a civilização* iria se juntar a um conjunto de obras que desde o início da década de 60 se esforçava para “conscientizar” o público brasileiro das questões políticas e sociais urgentes no Brasil. De acordo com Marilena Chauí, no início dos anos 60,

(...) para boa parte dos intelectuais de esquerda, estava em curso a revolução democrático-burguesa que iria erradicar os restos do feudalismo aqui imperante, derrubando a nobreza, isto é, a oligarquia da terra e a aristocracia da finança.⁶⁹

⁶⁹ CHAUI, Marilena. *O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 65.

Nesse período que antecedeu o Golpe Militar de 64, como já visto, Darcy Ribeiro era um dos principais responsáveis pela implantação das reformas de base, na condição de Ministro-Chefe da Casa Civil do Governo João Goulart. É dessa mesma época uma série de publicações feitas pela Editora Civilização Brasileira (os *Cadernos do Povo Brasileiro*) que procuravam abordar e debater, como anunciavam em seu próprio Editorial, “os grandes problemas de nosso País estudados nesta série com clareza e sem qualquer sectarismo; seu objetivo principal é o de informar. Somente quando bem informado é que o povo consegue emancipar-se.”⁷⁰

A mesma Civilização Brasileira publicaria entre 1965 e 1968 a *Revista Civilização Brasileira*, periódico que buscava, durante os primeiros anos da Ditadura Militar, o debate com a intelectualidade sobre a realidade político-social de então.

Esses dois conjuntos de publicações da Editora Civilização Brasileira fizeram parte das mais importantes manifestações culturais que aconteceram no Brasil durante a década de 60, e que compreendiam também movimentos artísticos de cultura popular, como o Centro Popular de Cultura (CPC) da UNE, o Grupo Opinião, o Cinema Novo, o Teatro de Arena e o Oficina, o Violão de Rua, além de obras literárias como romances⁷¹. A tônica das manifestações era a conscientização do público para a discussão da situação política do país. Tal procedimento engajado da classe intelectual e artística brasileira da época culminou numa situação de radicalização em respeito à postura que deveria ter o artista e o intelectual em relação à sua criação e ao “conteúdo” dela. De acordo com Celso Favaretto, não existia “interesse pelo experimentalismo, e sim pelo estabelecimento de uma linguagem adequada à conscientização do público.”⁷² Para Favaretto, “a atividade desses grupos era apaixonada”, o que levava conseqüentemente a uma postura maniqueísta que terminou muitas vezes

⁷⁰ VIEIRA PINTO, Álvaro. Por Que Os Ricos Não Fazem Greve? In *Cadernos do povo brasileiro* n. 04. Rio: Civilização Brasileira. 1962. Editorial. Diretores: Álvaro Vieira Pinto e Ênio Silveira.

⁷¹ Cf. FAVARETTO, Celso. *Tropicália - Alegoria, Alegria*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2000 p. 30.

⁷² FAVARETTO. *Op. Cit.* p. 25.

dividindo o cenário cultural brasileiro, reduzido à oposição “arte engajada” *versus* “arte alienada”.

Quando *As Américas e a civilização* de Darcy Ribeiro é editado pela primeira vez no Brasil, ele sai justamente pela Civilização Brasileira, no ano de 1970. Esse livro de Darcy Ribeiro – assim como outros dois títulos da sua série de *Estudos de Antropologia da Civilização*⁷³ – representa, de certa forma, a sua volta às causas que fora forçado a abandonar em 64. A produção do antropólogo, que até antes do seu exílio era exclusivamente dedicada à problemática indígena, voltou-se então para uma reinterpretação da chamada “história universal” e a das Américas, tendo como objetivo final a interpretação do Brasil. No momento do lançamento de *As Américas e a civilização*, a cultura e a política brasileiras estavam já profundamente marcadas pelo movimento tropicalista, interpretado como uma resposta “desconcertante à questão das relações entre arte e política”⁷⁴ no Brasil daqueles anos.

Não obstante a participação de diversos artistas de outras áreas como o cinema, as artes plásticas, a literatura e o teatro (que nem sempre assumiam a designação de “tropicalistas”) o movimento teve como principal foco irradiador de suas idéias as composições musicais e as apresentações de Caetano Veloso e Gilberto Gil. Ao articular

(...) uma nova linguagem da canção a partir da tradição da música popular brasileira e dos elementos que a modernização oferecia, o trabalho dos tropicalistas configurou-se como uma desarticulação das ideologias que, nas diversas áreas artísticas, visavam a interpretar a realidade nacional, sendo objeto de análises variadas – musical, literária, sociológica, política⁷⁵

⁷³ *O processo civilizatório*, de 1968, primeiro volume da série e *Os índios e a civilização*, o quarto, também de 1970, saem igualmente pela Editora Civilização Brasileira. Dos três, *As Américas e a civilização* sobressai-se por ser, até então, o livro de Ribeiro em que as questões de subdesenvolvimento e dependência são mais diretamente abordadas. É interessante notar também que Darcy Ribeiro escreve a primeira versão do romance *Maira*, também lançado pela Civilização Brasileira em 1976, como o próprio autor declarou anos depois, “para sair da *surmenage*” que o abatera após escrever *O processo civilizatório*.

⁷⁴ FAVARETTO. *Op. Cit.* p. 30.

⁷⁵ FAVARETTO. *Op. Cit.* p. 25.

A síntese operada pelos tropicalistas entre elementos da tradição e da modernidade como solução para o conflito entre “a nacionalização estética” e o “cosmopolitismo da prática artística”⁷⁶, foi buscada no procedimento modernista dos anos 20, sobretudo na proposta de “devoração” da tensão dos elementos culturais conflitantes daquela época, levada a cabo pela antropofagia cultural de Oswald de Andrade. Tal leitura vinculativa, como nos lembra Favaretto, foi enxergada não só pela crítica, como também assumida pelos próprios membros do movimento cultural.

Nesse processo de revisão cultural em que o Tropicalismo se insere no final da década de 60, podemos incluir *As Américas e a civilização*, no qual a releitura da história e da formação das etnias nacionais americanas que propõe Darcy Ribeiro segue a perspectiva não eurocêntrica de interpretação iniciada em *O processo civilizatório*. Ribeiro procura uma outra maneira de enxergar as relações entre as nações de primeiro e terceiro mundos. Para ele, o mais importante é compreender as sociedades como “pólos interativos de um mesmo sistema sócio-econômico (...). O *hoje* dos povos avançados não é, pois, o nosso *amanhã*: nós e eles encarnamos posições opostas, mas coetâneas.” (OPC, p. 22).

Podemos entender esse esforço da antropologia teórica de Darcy Ribeiro, autor originário de uma nação do terceiro mundo com publicações também em países desenvolvidos, como um questionamento daquilo que Edward Said chama de “autoridade do observador e do centralismo geográfico europeu”, e conseqüentemente do seu “discurso cultural que relega e confina o não-europeu a um estatuto racial, cultural e ontológico secundário.”⁷⁷

⁷⁶ *Ibidem*. p. 58.

⁷⁷ SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Ática, 2000. p. 96.

Silviano Santiago afirma, em acordo com as idéias do filósofo francês Jacques Derrida, que a Etnologia procurou, desde o século XIX, “desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores”, assinalando que o triunfo do homem branco no Novo Mundo se deve mais ao “uso arbitrário da violência e à imposição brutal de uma ideologia” do que a “razões de caráter cultural”⁷⁸, como postulavam os historiadores. É desse uso da violência e de suas conseqüências duráveis que Darcy Ribeiro trata quando nomeia os três primeiros séculos da colonização européia na América como o período da condição de *ninguendade*, experimentada pela massa populacional pré-nacional. Santiago, no mesmo ensaio, cita Jacques Derrida lembrando que a condição de surgimento da própria Etnologia como ciência, segundo o filósofo francês, foi criada quando a cultura européia deixou de ser a “cultura de referência”, quando ela deixou de ser considerada “o centro”.

A “descoberta” da América pela Europa acarretou mudanças decisivas em todas as áreas da vida européia, refletidas numa infinidade de produções artísticas, filosóficas e políticas. Oswald de Andrade em seu *Manifesto Antropófago* de 1928, afirma que “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.”⁷⁹ Em *Utopia Selvagem*, lemos que “os que lá ficaram, encantados com as notícias que leram de nossa sã e gentil selvageria que se extinguiu, deram de compor conosco suas utopias novomundescas.”(US p. 33).

O Novo Mundo descoberto trouxe para a cultura européia, como afirma Oswald de Andrade, “um desmentido paradisíaco” na figura do “homem natural, sem culpa de origem e sem necessidade de redenção ou castigo.”⁸⁰ Como conseqüência, o homem branco, “civilizado”, buscou “padronizar a sua *superioridade*”. Andrade menciona o sociólogo francês Lévy-Bruhl (mencionado inclusive no Manifesto Antropófago), imaginador de uma

⁷⁸ SANTIAGO. O entre-lugar do discurso latino-americano. In *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Rocco, 2000, p. 11.

⁷⁹ ANDRADE, Oswald de. In *A utopia antropofágica*. Obras completas vol. 6. S.P.: Globo. 2001,p.48.

⁸⁰ ANDRADE. A marcha das utopias. *Op.Cit.* p.199.

divisão entre o que seria a mentalidade “primitiva” e a mentalidade “civilizada”. Nesse exercício classificatório e hierarquizante estaria a vontade de justificar “privilégios e com eles os racismos e os imperialismos”, com os quais os seres auto-referidos como superiores e civilizados se oporiam aos primitivos, comparados às crianças e aos loucos. Para Oswald de Andrade, o sentimento do “primitivismo” tem estado, ao longo da história, atuante sob a forma das diversas manifestações utópicas das massas, como nas aspirações por justiça e condições melhores de existência das quais seriam exemplos as revoluções Francesa e Russa. Mas foi na esfera da cultura que o primitivismo ganhou maior evidência, adquirindo uma importância, para a arte moderna, descrita por Andrade como “Um incrível destroçamento das boas maneiras do “branco, adulto e civilizado.”⁸¹

O primitivismo, com o qual Oswald de Andrade entrara em contato, *in loco*, através das produções de artistas como Picasso, Rouault, Chirico e Léger, é decisivo para as idéias desenvolvidas no *Manifesto da Poesia Pau Brasil*, “ágil e cândida. Como uma criança”, portadora de “nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo”, pois é preciso “ver com olhos livres”. Porém, de maneira mais incisiva no *Manifesto Antropófago*, Oswald de Andrade une a noção do primitivismo proveniente da experiência com as vanguardas artísticas européias às leituras seiscentistas do “Descobrimento” e do Novo Mundo, como as de Pero Vaz de Caminha e também as de Cristóvão Colombo, Jean de Léry, André Thevet e Hans Staden, que lhe fornecem, sobretudo este último, as descrições da antropofagia ritual dos povos Tupinambás, a partir da qual ele elabora a antropofagia cultural como prática simbólica.

Num artigo intitulado *Os descendentes dos canibais: o destino de uma metáfora no Brasil e no Caribe*⁸², Ulrich Fleischmann e Zinka Ziebell-Wendt abordam a trajetória

⁸¹ *Ibidem.* p. 199.

⁸² FLEISCHMANN, Ulrich. ZIEBELL-WENDT, Zinka. In CHIAPPINI, Lígia & BRESCIANI, Stella (org.). *Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez. 2002. p. 100.

histórica do conceito de canibal, considerando os diferentes caminhos e usos que ele tomou em produções culturais de maioria européia. Interessa-nos a semelhança de abordagem do conceito de canibal efetuada por Fleischmann e Ziebell-Wendt com a utilizada por Darcy Ribeiro em *Utopia Selvagem*, quando ele faz uma breve revisão histórica do termo no início de uma extensa digressão do narrador. Tal digressão pode ser lida como uma síntese da tese de Darcy Ribeiro sobre a formação dos *povos-novos* latino-americanos e a questão da identidade brasileira. Para uma melhor compreensão, dividamos o trecho em três partes: a) a trajetória histórica do conceito de canibal e o canibalismo como metáfora; b) a confluência que formou os *povos-novos*, retomada da discussão do livro *As Américas e a civilização*; e c) a prática da “devoração” como estratégia de assunção do ser brasileiro, tomada da antropofagia cultural de Oswald de Andrade.

Na parte inicial, Fleischmann e Ziebell-Wendt se ocupam em notar que, de maneira semelhante aos índios caribes, os tupinambás foram copiosamente registrados por inúmeros cronistas europeus. Em *Utopia Selvagem* lemos: “quanto aos Canibais, vamos devagar. A palavra vem da expressão Caribe, que era o nome gentílico dos nobres selvagens com que o descobridor topou em 1492 nas ilhas idílicas.”(US, p.30). Quanto à descrição dos nativos, ela está presente no trecho imediatamente seguinte do romance de Ribeiro: “(...) seu pretense descobridor e celebrado inaugurador, andou difundindo rumores de que entre eles viveriam gentes de um olho só, com focinhos de cão, comedores de carne humana.” (US, p. 31).

Em seguida, para Fleischmann e Ziebell-Wendt, depois de Cristóvão Colombo, é a vez dos “cronistas franceses” dos quais Darcy Ribeiro destaca Michel de Montaigne, autor do ensaio *Dos Canibais*, relacionado intertextualmente com o seu romance pela *alusão* seguinte:

Em bocas e mentes européias estas vozes de notícias nossas se confundem e se deturpam. Caribe vira Cariba, Caniba e Canibal. Com esta voz nos celebrizamos em 1580, graças ao Ensaio que assim versa:

São gentes que guardam vigorosamente vivas as propriedades das virtudes naturais, únicas verdadeiramente virtuosas. (US, p. 31).

E também Jean Jacques Rousseau:

Com esta pronúncia espúria, os ditos Canibais ou Calibãs fazem carreira variada. Em 1754 o moço paradoxal de Genebra, intoxicado por estas leituras, cai na subversão, proclama a bondade inata dos selvagens, funda nela a moderna pedagogia e a política científica. (US, p. 31).

Afora os ensaios franceses que abrangem um período de tempo largo, Fleischmann e Ziebell-Wendt destacam o que eles chamam de “segundo nível da recepção” para a figura do canibal, o nível “literário”, representado por Shakespeare no ano de 1611, com a criação do personagem Caliban (anterior, portanto, ao ensaio de Rousseau). Com esse nome, tirado de peça *A Tempestade*, “Caliban virá a tornar-se o símbolo mais importante do conflito cultural, crítico e anticolonial do século XX.”⁸³ Em *Utopia Selvagem*, após um breve comentário sobre o termo canibal, podemos ver reencenado um pequeno trecho da famosa peça de William Shakespeare, como a seguir:

Mais ainda se consagra Canibal ao se converter em Calibã. Assim chamado, vive em 1612 um enredo tempestuoso no qual, ao ganhar voz e civilização, nosso avô se fode:

Próspero: - É um monstrengo, nem forma humana o enobrece.

Calibã: - Esta ilha minha, tu m’a roubastes.

Próspero: - Ingrato, te dei fala e entendimento.

⁸³ FLEISCHMANN, Ulrich. ZIEBELL-WENDT, Zinka. *Op. Cit.* p. 102.

Calibã: - Falar a tua língua me ensinastes. Bom é só para te amaldiçoar. (US, p. 31).

Nessa estreita relação de *intertextualidade* lida entre *Utopia Selvagem* e *A Tempestade*, de Shakespeare, é significativo o nome dado ao tuxaua que lidera a aldeia Galibi (Calibã), comandando a integração de todos os seus membros na Caapinagem ao final do romance, quando poderíamos dizer que ele assume o papel de “Próspero da terra” na liderança da “reversão da comedoria pantagruélica”, proposta que é lida no trecho digressivo do narrador em questão. Isso indicaria o manuseio que faz Darcy Ribeiro desse “símbolo” do questionamento anti-colonialista. Sendo o “Próspero da terra”, Calibã passa a ter o poder de “Próspero” mas, nesse caso, utilizando-o em favor dos interesses nativos, “da terra”.

Fleischmann e Ziebell-Wendt afirmam como um dos mais importantes ensaios do que consideram a terceira (e última) fase da trajetória caribenha do conceito de canibal, o texto do escritor uruguaio José Enrique Rodó, intitulado *Ariel*, de 1900. Ressaltam que a escrita de *Ariel* por Rodó foi marcada pelo “repúdio à intervenção dos Estados Unidos na guerra de independência de Cuba em 1898.” Por conta dessa circunstância, Rodó teria colocado então a América do Norte como “o reino de Caliban (símbolo de sensualidade e torpeza)”, do “materialismo e utilitarismo norte-americano, em contraste com a espiritualidade de Ariel, como representante do reino da razão sul-americano.”⁸⁴

Em *Utopia Selvagem* lemos, numa *alusão* ao mesmo Rodó, que a figura do Canibal “ressurge, depois, na singeleza de um cisplatino leitor de Renan, que confundindo tudo chama Próspero de Calibã, reivindicando para nós a espiritualidade latina na triste figura de Ariel, intelectual dócil, servil e adamado.”(US, p.32).

⁸⁴ FLEISCHMANN, Ulrich. ZIEBELL-WENDT, Zinka. *Op. Cit.* p. 103.

O Calibã de Darcy Ribeiro, sendo o Próspero da terra, representa assim uma mudança qualitativa na figura desse personagem de Shakespeare. Diferentemente de Rodó, Ribeiro não abandonaria o termo Calibã, pelo contrário, ele o utilizaria associando-o ao nome Próspero. O Calibã de Ribeiro seria, dessa forma, um Calibã assumido, a quem é dado o poder de Próspero. Um personagem que, ao invés da simples inversão, seria composto a partir da “devoração” daqueles dois personagens de *A Tempestade* de Shakespeare.

Depois de preparar o leitor com a apresentação do conceito de canibal, investimento que o familiariza com as utilizações metafóricas que o termo sofreu (e ainda pode sofrer) ao longo de sua história e, sobretudo, com a idéia da possibilidade de sua manipulação valorativa, Darcy Ribeiro parte para a exposição de sua versão da formação dos povos latino-americanos, retomando uma discussão iniciada em *As Américas e a civilização*.

Logo no início dessa segunda parte, Darcy Ribeiro marca a distinção entre as interpretações européias das origens dos povos americanos e a sua, afirmando que o “nosso enigma é muito mais complicado”(US, p.32) do que a idéia daquelas leituras, baseadas, em sua maioria, em noções estereotipadas (e também interessadas) sobre a origem, a figura e o papel dos não europeus, em especial dos latino-americanos. Tal trecho retoma a idéia de Simón Bolívar, expressa em seu já mencionado Discurso de Angostura, citado, como vimos, em *As Américas e a civilização*: “(...) nosso caso é o mais extraordinário e complicado.”⁸⁵ Para Ribeiro, como para Bolívar, a América Latina é a “Nova Roma” porque “gestada” através do mesmo processo que gerou os povos latinos da Europa como os portugueses, espanhóis, franceses, italianos e romenos.

Como efeito de contraste, essa interpretação é seguida da encenação da perplexidade dos representantes da Igreja tanto ante os inexplicáveis povos que encontraram no século XVI quanto perante os que resultaram da miscigenação depois: “ – Gentes são ou

⁸⁵ BOLÍVAR, Simón. In RIBEIRO. (AAC, p. 85).

são bichos racionais? Têm alma capaz de culpa? Podem comungar? O enxame de mestiços que deles devieram na mais prodigiosa misturação de raças intriga ainda mais.”(US, p. 32).

De maneira semelhante ao procedimento anterior, Darcy Ribeiro parte imediatamente das indagações do “descobridor e seus teólogos” para as questões de Bolívar: “– Quem somos nós? Nós mesmos? Eles? Ninguém?”(US, p. 32).

O efeito de contraste que pode ser lido nessa ordenação do texto por Ribeiro está justamente nas respostas que podemos colher sucessivamente de cada um dos dois grupos de indagações. As perguntas dos teólogos e de Colombo são o ponto de partida dos discursos de justificação da dominação colonial e do extermínio dos povos nativos e, depois, dos povos trazidos da África: “- Gentes são ou são bichos racionais? Têm alma capaz de culpa?”, ao que certamente responderiam que *não* são gente e *se* têm alma (e, no caso, os índios) elas devem ser “salvas”. Por outro lado, a indagação de Bolívar tem a função, como dissemos antes, de afirmar um reclame de posição autônoma das populações do novo mundo perante as nações dominadoras; à pergunta “Quem somos nós?” Simón Bolívar responde que “somos uma espécie média entre aborígenes e espanhóis”, enquanto que Darcy Ribeiro ratifica essas palavras adicionando, porém, “milhões de Pituns” à Nova Roma do “Libertador”.

Darcy Ribeiro constrói a sua versão para a formação do “povo” brasileiro a partir do “entre-lugar” que Bolívar estabelece para o ser latino-americano. Nesse lugar, o brasileiro, assim como as outras “gentes estranhas que Colombo e Américo viram”, é um “povo-novo”, pois se constitui numa síntese entre os elementos que o formaram. Nesse sentido, interessamos a aproximação entre Darcy Ribeiro e o pensamento de Oswald de Andrade, lida na terceira e última parte da digressão do narrador de *Utopia Selvagem*.

Primeiramente, a aproximação entre *Utopia Selvagem* e a antropofagia de Oswald de Andrade pode ser entendida, sobretudo, através dos vínculos desse romance com o Tropicalismo, ou, pelo menos, de sua contextualização tropicalista. Se *As Américas e a*

civilização foi coetâneo desse movimento cultural, *Utopia Selvagem* é escrito e lançado justamente num período em que era feito um balanço das contribuições do movimento, reavaliações que, como ressalta Celso Favaretto, “no final dos 70, levaram à devida valorização do tropicalismo”⁸⁶. É exemplo disso o próprio livro de Favaretto (*Tropicália: Alegoria Alegria*, de 1979), consultado no presente estudo.

Quando *Utopia Selvagem* foi publicado, o Brasil vivia um processo de abertura política. Seu autor já havia retornado do exílio e nos sete anos desde a sua volta ao Brasil, como já aludido, havia lançado também dois romances, escritos no exterior (*Maira*, 1976 e *O Mulo*, 1981). Portanto, o seu terceiro livro de ficção atingiria a camada de intelectuais brasileiros que voltava a se congregar, após diversos anos dispersa no exílio ou silenciada em seu próprio país pela ditadura militar.

Utopia Selvagem constitui-se, naquele momento, em um convite à retomada de algumas das questões importantes para o futuro do país. De acordo com José Carlos Sebe Bom Meihy, esse romance de Darcy Ribeiro, a exemplo de outros, foi lançado “no exato momento em que, nos fins da ditadura política, impunha-se a busca de nova identidade para o Brasil.”⁸⁷ Valendo-se, portanto, do ensejo proporcionado por essa circunstância de reavaliação, Darcy Ribeiro retoma em seu romance, mais uma vez, questões levantadas em *As Américas e a civilização*.

No convite à discussão lido em *Utopia Selvagem*, destacamos o caráter “antropofágico” (ou “neo-antropofágico” como preferiam os tropicalistas) da releitura da história do povo brasileiro. O protagonista de *Utopia Selvagem* pode ser lido como um figura formada a partir da “devoração” de três personagens históricos latino-americanos para contar a formação do Brasil no contexto das Américas.

⁸⁶ FAVARETTO. *Op. Cit.* p. 18.

⁸⁷ MEIHY. Atalhos da estrada de Pasárgada ou diálogos de *Maira*. In AGUIAR, Flávio & CHIAPPINI, Ligia. *Civilização e Exclusão*. São Paulo; Boitempo, 2001, p. 232.

O herói negro de *Utopia Selvagem* acumula, dessa forma, três ângulos da história de importantes episódios da conquista espanhola da América, que podem ser lidos, de certa forma, como uma metáfora das experiências coloniais de boa parte das nações latino-americanas. Por essa perspectiva, o protagonista de *Utopia Selvagem* é tanto o nativo Pitum que luta contra o invasor europeu, como vem a ser também o próprio invasor Orellana, e o mais importante: ele é, desde o início, Carvajal, o indivíduo cujo relato oficial dos acontecimentos fica para a história. Numa ótica (e numa estética) *pau-brasil*, diríamos, “toda a história” do conquistador e a do conquistado, e também a do cronista, dono do relato.

Nessa parte final da sua reflexão sobre a formação e a identidade do brasileiro, a antropofagia cultural de Oswald de Andrade obtém destaque como reforço argumentativo no texto literário de Darcy Ribeiro. É significativo que quem assim proceda seja um antropólogo com larga experiência de campo, pesquisador de dezenas de povos indígenas, de suas culturas, suas genealogias e trajetórias. Também é significativo o fato de que esse antropólogo o faça através de um texto no âmbito literário. Interessa-nos, para tanto, observar de que forma as suas principais idéias nos remetem à antropofagia cultural de Oswald de Andrade.

Darcy Ribeiro reconhece na antropofagia de Andrade o recurso ideal para se compreender a identidade brasileira, pois, através dessa prática, de acordo com ele, teríamos nos afastado definitivamente da dificuldade em nos enxergar tal como nós somos, dificuldade imposta por noções imobilizadoras como as de originalidade e inferioridade. Para Darcy Ribeiro, depois de estarmos “esgotados e enjoados de simular ser quem não somos”, nós brasileiros, “aprendemos, afinal, a lavar os olhos e compor espelhos para nos ver. Neles nossa figura surge debuxada no Guesa, em Macunaíma e, sobretudo, no Grito Antropofágico.”(US, p. 33). Afirmção que é logo em seguida reforçada pela *citação* de alguns dos aforismos do *Manifesto Antropófago*, como o seguinte: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” (US, p.33).

Em respeito à questão da antropofagia como ritual indígena, um dos trabalhos etnológicos de campo realizados por Darcy Ribeiro que possibilitam a compreensão do assunto em sua visão de antropólogo foi também, a propósito, um dos que mais contribuíram para que Ribeiro desenvolvesse a sua teoria da *transfiguração étnica* – a mencionada expedição às aldeias dos Urubus-Kaapor na orla oriental da floresta amazônica entre 1949 e 1951.

Com a observação direta dos Urubus-Kaapor, dos povos Tupi o que mais tempo ficou isolado do contato com a civilização, Darcy Ribeiro conseguiu reunir informações que reforçaram a sua argumentação sobre a *transfiguração* dos povos, através das suas adaptações de toda ordem, para sobreviver mantendo sua identificação étnica. Um dos dados mais importantes para o estudo de Ribeiro surgiu do levantamento que fez sobre os vestígios de procedimento antropofágico ritual ainda remanescentes na memória dos Urubus-Kaapor, confirmados pela pesquisa como descendentes dos Tupinambá que viviam na costa americana do Atlântico sul no século XVI.

Darcy Ribeiro obtém de indivíduos Urubu-Kaapor relatos que descrevem detalhadamente o ritual da antropofagia com detalhes bastante semelhantes aos descritos pelos cronistas europeus no século XVI: “(...) aí estão, contados pelos índios mesmos, um por um, os principais elementos das cerimônias antropofágicas descritas pelos cronistas.”⁸⁸ Ribeiro

⁸⁸ Reproduzimos alguns trechos de duas cartas de Darcy Ribeiro à sua então esposa Berta, publicadas em *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*, com datas de 6 e 7 de outubro de 1951, nas quais anota e comenta as informações sobre a ocorrência de antropofagia ritual praticada pelos antepassados dos Kaapor, nesse caso, a partir dos relatos do kaapor Auaxí-mã: “O melhor, entretanto, foi a conversa com o velho Auaxí-mã, hoje (...) Depois descreverei o que aprendi e que não deixa dúvidas sobre a ocorrência da antropofagia. Por hora, só quero anotar algumas designações para não esquecê-las. *Piãgüara* – o matador; *Tamarã* – tacape; *Tupãrama* – corda com que prendiam o prisioneiro. São os mesmos nomes que lhes davam os Tupinambás. Tuwahú e Turiwata eram dois outros personagens que auxiliavam na matança, carneação e cozimento, comendo o primeiro deles o coração da vítima e o segundo o fígado”.

Nas anotações do dia seguinte, Darcy Ribeiro escreve: “Vamos dar sentido aos termos, agora, segundo Auaxí-mã me contou: Há muito tempo, quando ainda moravam para os lados do Capim [uma localidade], seus avós costumavam fazer guerra para trazer prisioneiros e sacrificá-los. Procuravam obter, também, mulheres e crianças, estas para criar junto deles, as mulheres como esposas do cativador, as crianças como os próprios filhos. Entretanto, nunca fizeram essa classe de prisioneiros com mulheres brancas ou pretas para evitar que sua raça se misturasse. Somente aprisionavam homens adultos para sacrificá-los.

ressalta que o ato “não configura o canibalismo de comer gente como alimento, mas a antropofagia ritual, que come heróis numa cerimônia para incorporar a sua valentia.” Recorrendo unicamente à memória transmitida oralmente, um só indivíduo, por exemplo, informante de Darcy Ribeiro, ditou-lhe a sua genealogia que abarca oito gerações, remontando aproximadamente ao ano de 1800 e envolvendo um total de mil nomes. (Cf. DI, p. 16).

A antropofagia de Oswald de Andrade é inspirada, segundo Benedito Nunes, justamente na antropofagia ritual dos antigos povos Tupinambá, e o vocábulo “antropofagia” escolhido por ele, é, por sua vez, utilizado “como pedra de escândalo para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo, transformada em possibilidade permanente da espécie.” A metáfora criada por Andrade englobaria “tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual.”⁸⁹

Nessa perspectiva, a antropofagia de Oswald de Andrade se aproxima do que Darcy Ribeiro estabelece na *transfiguração étnica*, que “consiste precisamente nos modos de

As expedições guerreiras se faziam mais freqüentemente contra tribos daquela região, entre as quais o velho cita duas, os Makú, a gente que costumava pintar a boca com jenipapo, e os Mundurukú, donos de riquíssima plumária. Ambos abandonaram as terras do Capim (...)

Os tuxauas eram os chefes dessas expedições, seus organizadores e os senhores dos prisioneiros delas resultantes. Eles é que marcavam a data da sua morte, mandando organizar uma grande festa e convidando o prisioneiro a dançar. Ele era arrodado pelo *piãgüara*, que levava o *tamarã*, grande tacape, adornado de plumas (um metro de comprimento), e pelos dois outros personagens. O prisioneiro tinha as mãos amarradas para trás com uma corda especial, *tupârâma* (cujas pontas talvez fossem sustentadas pelos tais personagens, cujas funções não ficaram esclarecidas). A certa altura da dança, o tuxaua mandava parar e pedia ao *piãgüara* que representasse a morte do prisioneiro, sem matá-lo ainda. O prisioneiro, confiante na promessa, oferecia a cabeça, e o matador, que durante todo o tempo tinha o tacape levantado em posição de usar, desfechava o golpe sobre a fronte do cativo, prostrando-o.

O tuxaua ordenava, então, a carneação do prisioneiro, que se fazia como a do veado vermelho, retirando toda a capada barriga e por ali as vísceras. Os braços (no que difere do veado) eram destinados a assar. O restante era dividido em postas para o moquém e para cozimento, ficando o coração e o fígado para os referidos personagens. A carne cozida, depois de pronta, era socada com farinha e consumida por todos como paçoca (...) As mulheres e crianças trazidas de outras tribos casavam-se e tinham filhos. Aritú, por exemplo, citou o velho (pessoa que ele conheceu bem), descendia de uma mulher makú trazida para junto deles e que, aqui, teve quatro filhos. O último tuxaua de que Auaxí-mã teve notícia, organizador de tais expedições, chamava-se Kuimã e seria, aproximadamente, avô do pai de Uruâtã (Karapú). Este último dado nos permitirá calcular, mais ou menos, a época em que abandonaram essa práticas.

Como se vê, não pode haver dúvida sobre a ocorrência da antropofagia. Até parece que Auaxí-mã leu os velhos cronistas, tal a consistência de suas informações com as que se encontram naquelas fontes”. RIBEIRO, Darcy. DI. pp. 491-492.

⁸⁹ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In ANDRADE. *Op. Cit.* p. 15.

transformação de toda a vida e cultura de um grupo para tornar viável sua existência no contexto hostil, mantendo sua identificação.”⁹⁰ Aproximação que é lida em seu romance *Utopia Selvagem*, onde a idéia da antropofagia aparece como possibilidade de “permanência” e de “autonomia intelectual” do brasileiro:

Ainda hoje é este brado que ecoa, chamando tanto macaquito sério que empulha europeísmos por aí para lavar a cara, rir e se armar para caçar e comer quem nos come. Menos para fazer nossa sua carne nojenta do que para preservar nosso próprio sumo. (US, p.34).

No trecho acima, é possível ler também a mesma crítica de Andrade à assimilação fácil das idéias estrangeiras, procedimento que encoraja a simulação de “ser quem não somos.”(US, p.33), ao invés da absorção e transformação dos elementos provenientes de outras culturas, tal como aparece no *Manifesto Antropófago*: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida.”⁹¹

A aproximação entre Darcy Ribeiro e o pensamento de Oswald de Andrade tem, enfim, destacada importância quanto à semelhança de pontos de vista em relação à dinâmica do fenômeno cultural humano. O estudo das mudanças sofridas pelas etnias tribais fornece a Darcy Ribeiro os instrumentos para propor uma interpretação da formação e da identidade do povo brasileiro enquanto etnia nacional. Os povos indígenas, segundo a teoria de Ribeiro, só sobrevivem enquanto tais, preservando a sua identificação étnica, se procederem de modo receptivo aos elementos culturais externos, adaptando o seu modo de ser e viver para resistir como entidade cultural, *transfigurados*. Já um *povo-novo*, como o brasileiro, constituído num processo não menos doloroso de formação, pois resultante da confluência de variados elementos étnicos, se constitui enquanto tal numa síntese entre os seus elementos culturais

⁹⁰ RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. pp. 192-193.

⁹¹ ANDRADE. *Op. Cit.* p. 48.

formadores. Pela perspectiva da antropofagia simbólica de Oswald de Andrade, diríamos que, tanto em um caso como no outro a “devoração” se estabelece como a saída. Enxergando essa aproximação entre a prática simbólica proposta por Oswald de Andrade e a sua teoria descritiva, Darcy Ribeiro afirma em *Utopia Selvagem*: “comemos com Oswald nosso repasto mais sério e severo de assunção do nosso ser, diante da estrangeirada.”(US, p.33).

No trecho digressivo do narrador de *Utopia Selvagem*, a antropofagia cultural de Oswald de Andrade ajuda a tornar visível, no romance, a *transfiguração étnica*, retomada principalmente de *As Américas e a civilização*, texto escrito 13 anos antes.

Diferentemente de *Maíra*, onde um metanarrador se introduz na narrativa para trazer ao texto literário vestígios autobiográficos de Darcy Ribeiro (e onde até o capítulo em que isso acontece chama-se “Egosum” – *sou eu*), a interferência do narrador de *Utopia Selvagem* não tem como função básica marcar que quem ali fala é o próprio Darcy Ribeiro, embora a dedução seja óbvia. Em *Utopia Selvagem* as interferências do seu narrador têm a principal função de enfatizar, naquele espaço, as *suas* reflexões, relacionadas intertextualmente a outras de outros autores no seu texto literário numa maneira e numa forma improváveis num texto científico.

Para a reflexão antropológica sobre a formação dos povos americanos, em especial a do brasileiro, compartilham o espaço várias produções, que vão desde as crônicas do “Descobrimento” do Novo Mundo (Colombo, Vespúcio, Caminha), crônicas e ensaios sobre o “selvagem” (Montaigne, Rousseau, Lery, Staden, Rodó), textos teatrais (Shakespeare), romances (Thomas More), fatos históricos (a “derrama” e a perseguição impostos pelo Marquês de Pombal na região aurífera brasileira), discursos políticos (Bolívar) e manifestos literários (Oswald de Andrade).

A reunião de todas essas produções discursivas heterogêneas trazidas ao trecho digressivo de *Utopia Selvagem*, pode ser lida, como o próprio Darcy Ribeiro costumava dizer,

como uma tertúlia. Um trabalho de construção intertextual. Entretanto, poderíamos dizer que ela é, a exemplo de outras no romance, apenas parte de uma tertúlia maior, constituída pelo romance em si, pelo caráter de conagraçamento que assume nas discussões que ele convoca. Uma tertúlia não apenas no sentido de assembléia literária, mas em todas as acepções que o termo comporta – e como a circunstância sócio-política brasileira de então exigia – como um agrupamento de amigos, uma *reunião* familiar.

As Américas e a civilização e *Utopia Selvagem* têm em comum, principalmente, o propósito de congregar esforços de mudança e conscientização em momentos de crise e transição política, para os quais tanto uma busca de instrumentos interpretativos que venham a possibilitar ações concretas futuras (o ensaio), quanto uma provocativa discussão intelectual (o romance), equivalem-se enquanto estratégias de transformação das realidades ora apresentadas.

Ainda sob a perspectiva da construção intertextual do romance em questão, ao lermos o seu título (*Utopia Selvagem: saudades da inocência perdida, uma fábula*), somos levados a uma remissão obrigatória à obra do inglês Thomas More, de 1516, lançada em latim com o título *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (Sobre o melhor dos regimes de Estado e a nova ilha Utopia). O livro de Thomas More popularizou-se como apenas *Utopia*, e este termo, cunhado pelo próprio More a partir das palavras gregas *ouk* (não) e *topos* (lugar), vem a significar “não-lugar”, ou “nenhures”.⁹²

Em seu livro, More critica a sociedade britânica da época, usando como contraste a descrição de uma ilha fictícia chamada Utopia, na qual o sistema político e social garantem a felicidade do povo e os interesses do indivíduo são subordinados aos interesses da sociedade

⁹² Cf. LACROIX, Jean-Yves. *A Utopia, um convite à filosofia*. Rio: Jorge Zahar Editores, 1996. p. 23.

em geral. Na já referida digressão do narrador em *Utopia Selvagem*, Thomas More é mencionado quando da enumeração das conseqüências para a Europa das notícias dos povos “canibais” encontrados no Novo Mundo: “apesar disso, Tomaz, o enforcado, funda em 1516, com estas notícias, a Utopia e o mundo começa a nos declinar e a sonhar.” (US, p.31).

O *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, no verbete “utopia”, refere-se ao livro de Thomas More como “uma espécie de romance filosófico” e ao modo como que o termo passou “a designar não só toda tentativa similar, tanto anterior quanto posterior, como *A República* de Platão ou a *Cidade do Sol* de Campanella, mas também em geral todo ideal político, social ou religioso de difícil ou impossível realização.”⁹³

Para o filósofo alemão Karl Mannheim, todos os períodos da história contiveram idéias “transcendentes à ordem existente”, mas tais idéias não se constituíam em utopias, eram antes, segundo ele, “ideologias adequadas a determinado estágio da existência, enquanto se integrassem harmoniosa e organicamente na concepção do mundo característica desse período (isto é, enquanto não fornecessem possibilidades revolucionárias).”⁹⁴

Uma outra tentativa mais recente de classificação do fenômeno, o livro *As utopias ou a felicidade imaginada*, de 1972, do historiador e filósofo polonês Jerzy Szachi, considera o “utopismo” mais “como uma certa *postura* diante da vida”, “(...) que se manifesta em

⁹³ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou. Trad. de Alfredo Bosi. 1982. p. 949.

⁹⁴ Mannheim coloca os diversos modos de manifestação do que ele chama de “mentalidade utópica” numa tipologia de suas formas mais recorrentes através da história. Ele as divide em quatro tipos: a primeira forma descrita seria a do tipo que produziu o “quiliasso orgiástico dos anabatistas”. Movimentos, como o liderado por Thomas Münzer, e que aconteceram quando as idéias da possibilidade de um reino milenar na Terra conseguiram vencer as resistências da Igreja. A segunda forma, a “idéia liberal-humanitária”, “estabelece também uma concepção racional “correta” a ser contraposta à realidade “má”. A terceira forma corresponde ao que Mannheim chama de “idéia conservadora” e concebe a idéia “como algo arraigado à realidade viva do *hic et nunc*”, expressando-se por meio dela. A quarta forma de mentalidade utópica é denominada de “utopia socialista-comunista”. Para ele, essa é a utopia “que chega a ter mais estreitas relações com a situação histórico-social deste mundo”. Ela se situa no futuro, mas diferentemente da utopia liberal-humanitária, estabelece um ponto de referência que vem a ser “o colapso do cultura capitalista” e não se esquia do proposta revolucionária. Cf. MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio: Globo, 1952. pp. 179-180.

esferas muito diversas da teoria e da prática social.”⁹⁵ Para ele, além das “viagens imaginárias de Thomas More”,

(...) serão também utopias algumas histórias filosóficas de Voltaire e Diderot, as novelas de H.G. Wells e Bernard Shaw, as profecias religiosas de Joaquim de Fiori, as considerações historiosóficas de Condorcet, ou de Staszic, os manifestos políticos dos jacobinos, os poemas românticos, os artigos econômicos de Owen, tratados filosóficos, projetos de constituições ideais etc.⁹⁶

Para Jerzy Szachi, de uma maneira geral, as utopias “são respostas não somente a perguntas eternas sobre a condição humana, mas também a perguntas de sociedades históricas particulares.”⁹⁷

Nessa perspectiva, poderíamos dizer que, enquanto preocupação com a condição humana, *Utopia Selvagem* pode oferecer na leitura de seu capítulo “Próspero” (o mais longo do romance) as indicações mais diretas. De maneira aparentemente independente do enredo do romance, ele é apresentado como um documento conseguido de maneira fortuita, e constitui-se num projeto utópico que descreve “o que seriam as Estruturas do Poder e do Gozo dos países da calota de baixo do planeta. Muito provavelmente aplicáveis também ao Brasil (...)”(US, p.147).

Basicamente, o capítulo possui duas partes: um trecho maior que descreve e esquematiza uma “Constituição Utópica”, antecedido de uma pequena introdução, que fornece uma idéia do espírito do projeto utópico descrito e resume o seu objetivo, que seria o de proporcionar “um máximo de felicidade pessoal compatível com um ótimo de

⁹⁵ Cf. SZACHI, Jerzy. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio: Paz e Terra. 1972. p. xxxv-xxxvi. Consequentemente, as utopias, no entender de Szachi, seriam compreendidas de acordo com o fato de incluírem ou não “um comando de luta por um mundo melhor”. Para ele, as utopias estariam divididas em dois grupos: as utopias *heróicas*, que estão ligadas “a um programa e a um comando de ação” e as *escapistas* que não os contêm. Esta classificação não é adotada nesta dissertação.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 22.

⁹⁷ *Ibidem*. p. 20.

prosperidade empresarial.”(US, p. 148). Nesse sentido, o romance de Ribeiro aproxima-se mais uma vez das idéias de Oswald de Andrade, nesse caso, lidas não somente no já mencionado *Manifesto Antropófago*, mas também nos textos *A crise da filosofia messiânica* e *A marcha das Utopias*⁹⁸.

A “Utopia Burguesa Multinacional”, expressa no capítulo “Próspero”, quando é apresentada como a solução “sonhada desde há séculos, mas até agora inviável por falta de substrato científico e tecnológico.” (US, p. 148), nos remete, pois, à utopia do Matriarcado de Pindorama elaborada por Oswald de Andrade, e mais especificamente ao estágio ideal de existência a ser alcançado pelo homem ao atingir o que Andrade chama de terceiro “termo dialético da nossa equação fundamental”, que seria a do “homem natural tecnicizado”, síntese de uma equação que tivera em seus primeiros termos o “homem natural”(primitivo, de cultura antropofágica) seguido pelo “homem civilizado”(atual, de cultura messiânica).⁹⁹ Para Oswald de Andrade,

(...) no mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes. O Matriarcado assentava sobre uma tríplice base: o filho de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado”.¹⁰⁰

O regresso ao Matriarcalismo como propõe Andrade, ou o “novo Matriarcado que se anuncia com suas formas de expressão e realidade social”, é imprescindivelmente acompanhado pelas conquistas tecnológicas, pois “o homem aceita o trabalho para conquistar

⁹⁸ O primeiro foi, originalmente, uma tese com a qual Andrade concorreu à Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 1950. O segundo é composto por uma série de artigos seus publicados pelo jornal *O Estado de São Paulo*, em 1953.

⁹⁹ Cf. *A crise da filosofia messiânica*. In *A utopia antropofágica*. Op. Cit. p. 103.

¹⁰⁰ *Ibidem*. p. 104.

o ócio.”¹⁰¹ No primeiro item do “preâmbulo da Constituição Utópica” em *Utopia Selvagem*, vemos a celebração do ócio como condição para garantir a existência plena dos indivíduos:

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. (US, p.148)

Ainda nessa perspectiva, no texto de Oswald de Andrade podemos ler que: “quando, pela técnica e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, “os fusos trabalham sozinhos”, o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio.”¹⁰²

A “prosperidade empresarial” compatibilizada com a “felicidade pessoal”, de que fala a “Constituição Utópica” do romance de Darcy Ribeiro, só é possibilitada por uma forma de governo que interfere minimamente na vida dos indivíduos, voltada antes para a cooperação do que para o exercício de um poder centralizado. Em *Utopia Selvagem*, o personagem tuxaua Calibã exemplifica isso na sua liderança da sociedade Galibi: “Jamais Calibã deu uma ordem na vida e no dia que der todo mundo vai cair na risada.” (US, p. 188). Na “Constituição Utópica”, essa idéia pode ser lida nos seus itens seguintes:

Acima de todos eleva-se um poder preciso e tutelar que se encarrega, sozinho, de garantir seus prazeres e de velar por sua sorte.

Este poder é Próspero: absoluto, minucioso, regular, previdente e tranqüilo. Até pareceria paternalista, se tivesse como objetivo preparar homens para a idade viril; mas não, ao contrário, busca apenas fixá-los irrevogavelmente na inocência.

¹⁰¹ ANDRADE. A crise da filosofia messiânica. *Op. Cit.* p. 146.

¹⁰² *Ibidem.* p. 106.

Não desgosta a Próspero que os cidadãos gozem, sempre e quando só pensam em gozar. Trabalha com gosto para fazê-los felizes, mas quer ser o único agente, o único árbitro.

Supre sua segurança. Provê suas necessidades. Facilita seus gozos. Gestiona seus assuntos importantes. Dirige suas indústrias. Regula suas sucessões. Divide suas herança.

Ah, se pudesse livrar inteiramente os homens do incômodo de pensar e da dor de viver... (US, pp. 148-149).

Suprir, prover, facilitar, gerir, dirigir, regular e dividir. Os verbos utilizados por Darcy Ribeiro para compor as ações de Próspero em sua “Utopia Burguesa Multinacional” são inspirados na sua observação direta da convivência que os povos indígenas promovem aos seus indivíduos em suas sociedades. Podemos ler em *Utopia Selvagem*, numa rápida reflexão que faz o seu narrador, o elogio de Ribeiro a esse aspecto da vida indígena:

Até suponho que os socialistas verdadeiramente comunistas o que querem, sem saber, é um mundo como este Galibi. O que buscam há tanto tempo e tão afanosamente – esse velho sonho ansiado de uma coisa que só faltava imaginar bem para possuir realmente – é nada mais, nada menos do que essa convivência índia num reino mecânico e computacional: civilizado.” (US, p. 188).

Para Darcy Ribeiro, as sociedades indígenas seriam a realidade do que não teria passado apenas de sonho para a maioria dos utopistas ocidentais. Mas a sua proposta utópica, descrita no capítulo “Próspero” de *Utopia Selvagem* reconhece – e por essa razão se aproxima das idéias de Oswald de Andrade – que o mundo ideal seria a combinação do que havia de melhor nos dois mundos, o “primitivo” e o “civilizado”, pois “só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem.”¹⁰³

¹⁰³ ANDRADE. *Op. Cit.* p. 146.

Enquanto preocupação com uma sociedade em particular, no caso a brasileira, o romance *Utopia Selvagem* de Darcy Ribeiro, do ponto de vista das questões que pudemos levantar na sua leitura, junta-se ao tipo mais “clássico” do fenômeno, àquelas utopias que descrevem um lugar feliz, geralmente ilhas desconhecidas ou planetas. A já referida *Utopia* de Thomas More foi, e tem sido, o modelo para esse tipo de utopia e a etimologia da palavra, como vimos – *utopia*: não-lugar – é explicativa do seu uso recorrente.

Em *Utopia Selvagem*, porém, não há o estabelecimento de apenas um lugar em que os fatos ocorrem e os projetos se realizam, o romance é uma sucessão de lugares. A julgar pelo caráter do processo que podemos ver encenado no romance, poderíamos dizer que Darcy Ribeiro não poderia ter escolhido melhor recurso. Através do deslocamento do seu protagonista por sucessivos locais até demorar-se num terceiro que, por sua vez, abandona a sua fixidez (a tribo Galibi vira uma ilha voadora), *Utopia Selvagem* procede assim a uma revisitação simbólica das fases de formação do povo e da identidade do brasileiro, como compreendidas por Ribeiro. Primeiro, a do enfrentamento da civilização com povos “primitivos” (os primeiros contatos do Tenente Carvalhal em território desconhecido na busca secreta do Exército pelo *Eldorado*), em seguida, a da *ninguendade* étnica (a estadia de Pitum nas terras das Amazonas gerando numerosa prole mestiça) e, por fim, a da integração dos elementos constituintes do povo brasileiro (a união entre todos os elementos da tribo Galibi ao final do romance). Como uma sucessão de lugares, entendemos *Utopia Selvagem*, então, como uma utopia que traduz simbolicamente o caráter contínuo do que é o processo de constituição de um povo e de sua identidade.

Ainda como uma utopia, o romance de Darcy Ribeiro refaz o percurso das utopias “novomundescas” européias, e compõe, a partir das idéias de Oswald, a sua *Utopia Selvagem*, assim denominada para ser marcadamente diferente daquelas, assumindo o ser brasileiro

“diante da estrangeirada”; assim também denominada pois constituída como superação das conseqüências violentas geradas pela consecução e concretização de outras utopias, verdadeiros vaticínios seiscentistas, marcadamente assimilacionistas e etnocentristas; uma utopia, enfim, representada como uma tentativa de revisão e inclusão das minorias étnicas, históricas e atuais, envolvidas no processo que constituiu o povo brasileiro.

A preocupação principal de Darcy Ribeiro em *Utopia Selvagem* é a compreensão da identidade do brasileiro através não apenas do conhecimento do processo que o formou enquanto povo, mas da consciência de que esse processo é parte de um complexo de ocorrências a ele interligadas, como o desaparecimento e a transformação das culturas dos diversos povos nativos ou trazidos para a colônia portuguesa na América. Através de uma narrativa vivida e contada por um negro, Darcy Ribeiro realiza o inverso do que faz a versão de José de Alencar sobre a fundação da nacionalidade, tão importante na “eticização” do brasileiro enquanto indivíduo “nacional”. Ribeiro reescreve a identidade brasileira lembrando e resgatando primeiramente o alto custo humano do processo escravista colonial, recuperando a imensa participação do negro, antes excluído, e reescrevendo a participação do indígena.

É no momento final do romance de Ribeiro, porém, que a sua Utopia se apresenta de maneira característica, por meio de recursos ainda mais insólitos e fantásticos do que aqueles que povoam a trajetória do protagonista Carvalho-Pitum-Orelhão desde o início. A ilha Brasil de Darcy Ribeiro, simbolizada pela tribo/ilha Galibi, torna-se uma região autônoma e assume assim o caráter próprio das representações de Utopias, que é o de lançar mão de tais recursos para tornar possível o imaginar do (até então) inimaginável, pois “o fantástico de uma época torna-se o possível ou o real de outra época.”¹⁰⁴ Ou, como nas palavras do protagonista de *Utopia Selvagem*:

¹⁰⁴ HELD, Jacqueline. *O imaginário no poder: as crianças e a literatura fantástica*. Tradução: Carlos Rizzi. São Paulo: Summus, 1980.

O que nós loucos somos é isto: testemunhas do impossível. O tempo é muitos tempos simultâneos. Impossíveis. O espaço também. Quem atravessou a cortina branca sabe. Todo impossível é possível em algum lugar. Até demais. (US, p. 102).

Como o exercício do sonho indígena no ritual Galibi da Caapinagem para manter sempre renovada a sabedoria da sua sociedade através dos sonhos, a Utopia selvagem de Darcy Ribeiro é um convite intelectual não só à revisão de algumas leituras da identidade brasileira, mas também à manutenção da esperança de superação – assim como à prevenção – de outras dificuldades coletivas, como outros períodos igualmente violentos de ningundade, não mais étnica, mas ética, política e social.

Transfigurações (à guisa de conclusão)

Em nossa incursão pela produção discursiva de Darcy Ribeiro utilizamos como via de entrada a sua teoria da *transfiguração étnica*, estabelecendo como ponto de partida dois dos seus textos ficcionais, *Maira* e *Utopia Selvagem*. Com o intuito de melhor situar a sua reflexão sobre os povos indígenas e o povo brasileiro, foco de nosso trabalho, e apoiados no questionamento que faz Michel Foucault das unidades discursivas, empreendemos uma leitura de feição intertextual. Nessa perspectiva, a *transfiguração étnica*, através dos seus três pressupostos, foi considerada como dado principal de análise, inspirando-nos também a explorarmos em torno dela uma diferente relação de continuidade entre textos “antropológicos”, “ficcionais” e registros biográficos de Ribeiro, e com isso esboçarmos a unidade que propusemos.

A escolha da ficção de Darcy Ribeiro como ponto de partida de nossa leitura intertextual foi justificada pelo fato de podermos ler nesses textos, de maneira mais acentuada do que em outros de sua produção discursiva, a encenação simultânea da problemática indígena e da reflexão sobre o povo brasileiro em suas perspectivas histórica e contemporânea.

Primeiramente, tal possibilidade nos foi facultada ao acompanharmos, a partir da leitura dos pressupostos de *morte e transfiguração* dos povos, a desconstrução da idéia de assimilação dos povos indígenas pela sociedade nacional a que Darcy Ribeiro procede através dos seus textos, em especial por meio da crítica à catequese empreendida no período colonial e no contemporâneo, como lida a partir de *Maira*. Em seguida, através da leitura do pressuposto de *surgimento* dos povos, que continua a crítica à idéia de assimilação, vimos que esse seu raciocínio é reforçado com a compreensão do período pré-nacional das populações dispersas no território do Brasil como o da *ninguendade* étnica. Dessa forma, entendemos que Darcy Ribeiro expõe e enfatiza o custo humano da constituição material “concreta” do povo brasileiro, questionando os discursos de fundação da nacionalidade brasileira estruturados

sobre a noção da assimilação pacífica dos indígenas pela sociedade nacional, e ao mesmo tempo promovendo a inclusão do negro como elemento imprescindível na formação do povo brasileiro numa perspectiva latino-americana, como sugerem o protagonista e a trajetória por ele seguida em *Utopia Selvagem*.

A partir da leitura dos romances de Darcy Ribeiro foi possível reconhecer o papel da violência enquanto importante fator a ser levado em conta na análise das questões identitárias indígenas e brasileira; da violência como elemento acelerador do desaparecimento e da transformação de etnias tribais e do surgimento da etnia nacional, processos que, embora (interpretados como) naturais pelo próprio caráter dinâmico da cultura¹⁰⁵, sofreram um impulso incomum, representado pelo impacto que teve a colonização portuguesa na América; e, do mesmo modo, o reconhecimento da violência sob a forma de noções ideológicas persistentes como a de assimilação dos indígenas, ainda hoje questionadas.

Dentre as remissões a outros textos lidas a partir da ficção de Darcy Ribeiro em nossa análise, interessa-nos, nessas considerações finais, aquelas que envolveram relações de co-presença com textos anteriores e posteriores do próprio Ribeiro, por conta da importância da relação entre tais remissões e a sua atuação intelectual para o nosso entendimento da sua reflexão sobre as questões tratadas ao longo do trabalho.

O mais popular dicionário brasileiro de língua portuguesa define o intelectual como aquele que “possui dotes de espírito, de inteligência”, ou ainda, a “pessoa que tem gosto predominante ou inclinação para coisas do espírito, da inteligência.”¹⁰⁶ Antonio Gramsci (1891-1937), em *Os intelectuais e a organização da cultura*, procurou chamar a atenção para o fato de que a atividade intelectual é inerente a todo e qualquer homem, mas que para alguns

¹⁰⁵ Cf. MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 52.

¹⁰⁶ HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio: Nova Fronteira. s/d. p. 774.

deles a intelectualidade constitui-se numa função: “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais.”¹⁰⁷ A atividade intelectual realizada por uma pessoa no exercício do seu labor ordinário cotidiano não nos permite chamá-la de intelectual. Em nota de rodapé na mesma página do seu livro, Gramsci explica: “do mesmo modo, pelo fato de que alguém possa em determinado momento fritar dois ovos ou costurar um buraco do paletó, não quer dizer que todo mundo seja cozinheiro ou alfaiate.”¹⁰⁸

A expansão que Gramsci confere ao conceito de intelectual parte inicialmente dessa distinção entre atividade e função intelectuais, e se completa com a sua noção sobre a complexidade da formação dos intelectuais. Gramsci destaca duas formas de intelectuais, o intelectual orgânico:

Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (...)¹⁰⁹

E o intelectual tradicional:

Cada grupo social “essencial”, contudo, surgindo na história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento desta estrutura, encontrou – pelo menos na história que se desenrolou até aos nossos dias – categorias intelectuais preexistentes, as quais apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não fora interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas.¹¹⁰

¹⁰⁷ GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio: Civilização Brasileira. 1968. p. 7.

¹⁰⁸ *Ibidem*. p. 7.

¹⁰⁹ *Ibidem*. p. 3.

¹¹⁰ GRAMSCI. *Op. Cit.* p. 5.

Intelectuais “tradicionais” típicos, por exemplo, seriam os eclesiásticos. Segundo Gramsci, essa classe de intelectuais esteve, por bastante tempo durante o período medieval da história europeia, organicamente ligada à aristocracia fundiária. Outros exemplos de intelectuais tradicionais desse modelo de Gramsci seriam “os professores” e “os administradores”, como reitera Edward Said.¹¹¹ Em respeito aos intelectuais orgânicos, Gramsci exemplifica com o “empresário capitalista” que “cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc.”¹¹². Os intelectuais orgânicos distinguem-se dos intelectuais tradicionais, no sentido de que os primeiros nascem das necessidades de um grupo social em processo de estabelecimento, e os segundos representam uma continuidade histórica com relativa autonomia.

Ao refletir sobre o mesmo tema, Michel Foucault observa a mudança na extensão do raio de atuação do intelectual como um dado importante no entendimento da questão. Foucault conclui que a figura do intelectual “universal”, como um indivíduo que fala às massas, deixou de existir. Segundo Foucault, “ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos”¹¹³, principalmente nos moldes marxistas. O intelectual universal deu lugar ao que ele chama de intelectual “específico”, alguém habituado a “trabalhar não no “universal”, no “exemplar”, no justo-e-verdadeiro-para-todos, mas em setores determinados.”¹¹⁴

Edward Said em uma de suas “Palestras de Reith”, feitas em 1993 e promovidas pela rede britânica de comunicação BBC (British Broadcasting Corporation), coloca “no outro extremo”, em relação à noção de Gramsci, a definição de intelectual feita por Julien Benda (1867-1956). De acordo com Said, a definição de Benda diz respeito a “um grupo muito pequeno de reis-filósofos sobredotados e com grande sentido moral, que constituem a

¹¹¹ SAID, Edward W. Representações do intelectual. In: *Representações do intelectual*, Lisboa: Colibri, 2000. p.23.

¹¹² GRAMSCI. *Op. Cit.* pp. 3-4.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal. 2003. p. 8.

¹¹⁴ *Ibidem*. p. 8.

consciência da humanidade.”¹¹⁵ Os intelectuais para Benda, afirma Said, seriam seres “raros” que defenderiam “padrões eternos de verdade e justiça.” A noção sobre a figura e o papel do intelectual que Said acaba construindo ao longo das suas palestras é simultaneamente tributária das definições de Antonio Gramsci e de Julien Benda. Said tanto constata exemplos contemporâneos da previsão de Gramsci sobre a difusão do intelectual orgânico, quanto utiliza as definições de Julien Benda para estipular um determinado número de ações e habilidades que se deve esperar de um intelectual em nossos dias.

Para Edward Said, “hoje em dia, todo aquele que trabalhe num qualquer campo, quer ligado à produção quer à distribuição de conhecimento, é um intelectual na acepção de Gramsci.”¹¹⁶ Por outro lado, Said destaca algumas das principais definições de Benda, recordando que os intelectuais “têm de estar num estado de quase permanente oposição ao *status quo*”, ou se “arrisquem a serem queimados na fogueira, ostracizados ou crucificados.”¹¹⁷

O intelectual para Said é, portanto, um indivíduo “enquanto figura representativa – alguém que visivelmente representa um qualquer ponto de vista, alguém que articule representações a um público, apesar de todo o tipo de barreiras.”¹¹⁸ Para ele, o intelectual deve usar de sua inflexão e sensibilidade pessoal para dar sentido ao que é dito e falado, e até mesmo, sempre que necessário, ser “embaraçoso, do contra, até mesmo desagradável”.¹¹⁹

É com o apoio dessa perspectiva de Said que teceremos brevemente algumas palavras sobre a atuação de Darcy Ribeiro como intelectual nas dimensões por nós exploradas.

¹¹⁵ SAID. *Op. Cit.* p. 24.

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 26.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 25.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 29.

¹¹⁹ SAID. *Op. Cit.* p. 29.

Destacaríamos primeiramente a sua faceta de antropólogo de campo atuante, por exemplo, como no esforço para converter o que era uma seção comum de estudos do órgão governamental para o qual trabalhava, dedicada à documentação cinematográfica, num museu voltado exclusivamente para o índio, para mostrar às pessoas que “o índio era bonito, que o índio era terno, que o índio era afetuoso, que era o contrário”¹²⁰ da idéia que se tinha deles. A sua preocupação estendia-se principalmente à conscientização das crianças:

Eu podia ver este efeito porque uma das coisas que nós fazíamos era tomar crianças de 11 anos na escola e pedir para que escrevessem um exercício: “o índio, o que é o índio?”. E depois de visitar o Museu, repetia o exercício: “o que é o índio?”. Então, nessa segunda etapa, mudava completamente a visão, e eu podia ver como as crianças estavam percebendo aquele Museu ¹²¹

Outro exemplo de uma atuação sua traduzida numa antropologia de feição militante foi a elaboração junto com os irmãos Orlando e Cláudio Villas Bôas do plano de criação do *Parque Indígena do Xingu*. Com a realização desse projeto, foram beneficiadas diversas tribos da região que estavam sob o risco de perder os seus territórios com o avanço das ocupações de terra para criar pastagens para gado. As tribos corriam o risco de ficar isoladas umas das outras e de perder condições ecológicas de sobrevivência.

O *Parque Indígena do Xingu* possui uma área de 28 mil quilômetros quadrados e 4 mil habitantes pertencentes a 14 diferentes etnias, e a história da sua criação revela, sobretudo, a luta de Ribeiro e dos irmãos Villas Bôas para fazerem prevalecer os interesses das etnias tribais habitantes da região do Xingu. Segundo Orlando Villas Bôas Filho,

¹²⁰ Boletim ABA n. 27 Entrevista de Darcy Ribeiro a Luís Grupioni (USP) e Denise Grupioni (USP). *Op. Cit.*

¹²¹ *Idem.*

Ao lado de Darcy Ribeiro e do médico sanitário Noel Nutels, meu pai e meus tios em certos momentos foram contra as próprias diretrizes traçadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) (...) ¹²²

Orlando Filho cita o antropólogo americano Shelton Davis, ao comentar a importância da política indigenista empreendida por esse grupo que, segundo Davis,

foi o contraponto de outra política que, por subordinar os interesses dos índios aos do grande capital extrativista e minerador, e aos interesses políticos a eles relacionados, foi chamada de “integracionista” – uma vez que visava acima de tudo trazer o índio para a nossa sociedade, ainda que isso significasse a desagregação de sua organização sócio-cultural ¹²³

Para Darcy Ribeiro, tal exposição pública na defesa dos interesses dos indígenas da região do Xingu gerou conflitos com conseqüências de todas as formas. De imediato isso gerou a sua demissão do *Serviço de Proteção aos Índios* em 1957, o que o aproximou de Anísio Teixeira que, convencido pela sua performance na causa indígena, coloca Darcy Ribeiro como vice-diretor do *Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais* (CBPE).

A inusitada criação de um *Museu do Índio* voltado para a representação do índio “vivo” e contra o preconceito, a elaboração do *Parque Indígena do Xingu*, indo contra interesses políticos e empresariais poderosos, e o conflito que estabeleceu com os burocratas e os antropólogos do *SPI*, numa luta por uma ação mais comprometida com as vidas e o destino dos índios, são atuações de um intelectual disposto a arcar, no âmbito pessoal, com as conseqüências de sua postura militante em relação às causas que elegera, nesse caso, a dos índios. Algo próximo da maneira como Edward Said pensa a atuação do intelectual que, para ele, é

¹²² VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *Os pioneiros: como tudo começou*. Revista National Geographic Brasil. Abril: São Paulo. Ano 4. Nº 40. Agosto/2003. p. 60.

¹²³ VILLAS BÔAS FILHO. *Op. Cit.* p. 60.

alguém cuja função é levantar questões embaraçosas em público, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los), ser alguém que não pode ser facilmente co-optado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os assuntos que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete.¹²⁴

Também na condição de antropólogo teórico Darcy Ribeiro obtém destacada atuação. O “embaraçoso” contraponto à política integracionista e assimilacionista dos grupos estrangeiros e nacionais interessados na exploração de vastas áreas da Floresta Amazônica, tem prosseguimento via teoria quando Darcy Ribeiro desenvolve o mais importante dos seus esquemas conceituais, a *transfiguração étnica*, em seus *Estudos de Antropologia da Civilização*. Nessa ocasião, ele tem o intuito imediato de compor estudos que não se atenham somente ao âmbito acadêmico e que possam ter, diríamos, com Edward Said, “grande difusão para além da academia”, pois “ser um intelectual não é de forma alguma incompatível com a condição de acadêmico ou de pianista.”¹²⁵ Mesmo no exílio, onde desenvolve a sua teoria antropológica, Darcy Ribeiro continua a combater pelas causas das minorias indígenas e a elaborar a sua interpretação do Brasil.

Enquanto exilado, além de investir boa parte de seu tempo na produção dos *Estudos de Antropologia da Civilização*, Darcy Ribeiro se utilizou também de outro recurso: o romance. A abordagem da problemática histórica e atual dos povos indígenas no território brasileiro, ganha o reforço de sua faceta romancista, que desabrochou no exterior mas se firmara depois do seu retorno ao Brasil na segunda metade dos anos 70.

A publicação do romance *Maira* em 1976, como era de se esperar por conta da circunstância política da época, passou quase despercebida. Na *Fortuna Crítica* encartada na

¹²⁴ SAID. *Op. Cit.* p.28.

¹²⁵ SAID, Edward. Profissionais e Amadores. In: *Representações do Intelectual. Op. Cit.* p. 68.

referida edição comemorativa do romance, de vinte anos depois, destacamos o ensaio de Moacir Werneck de Castro (*Um livro-testemunho*), que recupera um pouco do que foi a fraca recepção do romance em seu lançamento, ressaltando como provável explicação para a timidez ou omissão da crítica de então o fato de o seu autor ser “malvisto pelo regime ditatorial”. Nesse mesmo ímpeto, o pequeno texto ressalta ainda o “tratamento ficcional da temática indígena”. Diríamos que a importância desse ensaio de Moacir de Castro está justamente no fato de ter sido o próprio Castro, em 1976, o primeiro e um dos únicos resenhadores do romance de Darcy Ribeiro, quando na oportunidade chamou a atenção para o diferencial dado por aquele livro à urgente questão indígena. Uma posição corajosa de Castro, pois em *Maira* podemos ler, como vimos, além de um contraponto entre os mundos civilizado e indígena, um diálogo direto com a antropologia brasileira da época e a sua omissão perante a política indigenista etnocida e genocida do governo brasileiro de então, indiretamente criticado no romance.

Há portanto em *Maira*, mais do que em outro romance de Ribeiro, um ímpeto denunciador e revolucionário do intelectual banido de seu país, alguém que se arriscou com as ferramentas ao seu alcance, transfigurando-se sucessivamente em representações tão necessárias quanto possíveis para comunicar os seus pontos de vista, pois o intelectual tem a faculdade de “representar, corporizar, articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude”, ele tem “vocação para a arte de representar, quer se trate de falar, escrever, ensinar, ou aparecer na televisão.”¹²⁶ A transfiguração de sua atuação intelectual em sucessivas representações é acompanhada da transfiguração de seus textos.

Durante o exercício da antropologia de campo, quando também iniciou a sua atuação em prol da causa indígena combatendo o preconceito e os lugares-comuns vinculados secularmente   figura do  ndio, Darcy Ribeiro procedeu à coleta de boa parte dos dados que

¹²⁶ SAID, Edward. Profissionais e Amadores. In: *Representa es do Intelectual. Op. Cit.* p. 29.

viriam a compor a primeira feição de seus textos, mais tarde retrabalhados e abrigados, sucessivamente, nas categorias discursivas da antropologia teórica e da ficção. No prefácio de seus *Diários Índios*, publicados quarenta e seis anos após a sua elaboração, Ribeiro afirma: “Não procure aqui teorizações. Este é o material de que elas são feitas. O importante, a meu juízo, é apresentar estes fatos brutos para que possam ser interpretados.” (DI, p. 12). Esse material “bruto” junto com outros dados provindos de diferentes períodos de observação de etnias tribais, quando “interpretados” em sua primeira retomada no meio da década de 60, ganham desta vez a feição de ferramenta interpretativa da formação, identidade e realidade sócio-política do Brasil, ação que nos informa, sobretudo, a compreensão conjunta de Ribeiro das questões indígena e brasileira.

É um pouco do momento inicial dessa compreensão que buscamos recuperar ao longo do nosso trabalho e que, como entendemos, pode ser melhor lido a partir de seus textos ficcionais. O nosso esforço procurou constituir uma “outra unidade” discursiva, como afirma Foucault, na qual outras relações estabelecidas entre enunciados viessem a enfatizar a compreensão de Darcy Ribeiro sobre as questões com as quais nos ocupamos. Compreensão que foi circunstanciada pela experiência da exclusão de Ribeiro do país. É vivenciando as conseqüências dessa ação violenta que Darcy Ribeiro é intelectualmente levado a transfigurar-se, tal como os povos indígenas, tal como os povos que formaram o Brasil, tal como seus textos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AGUIAR, Flávio. CHIAPPINI, Lígia (org.). *Civilização e exclusão*: Érico Veríssimo, Euclides da Cunha, Claude Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.
- ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 2002.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. Obras completas vol. 6. S.P.: Globo, 2001.
- BALIBAR, Etienne. La forme nation: histoire et idéologie. In WALLERSTEIN, Immanuel e BALIBAR, Etienne. *Race, nation, class*. Les identités ambiguës. Paris: La Découverte, 1990. Tradução de Jesiel Filho (uso acadêmico – Instituto de Letras da UFBA).
- BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. Rio: Difel. 1980.
- BERNARDO, Carla da Penha. *Texto e paratexto na ficção camiliana*. 2001. 230 f. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras da UFRJ, Rio de Janeiro. 2001.
- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/ UFRGS, 1992.
- _____. (org.). *Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Barsa para a Família Católica, 1966.
- BOMENY, Helena. *Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- CHALMERS, Vera M. In CHIAPPINI, Lígia. BRESCIANI, Stella (org.) *Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez. 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- _____. *O nacional e o popular na cultura brasileira*. Seminários. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

CUNHA, Eneida Leal. Literatura e Identidade. *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões/Universidade Estadual de Santa Cruz, Departamento de Letras e Artes – N° 1* (1997/1998) – Ilhéus: Editus, 1998.

_____. *Estampas do imaginário: literatura, cultura, história e identidade*. Tese de Doutorado. Apresentada ao Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio: 28-02-1993.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FAVARETTO, Celso. *Tropicália - Alegoria, Alegria*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2000.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio: Forense Universitária, 1997.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

_____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal. 2003.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx: Theatrum Philosophicum*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.

_____. O que é um autor? In *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais et al. Lisboa: Veja. 1992. p. 29-87.

FLEISCHMANN, Ulrich. ZIEBELL-WENDT, Zinka. *Os descendentes dos canibais: o destino de uma metáfora no Brasil e no Caribe*. CHIAPPINI, Ligia. BRESCIANI, Stella (org.). *Literatura e cultura no Brasil: identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez. 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Vol. I. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio: Livraria José Olympio Editora, 8 ed., 1954.

FUNAI. Sítio da Internet da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). <http://www.funai.gov.br>. Último acesso em 31-05-2004.

FUNES, Gregorio. *Ensayo de la historia civil de Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*. Buenos Aires, Argentina. J.L. Rosso y Cia, 1910. Disponível em: <http://www.argiropolis.com.ar/ameghino/obras/funes/histor-c9.htm>. Acesso em 02 - Julho - 2004.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestes*, Paris, Editions du Seuil, 1982

GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation*. Translated by Jane E. Lewin. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio: Civilização Brasileira. 1968.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo : Cia das Letras, 2002. 26^a edição.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio: Nova Fronteira, 1976.

LACROIX, Jean-Yves. *A Utopia, um convite à filosofia*. Tradução de Marcos Penchel. Rio: Jorge Zahar Editores, 1996.

LIMA, Rachel Esteves. *Identidades tropicais: o latino-americanismo dos anos 60*. Disponível em: http://www.ufrgs.br/iletras/anpoll/gt_litcomp/forum/forum25_2.htm. Acesso em: Novembro -2004.

MACEDO-ECKEL, Ercília. *Maira: reescrita e dessacralização do mito*. Goiânia: UBE. 2000.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Tradução de Emílio Willems. Rio: Globo, 1952.

MARINHO, Marcelo. *O paratexto-pretexoto de Grande Sertão: Veredas: pseudo-regionalismo e metaliteratura*. Associação Internacional de Lusitanistas na Internet, AIL: http://www.geocities.com/ail_br/oparatextopretexotodegrandesertao.htm. Último acesso:30-Abril-2004.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORE, Thomas. *A Utopia*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret. 2003.

O POVO BRASILEIRO (documentário). Realização: TV Cultura – 1995. Roteiro e direção: Regina M. Ferreira. Comentários: Darcy Ribeiro. Transcrição a partir do *script* disponível em <http://www.tvcultura.com.br/aloescola/estudosbrasileiros/povobrasileiro/index.htm>. Acesso em 30-Abril-2004.

ORWELL, George. *1984*. Tradução de Wilson Velloso. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1984.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense. 1962.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio: Fundação Getúlio Vargas Editora. 1999.

RIBEIRO, Darcy. ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Boletim ABA n. 27. Entrevista a Luís Grupioni (USP) e Denise Grupioni (USP), disponível em: <http://www.unicamp.br/aba/boletins/b27/08.html>. Acesso 30- Dezembro-2003.

_____. *Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim*. Entrevista a Ênio Silveira. Revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio: Civilização Brasileira, 1979.

_____. *As Américas e a civilização*. Estudos de Antropologia da Civilização. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Confissões*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Cia das Letras, 1996,

_____. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. (Edição especial comemorativa de vinte anos da obra) Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *Nosotros Latino-Americanos*. In SILVEIRA, Ênio./et al. *Revista Encontros com a civilização brasileira*. Número 29. p. 33-55.

_____. *O Brasil como problema*. Rio: Francisco Alves, 1995.

_____. *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Formações econômico-sociais, configurações histórico-sociais, ordenações políticas, alienação cultural. Estudos de Antropologia da Civilização. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Estudos de Antropologia da Civilização. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. *O processo civilizatório*. Etapas da evolução sócio-cultural. Estudos de Antropologia da Civilização. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Os índios e a civilização*. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Estudos de Antropologia da Civilização. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. *Uirá sai à procura de Deus: ensaios sobre etnologia e indigenismo*. Rio: Paz e Terra. 1974.

_____. *Utopia Selvagem: saudades da inocência perdida, uma fábula*. Rio: Nova Fronteira. 1982.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Representações do intelectual: as palestras de Reith*. Tradução de José Reis Leal (et al.). Lisboa: Colibri, 2000.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Rocco, 2000.

_____. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Rocco, 2002.

_____. Roteiro para uma leitura intertextual de Ubirajara. In ALENCAR, José de. *Ubirajara*. São Paulo: Ática. 1998.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2002.

SZACHI, Jerzy. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Tradução de Rubem César Fernandes. Rio: Paz e Terra, 1972.

TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Por Que Os Ricos Não Fazem Greve? *Cadernos do povo brasileiro* n. 04. Editorial. Diretores: Álvaro Vieira Pinto e Ênio Silveira. Rio: Civilização Brasileira, 1962.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da práxis à teoria: breves considerações sobre o pensamento dos irmãos Villas Bôas. *O Xingu dos Villas Bôas*. São Paulo: Agência Estado/Metalivros, 2002.

_____. Os pioneiros: como tudo começou. *Revista National Geographic Brasil*. Abril: São Paulo. Ano 4. Nº 40. Agosto/2003.

WILDE, Oscar. A alma do homem sob o socialismo. Tradução de Heitor da Costa. Porto Alegre: L&PM, 2003.