

**SIMÉIA DE BRITO OLIVA ANDRADE**

**A IDENTIDADE E O SUJEITO PÓS-  
MODERNO EM *O MULO*, DE DARCY  
RIBEIRO**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS  
MONTES CLAROS  
JULHO/2017**

**SIMÉIA DE BRITO OLIVA ANDRADE**

**A IDENTIDADE E O SUJEITO PÓS-  
MODERNO EM *O MULO*, DE DARCY  
RIBEIRO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Estadual de Montes Claros, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras – Estudos Literários.

**Área de concentração:** Literatura Brasileira

**Linha de pesquisa:** Literatura de Minas Gerais.

**Orientador:** Prof. Dr. Anelito Pereira de Oliveira

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS  
MONTES CLAROS  
JULHO/2017**

Dedico esta dissertação a  
Waldir da Cruz de Oliva, primeiro  
Mestre que a vida me deu. Dedico,  
também, a Fátima Oliva, pelo amor  
constante

A553i Andrade, Siméia de Brito Oliva.  
A identidade e o sujeito pós-moderno em *O mulo*, de Darcy Ribeiro [manuscrito] / Siméia de Brito Oliva Andrade. – Montes Claros, 2017.  
107 f. il.

Bibliografia: f. 103-107.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários/PPGL, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Anelito Pereira de Oliveira.

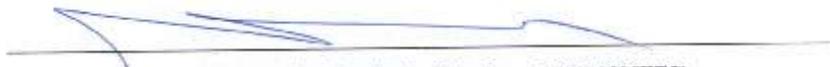
1. Identidade. 2. Pós-modernidade. 3. Ribeiro, Darcy, 1922-1997 – *O mulo* - Análise. 4. Stuart Hall - 1932-2014. I. Oliveira, Anelito Pereira de. II. Universidade Estadual de Montes Claros. III. Título.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS/ESTUDOS LITERÁRIOS

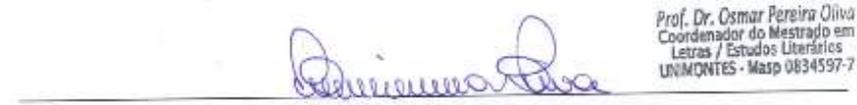


Dissertação de Mestrado intitulada “A identidade e o sujeito pós-moderno em *O Mulo*, de Darcy Ribeiro”, de autoria da mestranda em Letras – Estudos Literários **SIMÉIA DE BRITO OLIVA ANDRADE**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

  
Prof. Dr. Anelito Pereira de Oliveira – (UNIMONTES)

  
Prof. Dr. Wander Melo Miranda – (UFMG)

  
Prof. Dr. Antônio Wagner Veloso Rocha – (UNIMONTES)

  
Prof. Dr. Osmar Pereira Oliva  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras/Estudos Literários

Prof. Dr. Osmar Pereira Oliva  
Coordenador do Mestrado em  
Letras / Estudos Literários  
UNIMONTES - Masp 0834597-7

Montes Claros, 11 de julho de 2017.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador Dr. Anelito Pereira de Oliveira.

À Dra. Telma Borges da Silvae ao Dr. Antônio Wagner Veloso Rocha, pela gentil e valiosa colaboração em minha banca de qualificação.

A Sofia Oliva, minha inspiração.

Ao meu esposo, Leandro Silva Andrade, por sua contagiante paixão a Darcy Ribeiro.

Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (Fapemig), por viabilizar meus estudos.

Aos amigos Telly Will e Gilson Neves, maiores incentivadores.

Aos meus familiares, que entenderam as dificuldades e privações durante esses dois anos.

Aos amigos-colegas do mestrado, Alexandre e Beth, pelo auxílio constante.

Preciso ser um outro  
para ser eu mesmo

Sou grão de rocha  
Sou o vento que a desgasta

Sou pólen sem insecto

Sou areia sustentando  
o sexo das árvores

Existo onde me desconheço  
aguardando pelo meu passado  
ansiando a esperança do futuro

No mundo que combato morro  
no mundo por que luto nasço  
(Mia Couto)

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a identidade e a fragmentação do sujeito pós-moderno no romance *O Mulo* de Darcy Ribeiro. O recorte epistemológico foi feito com base, em primeiro lugar, nas obras de Kathryn Woodward, Tomás Antônio da Silva e Anthony Giddens para uma breve conceptualização do termo identidade na contemporaneidade, em relação a *O Mulo*. Em seguida, baseou-se o estudo da identidade e do sujeito pós-moderno nas obras de Zygmunt Bauman, que detalha o estado fragmentário e de crise do sujeito da modernidade líquida, e Stuart Hall, que ratifica a celebração móvel da identidade, atualmente histórica e não biológica. Ambos mostram que ao contrário da modernidade, que dava um suporte sólido para uma identidade individual e coletiva ao sujeito, na pós-modernidade a crise desata uma fragmentação e uma incerteza permanente. Em seguida, tratou-se da relação entre identidade e ficção literária, baseado em estudos de Paul Ricoeur, Edward Saïd e Zilá Bernd. A metodologia desta pesquisa exigiu a ampliação dos *corpora* a fim de mostrar que a obra de Darcy Ribeiro, além de *O Mulo*, concentra-se no estudo de identidades, como a brasilianidade, a latino-americanidade e a indianidade. Este é o motivo por que foi necessária a análise breve de obras como *O povo brasileiro*, *América Latina: a pátria grande*, *Maíra* e *Utopia selvagem* para incluir nesse princípio o romance *O Mulo*. Finalmente, expondo-se a estratégia narrativa dessa obra, baseada na narrativa primeira de grau zero, analepses e prolepses, foi possível a análise da identidade e do sujeito pós-moderno nesse romance. Para tanto, priorizou-se o uso das analepses para destacar a fragmentação do indivíduo na contemporaneidade e o conceito de coronelidade para um Brasil que davam passos em direção à sua redemocratização.

**Palavras-chave:** Identidade. Pós-Modernidade. Darcy Ribeiro. *O Mulo*. Stuart Hall.

## ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze the identity and fragmentation of the postmodern individual in *O Mulo*, a Darcy Ribeiro's novel. The epistemological frame was the studies of Kathryn Woodward, Tomás Antônio da Silva and Anthony Giddens to a brief conceptualization of the term "identity" in contemporary times, about the relations of *O Mulo*. Moreover, the study of identity and the postmodern subject was based on the works of Zygmunt Bauman, who details the fragmentary and crisis of the individual in the liquid modernity, and of Stuart Hall, who ratifies the mobile celebration of historical and not biological identity. Both show that, unlike the modernity, which gave a solid support for an individual and collective identity, in postmodernity the crisis imposes fragmentation and permanent uncertainty. After then, was studied the relation between identity and literary fiction, based on studies of Paul Ricoeur, Edward Said and Zilá Bernd. The methodology required the expansion of his *corpora* to show that the work of Darcy Ribeiro, with *O Mulo*, focuses on the study of identities, such as Brazilianism, Latino-Americanism and Indianism. This is the reason why it was necessary the brief analysis of works such as *O povo brasileiro*, *América Latina: a patria grande*, *Maíra e Utopia selvagem*. Finally, exposing the narrative strategy of *O Mulo*, based on the narrative of degree zero, analepses and prolepses, it was possible to analyze the identity and the postmodern individual in this novel. However, the use of analepses was prioritized to highlight the fragmentation of the individual in the contemporary world and the concept of *coronelidade* for a Brazil that would initiates soon his re-democratization.

**Keywords:** Identity. Postmodernity. Darcy Ribeiro. *O Mulo*. Stuart Hall.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1 A IDENTIDADE NA PÓS-MODERNIDADE E A FICÇÃO LITERÁRIA</b> .....	12
1.1 Breve conceptualização do termo “identidade” .....	13
1.2 O sujeito pós-moderno de Bauman e Stuart Hall .....	20
1.3 Identidade e ficção literária .....	28
<b>CAPÍTULO 2 O TRATAMENTO DA IDENTIDADE EM OBRAS DE DARCY RIBEIRO</b> .....	36
2.1 Brazilianidade e latino-americanidade .....	37
2.2 Indianidades: <i>Maíra</i> e <i>Utopia selvagem</i> .....	46
2.3 <i>O Mulo</i> e a crítica .....	55
<b>CAPÍTULO 3 IDENTIDADE E SUJEITO PÓS-MODERNO EM <i>O MULO</i></b> .....	65
3.1 Estratégia narrativa de <i>O Mulo</i> .....	66
3.2 A fragmentação do sujeito pós-moderno .....	78
3.3 A imagem crítica da coronelidade .....	91
3.3.1 A gênese: assassinos e ladrões .....	96
3.3.2 Decadência e Grilagem .....	99
3.3.3 O Senhor dos Laranjos .....	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	102
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105

## INTRODUÇÃO

Já é conhecida a diversidade de eus quando se trata da personalidade intelectual de Darcy Ribeiro. Etnólogo, antropólogo, sociólogo, político, romancista, dentre outros, ele se destacou por sua capacidade de se envolver em inúmeros projetos ao longo de sua vida. Menos conhecido, entretanto, é que essa diversidade também pode ser encontrada em sua obra antropológica e literária, principalmente no romance *O Mulo*, sendo um dos muitos autores que antecipam no tempo a fragmentariedade do sujeito pós-moderno, discutindo a problemática da identidade na modernidade tardia. A questão da identidade é um ponto tão importante em sua obra que ela transita sem problemas entre a perspectiva antropológica e a literária.

Esse quadro nos levou à seguinte problematização: em que medida o romance *O Mulo* de Darcy Ribeiro apresenta em sua narrativa a questão da identidade e do sujeito na pós-modernidade? Essa indagação nos impôs ao menos duas hipóteses que nos asseguraram o início de nossos trabalhos. A primeira baseou-se na grande fragmentação do narrador-personagem de *O Mulo*, que se transforma ao longo de sua trajetória no romance, da infância à velhice, sem nunca poder solucionar sua crise nem suas incertezas em relação ao futuro. A segunda hipótese dava conteúdo à possibilidade de o autor de *O Mulo* construir, com sua narrativa, uma imagem própria da coronelidade, seguindo os passos da tradição de romances regionalistas, tais como os de Jorge Amado e os de Guimarães Rosa.

Com fundamento nessas problematizações, assinalamos o seguinte objetivo geral: Analisar a identidade e o sujeito pós-moderno em *O Mulo*, de Darcy Ribeiro. Como objetivos específicos procurou-se estudar o conceito moderno e pós-moderno de identidade; compreender o conceito de identidade na pós-modernidade a partir das obras de Stuart Hall e de Zygmunt Bauman; analisar o conceito de identidade em obras antropológicas e literárias de Darcy Ribeiro; e analisar a estratégia narrativa de *O Mulo*, e, no interior dessa estratégia, a questão da identidade e do sujeito pós-moderno.

A metodologia da pesquisa, embora tenha se focado em *O Mulo*, ampliou o *corpus* da pesquisa, a fim de mostrar em que medida a questão da identidade é abordada em obras antropológicas, tais como *América Latina: a pátria grande* e *O povo brasileiro*, onde se discutem aspectos da latino-americanidade e da brasilianidade, transitando sem

rupturas para as narrativas indianistas, onde se mantêm as mesmas questões, agora sob a rubrica das indianidades. Os livros que compuseram esses *corpora* foram *Maíra* e *Utopia selvagem*.

Assim, o Capítulo 1, denominado “A identidade na Pós-Modernidade e a ficção literária”, abordou primeiramente o conceito de identidade, em seus tipos essencialistas e não essencialistas, como se configura e como entra em crise a partir da modernidade tardia. Procurou desenvolver os conceitos a partir dos estudos de Stuart Hall e, principalmente, o de modernidade líquida, de Zygmunt Bauman. Enfim, avaliou a intercomunicação entre a questão da identidade e a ficção literária a fim de compreender o indivíduo em sociedade.

O Capítulo 2, chamado de “O tratamento da identidade em obras de Darcy Ribeiro”, procurou mostrar a abordagem do tema nos livros *América Latina: a pátria grande* e em *O povo brasileiro*. No primeiro identificaram-se as características do que o autor chamou de latino-americanidade. No segundo, aspectos da ninguendade que forçou os neobrasileiros a afirmarem sua brasilianidade. Por último, investigou-se a abordagem da crítica nacional e internacional em torno de *O Mulo*, concluindo-se pela pouca expressividade da narrativa em estudos acerca da problematização da identidade.

No capítulo 3, “Identidade e sujeito pós-moderno em *O Mulo*”, empreendeu-se a uma análise da estratégia narrativa do romance para, no interior de suas analepses, destacar a configuração do sujeito pós-moderno, que o narrador-personagem antecipa em sua narração, e a imagem crítica da coronelidade, personificada na figura do coronel Philogônio de Castro Maya. Essa personificação embute certa dose emblemática de superação de um Brasil velho e antiquado por um Brasil novo, que os anos 1980 prometiam ideologicamente.

Nas considerações finais, retomamos o tema estudado em toda a dissertação, revisamos os conceitos assinalados, e confirmamos a hipótese geral sobre a identidade e o sujeito pós-moderno tratados na narrativa de *O Mulo*. Ainda sugerimos a continuidade dos estudos nessa direção, tendo em vista o pouco interesse dos estudiosos por esse tema, na obra darcyniana, a despeito do interesse cada vez mais abrangente na contemporaneidade.

**CAPÍTULO 1**  
**A IDENTIDADE NA PÓS-MODERNIDADE E A**  
**FICÇÃO LITERÁRIA**

## 1.1 Breve conceptualização do termo “identidade”

O narrador-personagem de *O Mulo* de Darcy Ribeiro (1981) faz repetidamente referência aos seus diferentes eus construídos em sua trajetória como indivíduo. Nascido na localidade de Surubim, o narrador passa a meninice no Lajedo, a adolescência na fazenda das Cagaitas, ganha individualidade em Grão Mogol e distingue-se como gente em São João Del Rey, no exército; mais tarde, torna-se muleiro; em seguida, proprietário de terras, em Águas Claras e no Vão; depois, herdeiro do Brejo das Almas e, finalmente, coronel e dono da fazenda dos Laranjos. Em sua jornada, troca constantemente de nome, ao mesmo tempo em que ocorre uma espécie de progresso quantitativo. Todas essas etapas correspondem à reflexão de um eu que se acumula a outros, mas diferentes entre si, como numa imagem especular despedaçada, porém, intrinsecamente relacionada à procura de uma identidade. O romance constrói-se, sobretudo, com base no questionamento pós-moderno da identidade individual e coletiva.

Mas o que é identidade? Sabe-se que é tão polissêmica quanto onipresente. Cada indivíduo possui sua própria consciência identitária que o torna diferente de todos os outros.

Pedro Manuel Rodrigues da Silva Madeira e Góis (2011) começa, com razão, pela etimologia da palavra, que deriva do pronome demonstrativo *idem*. Nesse sentido, quer dizer a qualidade do que é idêntico. Retoma ainda conceitos ligados à lógica e à filosofia, no sentido da semelhança, partilhamento entre sujeitos e um grupo ou entre grupos de indivíduos. Em sociologia, depara-se com a ação, ou seja, a identidade qualitativa, “como pressuposto para uma acção social. A semelhança como ponto de partida para uma acção social” (GÓIS, 2011, p. 23). Mas é com respeito à identidade estrita que se põe um questionamento maior, isto é, que mesmo duas coisas, como, por exemplo, duas gotas de orvalho, não são rigorosamente idênticas. Passando à sua significação sociológica, a identidade ganha contornos múltiplos e uma complexidade maior, afastando-se da simplicidade matemática e filosófica da semelhança.

Para Góis (2011), portanto, não há um modo simplificado de encarar um termo tão polissêmico quanto a identidade. Não há um conceito único satisfatório. É possível, sociologicamente, uma demarcação social e uma demarcação pessoal da identidade. Na

primeira, está o grupo a que se insere o indivíduo; no segundo, crenças e sentimentos que caracterizam o indivíduo independentemente de pertencer a este ou àquele grupo.

É possível, por outro lado, uma abordagem para a qual concorreriam elementos abstratos e físicos. Citando Lévi-Strauss (1977), Zilá Bernd (2011) afirma que a identidade é uma entidade abstrata. Em seguida, divide-a em primeiro e segundo grau. A de primeiro grau está ligada a elementos empíricos que circunscrevem a realidade a um único conjunto de referências. Isso enfraqueceria a correlação, tendo-se em vista que há um número imenso de referências para identificar o indivíduo tais como cor da pele, ordem biológica, sociológica, psicológica etc. Correlações imediatas dessa natureza levariam a conclusões precipitadas ideologicamente racistas e redutoras “a identidade que não se concretiza em função de um único referente empírico, mas de vários, é a *identidade de segundo grau* ou reflexiva, a que possui uma dimensão de exterioridade (fora-dentro).” (BERND, 2011, p.17). Por isso, afirma Bernd (2011), o conceito de identidade deve ser pensado junto com o da alteridade ou diferença. Para ela,

trata-se, pois, de apreender a identidade como uma entidade que se constrói simbolicamente no próprio processo de sua determinação. A consciência de si toma sua forma na tensão entre o olhar sobre si próprio – visão do espelho, incompleta – e o olhar do outro ou do outro de si mesmo – visão complementar. (BERND, 2011, p. 17).

Segundo Bernd (2011), vários referentes entram na configuração da identidade por esta se basear na diferença. Neste caso, a identidade torna-se processo porque envolve um jogo tenso do olhar de quem vê e de quem é visto. Para se dizer quem ou o que sou eu, necessário se faz um jogo entre quem observa de fora e quem olha a partir de si mesmo. Sou quem eu sou porque existe o outro que me dimensiona e, assim, toda uma série de referências especulares. Até mesmo quando é o próprio questionador da identidade quem faz a pergunta sobre sua identidade, ou seja, do outro de si mesmo, sempre em caráter complementar.

Luiz Cláudio Vieira de Oliveirareforça essa ideia com o caráter permanente:

O conceito de identidade pessoal se colocou, desde sempre, para o indivíduo, como um processo de construção de sua imagem e de percepção de si como integridade, ou seja, com uma forma contínua, permanente, um todo não fragmentado, sempre percebido em relação ao grupo de que o indivíduo participa. Estar em grupo significa haver, entre seus membros, uma

representação interna, em que cada participante traz o grupo dentro de si como um todo, de que acredita participar. Para haver grupo, é preciso que o indivíduo represente o grupo para si e se represente fazendo parte dele. Para isso, também é preciso que o grupo represente o sujeito, que o reconheça. (OLIVEIRA, 2007, p. 7)

Esta é uma visão tradicional do conceito de identidade, como um todo não fragmentado, inteiro, que representa o grupo, ou o indivíduo. Trata-se de se reconhecerem as relações que sempre deveria haver nesse tipo de definição. Essa, inclui, por sua vez, a representação que se estabelece a partir da prática de significação, de como os significados se produzem. Aqui também se articula o jogo especular em que o indivíduo que participa do grupo traz o grupo dentro de si como um todo e, ao mesmo tempo, este traz aquele como um representado. Mas é uma percepção integral do indivíduo e do todo, cada um, o grupo e o participante, trazendo dentro de si a percepção unificada de ambos.

Para Kathryn Woodward (2014), a identidade é relacional, pois depende de algo fora dela para existir, de uma outra identidade que seja diferente dela. A diferença torna-se, portanto, a característica fundamental da identidade. Segundo esta autora, a diferença requer que não haja similaridades entre dois grupos, o nós e eles. Ela é baseada na exclusão de um dos grupos. Ao mesmo tempo, o que é sinal de complexidade no nível do cotidiano, é igualmente “produto da experiência vivida e das situações da vida cotidiana”, que os grupos têm em comum (WOODWARD, 2014, p. 9).

O conceito de identidade revela outros elementos, segundo Woodward (2014). Em primeiro lugar, sua marcação por meio de símbolos que consiste na associação entre identidade e as coisas usadas pela pessoa. Os bens materiais funcionam assim como significantes da diferença e da identidade e ainda podem ser associados à masculinidade. Em *O Mulo*, por exemplo, acontece com os animais que pertencem ao narrador e com os quais trabalha: “Sou mulo é só no nome, um mulo mofino, de ponta de rama, estéril como todo mulo; sem o poder de transmitir a outros minha semente”, afirma o narrador-personagem (RIBEIRO, 1981, p. 321).

A identidade é marcada pelo gênero, como acontece em *O Mulo*, na apropriação de riquezas por parte do narrador, riqueza da qual a mulher não faz parte, a não ser como objeto de posse. “Os homens tendem a construir posições-de-sujeito para as

mulheres tomando a si próprios como ponto de referência” (WOODWARD 2014, p. 10). Outra característica é o apelo a antecedentes históricos. A afirmação da identidade é historicamente específica, ela é buscada no passado para fortalecer-se no presente ou ainda para criar novas identidades.

Além desses elementos, a identidade se liga a dois tipos de perspectivas diferentes, conforme é processada pelos grupos: a perspectiva essencialista e a não essencialista. Segundo Woodward (2014), o primeiro tipo sugere a existência de um conjunto cristalino, unificado de características comuns para todos os participantes do grupo. A identidade é fixa e imutável. Nesse caso, imprime-se uma marca de pertença a um determinado grupo identitário a exigir-se uma diferenciação de quem não pertence a ele, uma diferenciação do “nós” e do “eles”. A *não* essencialista focaliza, ao contrário, as diferenças e, ao mesmo tempo, as similaridades, as características comuns, as que são partilhadas entre os participantes do mesmo grupo e entre estes e outros grupos identitários. A *não* essencialista também presta atenção às transformações que ocorrem ao longo dos séculos.

Tal maneira de observar a identidade faz com que se destaquem alguns sinais, segundo Woodward (2014): 1) necessidade de conceitualizações; 2) reivindicações essencialistas; 3) traço relacional; 4) diferença por meio de marcações simbólicas; 5) vinculação às condições sociais e materiais; 6) processos simbólicos e sociais de exclusão e inclusão; 7) presença de exame classificatório do “nós e do “eles”; 8) obscurece algumas diferenças; 9) unificada, ao mesmo tempo igual, diferente, contradição que deve ser negociada; 10) precisa de autenticação frequentemente feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão; 11) vive um tempo de crise, característica da modernidade tardia e do contexto das transformações globais da vida contemporânea. Existe a contradição entre os próprios elementos aqui assinalados, como entre o 2 e o 9, mas é sinal da própria complexidade do assunto em questão. O número 4, por exemplo, está situado no plano do poder, conforme explicam estas palavras de Tomaz Tadeu da Silva:

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem

o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes.(SILVA, 2014, p. 81):

Isso quer dizer que na sociedade contemporânea a identidade não está para a diferença nós-eles apenas em caráter de diferenciação entre grupos sociais. Há disputa de caráter muito mais amplo e mais profundo de cores ideológicas e materiais em torno da riqueza produzida, tanto material quanto simbólica. Trata-se da primazia de um grupo sobre o outro. O poder de ser “eu” introduz a possibilidade de excluir o “ele” por ser o outro e, assim, ter um poder muito mais amplo. Identidade e diferença são relações de poder disputadas.

Essas relações de poder são muito mais substanciais numa modernidade em constante modificação, como assinala Anthony Giddens (2000, p. 73):

Simplificando, modernidade é sinônimo de sociedade moderna ou civilização industrial. Mais detalhadamente, está associada a: a) um conjunto de atitudes perante o mundo, como a ideia de que o mundo é passível de transformação pela intervenção humana; b) um complexo de instituições econômicas, em especial a produção industrial e a economia de mercado; c) toda uma gama de instituições políticas, como o Estado nacional e a democracia de massa. Graças sobretudo a essas características, a modernidade é muitíssimo mais dinâmica do que qualquer tipo de ordem social preexistente. É uma sociedade - mais precisamente, um complexo de instituições - que, à diferença de todas as culturas anteriores, vive no futuro e não no passado.(GIDDENS, 2000, p. 73)

A partir desse ponto de vista, identidade ganha ainda maior complexidade e deixa de ser uma simples afirmação na ordem da linguagem, consoante Silva (2014).

Para Giddens (2000), ao associar identidade e modernidade, essa associação passa a constituir-se em atitudes, a ações perante o mundo social e natural, em intervenções que ajudem a transformá-lo. Poder e riqueza material contribuem para a formação de uma identidade. E ainda as instituições políticas. Poderíamos também acrescentar a da família e a da tradição que movem o indivíduo para diante em sua necessidade de identificação. Essa perspectiva traz em si uma contradição interna, pois o dinamismo da modernidade em sua atuação transformadora exige vivência no futuro e não no passado, mas é da contradição que surge a crise, como assegura Woodward (2014, p. 20-21),

segundo a qual, “a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. A ensaísta lembra que “alguns autores argumentam que as ‘crises de identidade’ são características da modernidade tardia” (WOODWARD, 2014, p. 21).

Essa crise avança sobre o indivíduo e sua autoidentidade, mas vai muito além dos sentimentos pessoais. Conforme Giddens,

o mundo da alta modernidade certamente se estende bem além dos domínios das atividades individuais e dos compromissos pessoais. E está repleto de riscos e perigos, para os quais o termo "crise" — não como mera interrupção, mas como um estado de coisas mais ou menos permanente — é particularmente adequado. No entanto, ele também penetra profundamente no centro da autoidentidade e dos sentimentos pessoais. O "novo sentido de identidade", que Wallerstein e Blakeslee mencionam como necessário após o divórcio, é uma versão aguda de um processo de "encontrar-se a si mesmo" que as condições sociais da modernidade impõem a todos nós. É um processo de intervenção e transformação ativas. (GIDDENS, 2002, p. 19).

Se a alta modernidade se estende para além dos problemas pessoais, não é menos seguro afirmar que nem por isso ela atua na crise de identidade do indivíduo e de modo mais ou menos permanente. O autor refere-se à metáfora do divórcio como o “gatilho” para a dissolução de uma identidade e a formação de novos vínculos pessoais e sociais para superação da instabilidade, mas o acontecimento pode ser qualquer outro que envolva a implosão da individualidade em relação ao meio ambiente. A crise gera fragmentação e recomposição cujo resultado final é um processo de encontrar-se a si mesmo, em que a resposta a quem sou eu agora e o que serei a partir de agora elevam a todo o resto. As condições sociais da modernidade impõem esse processo de natureza ativa de intervenção e transformação. A trajetória dos diversos eus procura se recompor diante da fragmentação, como ressalta Woodward:

Existe, em suma, na vida moderna, uma diversidade de posições que nos estão disponíveis – posições que podemos ocupar ou não. Parece difícil separar algumas dessas identidades e estabelecer fronteiras entre elas. Algumas dessas identidades podem, na verdade, ter mudado ao longo do tempo. As formas como representamos a nós mesmos – como mulheres, como homens, como pais, como pessoas trabalhadoras – têm mudado radicalmente nos últimos anos. Como indivíduos, podemos passar por experiências de fragmentação nas nossas relações pessoais e no nosso trabalho. (WOODWARD, 2014, p. 31)

Eis o que nos oferece a modernidade: um conjunto inimaginável de posições que podemos escolher ocupar ou não, identidades cujas fronteiras se apagam ou simplesmente são rasuradas. As identidades mudam com o tempo, mudam suas conceptualizações e a forma como nos representamos fica menos fixa. Como ocorre em toda crise, passamos por momentos de fragmentação e atuamos sobre ela a fim de nos recompormos e nos filiarmos a uma solução de continuidade. Stuart Hall (2014) percebeu o alto nível de complexidade da identidade na pós-modernidade e por isso mesmo investiu na compreensão da rasura e da fragmentação.

O estudioso vê a situação sob a perspectiva da desconstrução, em que os conceitos-chave de identidade não servem mais para o debate, mas continuam sendo usados por falta de outros que a crise na modernidade impediu de criar. “O sinal de ‘rasura’ (X) indica que eles não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não reconstruída” (HALL, 2014, p. 104). A modernidade, portanto, traz uma enorme problematização da questão da identidade, pois “é um desses conceitos que operam ‘sob rasura’ [...], uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (HALL, 2014, p. 104). Trata-se de uma posição não essencialista, em que a identidade não possui um caráter de estabilidade, daquilo que é idêntico e unificado, tanto individual quanto coletivo:

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2014, p. 108).

Em primeiro lugar, o caráter não essencialista da identidade faz com que ela escape de uma estabilidade unificadora, fixa, e se torne, na modernidade, algo fragmentário, quebrado, esmigalhado. Em segundo lugar, é construída ao longo de uma jornada existencial de forma múltipla e jamais única, singular, através do discurso dos indivíduos e das instituições ou dos grupos de pertencimento; portanto, sujeitas a uma historicização drástica e desafiadora de construção e reconstrução constante dentro do discurso e não fora dele. Na seção a seguir, veremos mais de perto como, na

modernidade, esses discursos postulam a análise da identidade, com base nas obras de Bauman e Hall.

## 1.2 O sujeito pós-moderno de Bauman e Stuart Hall

Em um dos momentos da narrativa de *O Mulo*, o narrador-personagem nos descreve o seguinte sonho: “Tive um pesadelo. Sonhei que da cintura pra baixo eu era líquido e escorria sem parar, devagarinho, me esvaindo, doendo. Durou séculos aquele rio líquido saindo de mim, sumindo no chão” (RIBEIRO, 1981, p. 66). A condição de perplexidade do narrador explicita exatamente a condição da modernidade líquida de que trata Zygmunt Bauman (2001), em que o sujeito se guia e se transforma em diversos eus num panorama de incertezas e longe de um fim inevitável que, entretanto, busca desesperadamente. Em vez das ações dirigidas para a coletividade e a política, outras de caráter mais imediatista e individualizante tomam forma no cenário da pós-modernidade. O indivíduo está entregue à própria sorte na busca de soluções para seus desafios. Mas a vida quando é observada sob o escrutínio da biografia escapa das mãos de quem a observa. Ela é líquida e, assim como os fluidos, quando imóvel não suporta nenhuma pressão e se deforma. A mudança de posição é o que chamamos de fluxo. O sólido, ou a ordem, não sofrem o fluxo, sempre retorna à posição original.

Desse modo,

essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofado quebradiço da vida chama-se “identidade”. Quando falamos de identidade há, no fundo de nossas mentes, uma tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem – para nosso desespero eterno – faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência. A busca de identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos cobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma; tentamos desviar os olhos de vistas que eles não podem penetrar ou absorver (BAUMAN, 2001, p. 106).

O estofado quebradiço a que se refere o autor são a incerteza, as incoerências, as surpresas que a vida moderna oferece. Não há mais fronteiras, desintegrou-se a rede social, não há mais o apego ao solo e à terra, quando isso ocorre o indivíduo entra em

crise, já que o capital deve ser fluido ao ponto de ser levado rapidamente de um lugar para outro. A identidade surge então como uma lembrança daquilo que pode ser tido como uma totalidade impossível de ser resolvida. Escrever pode ser também uma tentativa de dominar o tempo que se esvai, que somente na imaginação e na criatividade pode ser expandido para um ir e vir no passado, presente e futuro. Com a identidade tem-se a impressão ainda que a realidade tem lógica, consistência e harmonia, que, no entanto, parece faltar ao fluxo líquido da experiência. Mas a identidade não sobrevive muito tempo se olhada de perto, no interior da vida biográfica, devido à fluidez que expõe suas fragilidades. Daí uma única possibilidade de mantê-la:

A identidade experimentada, vivida, só pode se manter unida com o adesivo da fantasia, talvez o sonhar acordado. Mas, dada a teimosa evidência da experiência biográfica, qualquer adesivo mais forte – uma substância com maior poder de fixação que a fantasia fácil de dissolver e limpar – pareceria uma perspectiva tão repugnante quanto a ausência do sonhar acordado. É precisamente por isso que a moda, como observou Efrat Tseëlon, é tão adequada: exatamente a coisa certa, nem mais fraca nem mais forte que as fantasias. (BAUMAN, 2001, p. 107).

Sonhar acordado, manter-se ligado à fantasia pode ser o único poder para manter a identidade e aquela consistência almejada no fluxo da experiência. No entanto, não faz parte, até pelos próprios moldes da modernidade, algo com maior poder de fixação, já que tudo é passageiro e se deseja passageiro pelo indivíduo, é tão repugnante quanto sonhar acordado ou ter pesadelos para a coerência que o sujeito adivinha como equilíbrio. Se não se tem a fantasia nem o sonhar acordado como apelo mais forte de fixação mais demorada, tem-se a solução na moda, permanente e não permanente, vivida em sua contradição de sempre espelhar o novo que será velho e exige novamente o novo, numa escalada impossível de apagar e findar. Ela se contrapõe à solidez da modernidade anterior, em que se buscava o sólido na ordem e na repartição de um fordismo engenhoso. Mas ficar entre o sólido e o fluido pode desencadear uma crise de valores. O narrador de *O Mulo* se divide entre ambos na sua crise de manter a posse de seus bens ante o fluxo do tempo e da morte, querendo sair da condição líquida e meter-se novamente na solidez confortável:

Acordei atordoado, sofrido, só pra cair em outro sonho ainda mais medonho. Agora eu era um caracol, com a carne fora do casco, doendo do contato com

o ar, querendo me meter outra vez na concha de madrepérola confortável, que ali estava, fechada. Foi outra eternidade aquela angústia sem limites de um corpo ruim, verde, de lesma dolorida, querendo voltar, regressar, renascer. Que será isto? (RIBEIRO, 1981, p. 66).

Esse mal-estar está condicionado à própria produção de estranhos pela sociedade. Estranho é o sujeito que não se encaixa no mundo projetado pelo estado moderno. Mas Bauman (1998) analisa a questão da identidade sob ponto de vista da modernidade e da pós-modernidade. Na perspectiva da primeira, o Estado moderno retifica os estranhos demolindo ou aniquilando-os ao mesmo tempo em que os reconstrói. Retira do indivíduo a possibilidade de ter uma identidade herdada seja pela tradição, seja pela comunidade. A partir de então, o sujeito tem que construir sua própria identidade e, na modernidade, ela vem como uma satisfação e um projeto de vida, tem que vir como atribuição do indivíduo, sua tarefa e sua responsabilidade:

Em grande parte como essa ordem global que coletivamente subscreveu os esforços individuais pela vida (abrangente, coesa, coerente e contínua), a identidade do indivíduo foi lançada como um *projeto*, o *projeto de vida*. [...] A identidade devia ser erigida sistematicamente, de degrau em degrau e de tijolo em tijolo, seguindo um esquema concluído antes de iniciado o trabalho. A construção requeria uma clara percepção da forma final, o cálculo cuidadoso dos passos que levariam a ela, o planejamento a longo prazo e a visão através das consequências de cada movimento. (BAUMAN, 1998, p. 31, grifos do autor).

Em primeiro lugar, trata-se de pontuar a importância da coletividade e o seu vínculo com a individualidade sem o qual não haveria um cenário seguro, coeso, duradouro, estável para a construção de uma identidade duradoura e clara ou até mesmo o viver para essa identidade. Em segundo lugar, a existência de um projeto torna as escolhas e as ações algo calculado num cenário estável vinculado à ordem social mantida e defendida pelo estado. Exigir-se-iam, acima de tudo, o desenho da forma final, o lugar e a fronteira em que se queria chegar, um planejamento de longo prazo e a análise diuturna dos movimentos para os quais se gastava toda sua energia.

No entanto, a pós-modernidade não cedeu o cenário estável que se ambicionava. Criaram-se inúmeras dimensões de uma incerteza e uma insegurança constante e presente, tais como a nova desordem do mundo, privado de uma estrutura visível e de uma lógica, por uma falta de coerência e de direção. A desregulamentação universal,

com a liberdade total dada ao capital e às forças de mercado; a desintegração ou o enfraquecimento das “redes de segurança” do indivíduo, tais como a família e a vizinhança sob as quais se podia descansar e repor as energias destinadas ao trabalho e ao capital; a indeterminação e maleabilidade do mundo produzida pelos meios de comunicação cultural, fundamentado na lógica do consumidor, num cenário em que tudo é efêmero, imprevisível, inseguro e incerto. Esse quadro de incerteza pós-moderno afeta sobremaneira a construção da identidade:

Em vez de construir sua identidade, gradual e pacientemente, como se constrói uma casa – mediante a adição de tetos, soalhos, aposentos, ou de corredores –, uma série de “novos começos”, que se experimentam com formas instantaneamente agrupadas mas facilmente demolidas, pintadas umas sobre as outras: uma *identidade de palimpsesto*. Essa é a identidade que se ajusta ao mundo em que a arte de esquecer é um bem não menos, se não mais, importante do que a arte de memorizar, em que esquecer, mais do que aprender, é a condição de contínua adaptação, em que sempre novas coisas e pessoas entram e saem sem muita ou qualquer finalidade do campo de visão da inalterada câmara da atenção. (BAUMAN, 1998, p. 36, grifo do autor).

A mudança de perspectiva é expressiva. Diferentemente da modernidade, o que se tem agora é uma identidade de palimpsesto, em que cenas, pessoas, ações, valores se sobrepõem uns aos outros. Apresentam, ao invés de uma solidez enquadrada numa totalidade, instantâneos da imagem que o sujeito faz de si mesmo. A pessoa evoca essa coleção de instantâneos e a transporta consigo de preferência a abstrair esses instantâneos um do outro. Em vez da casa que se deve construir gradual e pacientemente, o indivíduo se ocupa sempre com novos começos facilmente demolíveis, que se ajustam a um mundo onde esquecer é a regra e a memória, a exceção. A lembrança desse sujeito pós-moderno pode ser encontrada nesta síntese do narrador-personagem de *O Mulo*:

Agora sim, me dói ser isso que estou sendo, nesse fim mofino de mim, porque me fino. Queria outra vez ser um deles. Qualquer um. Mesmo o mais triste que fui é melhor que esse fim. O Trem, filho de Tereza. O afilhado de Lopinho apanhando, ramelando. O Capião das Cagaitas, servo daquele seu Duxo, bruto, explorador. O piolho-de-meganha de Grãomogol. O soldado arrombado, condenado a ficar debaixo da dureza do major come-cu. O tropeiro e muleiro das Águas Claras. O abridor do Vão. O marido de síá Mia (RIBEIRO, 1981, p. 105).

O próprio narrador-personagem coloca-se no início como um estranho, conforme a conceituação de Bauman (1998), pois é um “desencaixado”, um “desapoderado”, em que a simples presença deixa escurecido e confuso o que deve ser claro e preciso no mapa estético do mundo. No final, dono de terras e coronel, ele fará parte do outro polo e passa a retificar o mundo conforme um projeto de estado, com cada um no seu devido lugar marcado e estratificado de acordo com a função que exerce, segundo o projetista de um mundo ordenado, conservador, capitalista. Mas no começo de sua trajetória, nada é planejado, a identidade não é construída tijolo a tijolo em conformidade com um plano pré-concebido e de longo prazo. Nem mesmo os acertos posteriores como coronel darão resultados devido à incerteza reinante sobre aonde chegar.

Para Bauman (2005), isso significa a existência de dois tipos de comunidades, entidades com as quais a identidade está relacionada. A primeira comunidade é aquela de vida e de destino, de vínculos absolutos. A segunda está relacionada a um conjunto de ideias e a uma variedade de princípios e valores. É esta, do segundo tipo, que se caracteriza melhor na pós-modernidade e a qual está ligada também o narrador de *O Mulo*. “A questão da identidade só surge com a exposição a ‘comunidades’ da segunda categoria – e apenas porque existe mais de uma ideia para evocar e manter unida a ‘comunidade fundida por ideias’ a que se é exposto em nosso mundo de diversidades” (BAUMAN, 2005, p. 17). O fato de existir a variedade de ideias em torno dessas comunidades força escolhas e reflexão sobre demandas contraditórias. É preciso negociar para se atingir um fim, mesmo que esse fim, numa era de incerteza, nos leve a uma jornada infundável de mais escolhas. Para o autor, a noção de pertencimento e identidade é sólida como a rocha, mas são negociáveis e revogáveis com o tempo, dependendo das ações do indivíduo e das escolhas que é levado a fazer. “Em outras palavras, a ideia de ‘ter uma identidade’ não vai ocorrer às pessoas enquanto o ‘pertencimento’ continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa”, pois trata-se de uma tarefa “realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada” (BAUMAN, 2005, p. 17-18).

Há um mesmo pensamento em Hall (2015) de que as antigas tradições em relação à identidade se desestabilizaram e as novas, na era pós-moderna, são incertas e fragmentadas, apontando para um sujeito que não é mais centrado nem unificado. A ancoragem social estável foi abalada pela crise de identidade pós-moderna. Ainda assim

há uma pequena diferença quando se trata do pensamento dos dois autores, embora se inclinem na mesma direção da fragmentação identitária. Hall (2015) vê três concepções da identidade, sendo que a mais estável é a do iluminismo, do sujeito extremamente centrado, individualista e unificado. Isso mudou e passando, na modernidade, para o sujeito sociológico devido à crescente complexidade do mundo moderno. Na concepção sociológica, que traça uma analogia com a de Bauman (1998), em relação à modernidade, Hall (2015) usa a metáfora da “sutura” para indicar a costura entre o indivíduo e a estabilidade proporcionada pelo estado e a cultura. Dentro e fora, o público e o privado, são assim costurados um ao outro, tornam próximos o mundo individual e o mundo público. Trata-se de uma internalização dos significados e valores dessa identidade projetada sobre nós mesmos. Mas as coisas agora estão se modificando, pois, na pós-modernidade,

o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2015, p. 11).

Trata-se de um processo em andamento, mas que em *O Mulo* se antecipa. Temos um sujeito, o narrador-personagem, quebradiço, instável, que muda e se fragmenta de acordo com as vicissitudes do ambiente. Mostra como o indivíduo pós-moderno possui várias identidades contraditórias e não resolvidas, distanciando-se do sujeito unificado e centrado da concepção sociológica, conforme o pensamento de Hall (2015). Desse modo, o lá fora correspondente à cultura, e as internalizações subjetivas, nossa conformidade subjetiva, estão entrando em colapso por duas razões bastante óbvias, as mudanças estruturais e institucionais, e a problematização, instabilidade e o caráter provisório do processo de identificação com o qual o indivíduo, na pós-modernidade, projeta sua identidade. De fato, essas razões levam a um sujeito de identidade que não é mais fixa, ela é variável, não essencial e não é mais permanente. Hall usa o conceito “celebração móvel” para esse tipo de identidade “formada e transformada

continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” (HALL, 2015, p. 11-12).

As contínuas transformações do indivíduo fazem com que sua identidade não seja apenas móvel, mas também histórica e não biológica. São assumidos diferentes eus ao invés de um eu unificado em torno do qual ocorreriam as representações. Diferentes eus se intercalam de acordo com as mudanças também do ambiente, identidades contraditórias que empurram o sujeito para diferentes direções. Tem-se apenas uma impressão de que possui uma identidade unificada do nascimento até a morte porque cria uma narrativa sobre si próprio e através dela tenta centrar-se ou encontrar respostas, a espécie de retorno ao institucional que, no entanto, já se mostra totalmente quebradiço.

Maurício Alves de Sousa Pereira (2004), citando Hall (2015), lembra as consequências desses contínuos deslocamentos e rupturas na identidade pós-moderna:

A chamada crise de identidade pode ser compreendida num processo mais amplo de deslocamento e mesmo de fragmentação do indivíduo moderno. Os quadros de referência que davam ao indivíduo uma certa sensação de pertinência em um universo centrado, de alguma forma, entram em crise, e passam a se constituir em algo descentrado e fragmentado. Característico do período do final do século XX (Hall, 2015, p.11), tal descentramento se opõe às culturas do passado que, a seu modo, forneciam aos indivíduos fortes localizações sociais. Estando em crise, a identidade se torna uma questão e, por isso, passa a ser tratada como algo passível de assimilação e compreensão pelo próprio indivíduo pós-moderno que quer ver, no seu descentramento, uma característica de sua própria localização social. Não seria essa tentativa uma nova forma de ancoragem no universo real que continuamente lhe escapa? (PEREIRA, 2004, p. 88-89).

Segundo a concepção sociológica, os quadros fixos da modernidade que davam ao indivíduo seu suporte, centramento, e sua unificação entram em crise, trazendo consigo a crise da própria identidade. O descentramento e a fragmentação logo se opõem às culturas do passado, ocorrendo principalmente no final do século XX. Ao ser questionada, a identidade passa a ser encarada como algo a ser apreendido e incorporado pelo próprio indivíduo, já então fragmentado e em busca de uma localização social. Por isso, precisa da costura ou sutura entre si próprio e a cultura a seu redor. No questionamento retórico, Pereira vê nessa atitude pós-moderna uma forma de atracagem do indivíduo no universo da realidade que lhe escapa.

Uma outra analogia importante com Hall (2015) é a das identidades culturais, dentre elas a identidade nacional. As culturais nacionais em que nasce o indivíduo são a fonte principal da identidade cultural. Porque não se trata de uma coisa com a qual se nasce, não se impregna nos genes do sujeito ao nascer, mas se constrói aos poucos durante sua existência. “Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial”, afirma Hall (2015, p. 29). É por isso que dizemos nós somos brasileiros, ingleses, indianos ou jamaicanos. Nesse sentido é que o autor vai tratar da caribenhidade ou da inglesidade, que se formam, segundo ele, no interior da própria representação<sup>1</sup>. Sabe-se o que é ser inglês ou jamaicano pelo conjunto de significados dados pelas respectivas culturas nacionais.

Elaborando o conceito de diáspora, Hall lembra que a qualidade de ser caribenho, por exemplo, pode se dar em outros lugares, espaços de exilamento, mas não de falta da representatividade cultural da identidade. Neste caso as identidades se tornam múltiplas e ambíguas, porque criam laços com outros sujeitos na mesma situação, tanto provenientes do mesmo espaço, o Caribe, quanto com populações de minoria étnica. Assim,

existem as semelhanças com as outras populações ditas de minoria étnica, identidades “britânicas negras”, emergentes, a identificação com os locais dos assentamentos, também as re-identificações simbólicas com as culturas “africanas” e, mais recentemente, com as “afro-americanas” – todas tentando cavar um lugar junto, digamos, à sua barbadianidade [*Barbadianness*]. [...] Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de des-localamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Queda, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit* – literalmente, “não estamos em casa”. (HALL, 2003, p. 27, grifos do autor).

As semelhanças provocam o que se pode chamar de interação com o outro na construção da identidade pelo sujeito. Tanto a minoria étnica quanto os emergentes, outros migrantes de origem africana e americana, caracterizados pela cor da pele, todos tentando construir um espaço de identidade cultural, a barbadianidade, relativo à ilha de Barbados, no Caribe, de onde proveio grande parte dos princípios da diáspora rumo aos países europeus. A sensação criada por essa hibridização, por essa incorporação cultural, é a de deslocamento no tempo e no espaço, a sensação de não estar em casa

---

<sup>1</sup> Nesta dissertação, no capítulo 3, trataremos em linha analógica da coronelidade em *O Mulo*.

seja o espaço onde o indivíduo esteja, muito característica da crise da identidade nos tempos modernos. Por isso o conceito de diáspora, por analogia, nos ajuda a compreender a construção da coronelidade em *O Mulo*, diante de um sujeito em crise de identidade e movido pela sensação de deslocamento, como é o caso do narrador-personagem. O mais importante é a superação do termo diáspora e das condições binárias de exclusão que ele importa. Este fato concorre para o apelo à *différance* de Jacques Derrida:

Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. (HALL, 2003, p. 33).

O sincretismo das relações culturais provoca a evocação de uma noção menos polarizada do eu e do outro, trazendo à superfície a noção derridiana da *différance*, de resultado nunca definitivo, mas sempre em deslize, de significados posicionais e relacionais, sem começo nem fim por mais que se construa uma narrativa do eu para tentar se unificar. Sendo a diferença essencial ao significado e este à cultura, no entanto contrapõe-se este fato à impossibilidade de o significado ser fixado de maneira definitiva, o que só aumenta a crise de identidade que se tenta resolver numa busca incessante, mas nunca concluída, da unificação desejada, seja como indivíduo, seja na costura com as instituições sociais e culturais.

### **1.3 Identidade e Ficção Literária**

A identidade tem sido um problema na ficção literária, ecoando o interesse em diversos campos de pesquisa, como o campo de gênero, etnia, história, nação, linguagem, classes sociais, globalização etc. Na literatura contemporânea, têm sido

abrigadas até ficções policiais, em relação integrada com nacionalidades internacionais (KRAJENBRINCK; QUINN, 2009).

Ao problematizar a relação entre tempo e narrativa, Paul Ricoeur (1997; 1995; 1994) trata história e narrativa, porém sem deixar de lado a identidade e a individualidade. Para diferir da história, o crítico nomeia esse subconjunto de narrativa de ficção ao qual pertence “tudo o que a teoria dos gêneros literários coloca sob a rubrica do conto popular, da epopeia, da tragédia e da comédia, do romance” (RICOEUR, 1995, p. 9). O filósofo destaca a identidade como uma de suas prioridades, denominando-a a primeira aporia da temporalidade. Para ele, identidade e narrativa se interligam, estão fundamentalmente conectadas, com a histórica e com a ficção literária:

O si do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada, segundo a frase de Sócrates na *Apologia*. Ora, uma vida examinada é, em ampla medida, uma vida depurada, explicada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias veiculadas por nossa cultura. A ipseidade é, assim, a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo. A noção de identidade narrativa mostra ainda a sua fecundidade no fato de que ela se aplica tanto à comunidade quanto ao indivíduo [...]: indivíduo e comunidade constituem-se em identidade ao receberem tais narrativas, que se tornam para um e outro sua história efetiva. (RICOEUR, 1997, p. 425).

Portanto, não se trata de um eu egoísta e fechado em si mesmo, narcísico ou antropófobo. Ele partilha das narrativas da cultura e contribui com suas próprias narrativas na vivência em comunidade, ambos instruídos pelas obras próprias e coletivas, com as quais se efetivam de um para o outro. Desse modo, afirma Ricoeur (1997), narrativa e identidade estão intrinsecamente relacionadas. Ao mesmo tempo,

a pessoa desenvolve estas capacidades [*de como é capaz de reunir e contar a história de sua vida e de ser responsável e imputável*] no meio da narrativa e o seu si mesmo, assim mediado pela alteridade, já não é contemplativo, já não se reduz a um mero *que*, de que se descrevem propriedades, pois não é nem uma coisa puramente pensante, nem um a mera coisa sobre a qual se fala. A identidade mediada pela narrativa designa justamente o ente capaz de se fazer próprio na discordância da vida, na relação com o outro e de se reconhecer a si mesmo como o mesmo na mistura de permanência e não permanência que implica a sua história de vida. (PORTOCARRERO, 2016, p. 218, grifos da autora).

É por meio da narrativa que o narrador desenvolve sua mesmidade, seu ser a si mesmo e sua alteridade. Na diferença ele deixa de ser contemplativo e parte para a

iniciativa e a intencionalidade de seu narrar a fim de dar conteúdo ao que virá ser sua identidade em relação ao outro, nacional ou individual. Ele deixa de ser uma coisa pensante da qual se fala, o *que*, para ser tornar o ser de quem se fala, o *quem*. Este processo executa o que se pede em termos da identidade por meio da narrativa, capaz de agregar numa intriga valores, acontecimentos, avaliações, situações vividas e ações. Somente assim a pessoa é capaz de reconhecer a si própria na permanência e na não permanência daquilo de que se assenhora a identidade em sua formação do que se constituem as transformações, conforme já analisado na seção 1 deste capítulo. E, na velhice, como se vê na busca do narrador de *O Mulo*, trata-se de um desafio ainda maior para a individualidade, haja vista que se estende a “recusa pelo personagem principal do tempo vivido da velhice, como a simples redução a corpo dependente de outros e que espera um fim próximo. Haverá ainda alguém a fazer-nos companhia quando parece que nada mais há para além do corpo?” (PORTOCARRERO, 2016, p. 230).

Ao lembrar que a arte e a narrativa de ficção são invenções culturais engajadas, Edward Said (2007) vê a ficção literária e a identidade como construções inevitáveis que vão além de fatos da natureza ou ainda de localizações geográficas, um meramente ali em que se localizam Oriente ou Ocidente, como metáforas dessas invenções culturais. Edward W. Saidescreve:

Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas –, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o “Oriente” e o “Ocidente”, são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra. (SAID2007, p. 1).

A ficção literária tem também essa perspectiva de estender a identificação às coisas ou entidades, como de fato acontece com a coronelidade em *O Mulo*. Lugares, terras, referências geográficas, linguagem, vocabulário, entidades culturais e históricas são criados pelo sujeito na construção de sua história, dependentes de uma identidade própria ou na busca incansável por ela. Pensamento, imaginário e vocabulário revestem o que vem de uma história particular e coletiva e de uma tradição ao ponto de, como

Oriente e Ocidente, as invenções culturais, refletirem-se uma na outra. É preciso sublinhar que as invenções têm uma realidade correspondente, pois “seria errado concluir que o Oriente foi *essencialmente* uma ideia ou criação sem realidade correspondente” (SAID, 2007, p. 31-32). Além disso, as invenções que levam em consideração ambos os lados na relação narração/realidade, no que diz respeito à identidade, sempre correspondem a uma relação de poder. Não se constrói uma identidade apenas pela necessidade de imaginação, não se orientaliza uma entidade ou uma história apenas por via do imaginário e da criatividade, mas pela busca de poder, de supremacia sobre um outro.

A crítica costuma se concentrar, atualmente, na ficção literária, pois ela se encontra no centro do que os exploradores e os romancistas afirmam sobre as regiões do mundo. Elas, as narrativas, são igualmente usadas pelos povos explorados para afirmarem sua identidade e a existência de uma história própria. O direito à cultura, o direito à terra, como explorá-la, durante muito tempo foi decidido pela narrativa, segundo Said (2011).

Não muito longe dessas metáforas de poder entre Ocidente e Oriente tem-se num romance como *A retirada da laguna*, de Visconde de Taunay, em que a identidade nacional do Brasil na Guerra do Paraguai também se estabelece a partir da imaginação e da localização geográfica. O romance narra a viagem de uma coluna de brasileiros destinada a repelir os paraguaios no sul de Mato Grosso. Percorreu 2.200 quilômetros até o norte do Paraguai, em direção à Fazenda da Laguna, em solo inimigo. Diante do inimigo mais numeroso e sem alimentos e munições suficientes, a coluna bateu em retirada heroica.

O romance reforça as fontes literárias para o estudo do fato histórico e as múltiplas experiências que registrou em suas observações pessoais. “*A Retirada da Laguna*, enquanto narrativa histórica, atenderia aos requisitos da história narrativa, predominante no século XIX e, enquanto narrativa literária, não se comprometeria especificamente com o ficcional” (NASCIMENTO, 2002, p. 4). Além disso, a narrativa tende a reforçar a imagem do Brasil na época da guerra e reitera a importância do conflito para a identidade nacional.

Em outras palavras, a relação de poder se estabelece nessa obra a partir do engajamento com a nacionalidade, do reconhecimento da importância da guerra, dos

embates, e da monarquia na representação de uma nação entre as demais no concerto mundial. A identidade surge na ficção literária e histórica com o fim de reforçar uma imagem baseada num complexo cultural e político brasileiro na época do nacionalismo romântico. A fundação da pátria e o alargamento da compreensão de nossa cultura com a descoberta dos aspectos geográficos de um Brasil a ser conhecido. Dessa forma, um conflito de proporção universal na perspectiva romântica enseja uma oportunidade para se forjar uma imagem do país em construção, novo e bravo, colado na figura heroica do imperador.

Por outro lado, ao abordar a literatura e a identidade nacional, Zilá Bernd (2011) chama a atenção para a origem, o emprego e as armadilhas do conceito. A origem está na transformação das literaturas minoritárias que saem das condições de periféricas, tradição que rejeitam, e lutam para firmarem um estatuto autônomo no campo literário hegemônico. O lado traiçoeiro encontra-se na possibilidade de destruição da própria literariedade tendo-se em vista a cantonização dos escritores firmados em sua missão de reagrupamento dos membros da comunidade que quer defender. Cria-se um sistema de vasos estanques e cristalizações discursivas que condena a própria literatura e o que a define em seu estatuto de identidade individual ou coletiva. Como solução, impõe-se que funcione como

*processo (segundo grau) em permanente movimento de construção/desconstrução, criando espaços dialógicos e interagindo na trama discursiva sem paralisá-la. Nesta última acepção, concebido como continuidade, como síntese inacabada, o conceito de identidade se sustenta logicamente e se revela extremamente útil para iluminar a leitura de textos que, produzidos em situações de cruzamento e de dominação cultural, procuram reencontrar ou redefinir seu território. (BERND, 2011, p. 18).*

A identidade como processo, segundo a perspectiva de Bernd, foi esclarecida na seção 1 deste capítulo. Basta lembrar o nível de reflexividade que ela comporta, ou de segundo grau, diferente da de primeiro grau, que se traduz como unidade discreta, enquanto a de segundo grau se baseia no encontro com o outro de forma especular. Para se salvar da cristalização do discurso e da sua morte enquanto literatura, o processo de segundo grau deve funcionar de forma dialógica com os outros campos culturais, mesmo os homogêneos. Ao mesmo tempo, o movimento deve ocorrer no interior da própria trama sem paralisá-la. Sua condição deve ser a de síntese inacabada, sempre em

caráter de continuidade, sem o fechamento a possibilidades de novas instaurações na busca de redefinição de territórios e identidades individuais e coletivas.

Para Bernd (2011), há quatro movimentos em torno da relação entre identidade e literatura. No primeiro, que ela chama de função sacralizadora, a literatura tende para uma função homogeneizadora do discurso, com os mitos da fundação. Trata-se da ocultação ou da representação do outro, no caso da literatura brasileira, de ocultação do negro e representação do índio. Ela “atua em determinados momentos históricos no sentido da união da comunidade em torno de seus mitos fundadores, de seu imaginário ou de sua ideologia, tendendo a homogeneização discursiva” (BERND, 2011, p. 33). Nesse sentido é que aparecem no cânone temas como o exotismo indígena de André Thevet, o elogio do canibalismo de Jean de Léry, o relativismo cultural de Montaigne, as epopeias de invenção do índio e nacionalidade de *O Uruguai*. Em Alencar e em Euclides da Cunha, o primeiro oculta o negro, o segundo o exclui.

No segundo movimento, chamado de função dessacralizadora, no Modernismo, constrói-se a narrativa da origem do povo brasileiro, integrando-se mitos indígenas aos mitos africanos. O povo brasileiro é incluído nessas narrativas épicas como, por exemplo, *Macunaíma*, que determina a inclusão dos excluídos na ficção literária e na busca da identidade nacional. Raul Bopp mostra uma continuidade nesse sentido com seu *Cobra Norato*, e Darcy Ribeiro se compromete com a fala dos excluídos, em *Utopia selvagem*. Embora a autora não reflita sobre os demais livros de Darcy Ribeiro, é preciso, como será feito no capítulo 2 desta dissertação, mostrar que sua obra restante mantém o vínculo com a busca de identidade, seja coletiva, seja individual. Mas Bernd (2011) prefere essa perspectiva positiva da inclusão, como anota em relação a *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, em que se encontra o maravilhoso como leitura da história, a transgressão dos conceitos de povo e de herói e a fala resgatada do povo em contraste com a fala das elites. Num terceiro movimento, tem-se o território da literatura negra com Cruz e Souza e, num quarto, a da alteridade dos nós e os outros, os membros de uma mesma comunidade e aqueles que não pertencem a ela. “A trajetória em direção à autonomização e, finalmente, à construção de uma literatura nacional com *identidade própria* implica um lento processo de recentramento” (BERND, 2011, p. 133). Manuel Bonfim, com sua trilogia em favor do brasileiro em plena época de ideias racistas e naturalistas, e Lima Barreto, com seus personagens mestiços serão as vozes

contra os outros. Enfim, a saga de uma família de escravos em *Os tambores de São Luís* de Josué Montello, com extraordinária força celebrativa.

Em Guimarães Rosa, por exemplo, essa identidade vai muito além do trabalho de desconstrução linguística. Luiz Cláudio Vieira de Oliveira (2007) afirma que em Rosa a construção da identidade não é prescritiva nem autoritária, mas

ao contrário, sua proposta é mais humilde e passa pela desconstrução do que já está fossilizado, seja no nível da cultura nacional, que define o que seja brasileiro, seja no nível regional, que especifica o que seja mineiro ou sertanejo, seja no nível linguístico, onde se determina o que seja correto, culto ou erudito. [...] Guimarães Rosa nos propõe, em sua obra, um processo de desconstrução e de revisão de uma identidade construída desde o descobrimento. Rosa nos mostra que esse processo só é possível com a desconstrução da linguagem, que leva a desconstrução da imagem, à ruptura com certo tipo de representação (OLIVEIRA, 2007, p. 31-32).

Rosa trabalha assim com três níveis da identidade: uma atuando no que está petrificado a fim de dar-lhe vida, definindo o que seja brasileiro; no nível regional, pela mesma via, definindo o que é mineiro e sertanejo; e ainda no plano da linguagem, colocando em aberto as correlações do que seja correto, o que seja popular e aquilo que determina o erudito, já que seu trabalho é explorar os mesmos elementos sem atribuir fronteiras entre eles. Ademais, a transformação e a desconstrução perseveram no tempo e no espaço, vem desde o descobrimento, reformulando imagens e rompendo com certos tipos de representação. Um outro elemento importante é o imaginário:

O caráter paradoxal da experiência literária se explica pelo fato de esta tornar possível o questionamento da oposição entre real e ficcional. Entretanto, para se investigar de que maneira a dicotomia é transgredida, não basta que se afirme que a literatura opera a suspensão dos limites, não basta que se utilize o argumento de que o real contém elementos ficcionais e de que a ficção traz elementos de realidade. Se se deseja fazer jus à complexidade da experiência proporcionada pela literatura, é imprescindível que se rompa com o próprio sistema de oposições, que se conceba uma relação que incorpore ao par comumente convocado para a equação que tenta descrever o funcionamento do “mecanismo” literário, uma terceira noção, cuja presença redefine o papel dos outros dois termos. Esse terceiro ingrediente é o imaginário (BRANDÃO, 2005, p. 9).

Esse funcionamento triádico torna possível remeter a um ato intencional, que é a ficção literária, o mundo extralinguístico, que é o real, e o imaginário nacional com o

que ele comporta de cultural e essencial para a busca de uma identidade. Não é suficiente, portanto, que se suspendam os limites entre real e ficcional para a investigação de como os dois termos se relacionam; é preciso que se considere o imaginário para a compreensão de como o mecanismo literário funciona e seu processo triádico, que encaminha à identidade explorada na ficção literária. “Assim, pode-se afirmar que o fictício é uma realidade que se repete pelo efeito do imaginário, ou que o fictício é concretização de um imaginário que traduz elementos da realidade” (BRANDÃO, 2005, p. 9-10).

O que trazemos à perfilhação é a questão da identidade em plena pós-modernidade e as inúmeras facetas que revelam, inclusive em relação à tríade ficção literária, realidade e imaginário. O constante e rápido processo de mudanças que ocorre na realidade atinge a temática e até mesmo o conteúdo das narrativas que tratam dessa tentativa de permanência e da não permanência no que diz respeito à busca da identidade em textos literários. A literatura redimensiona os dados da realidade e a recria, reforçando aspectos identitários ou a tentativa de alcançá-los, como veremos na análise de *O Mulo* no terceiro capítulo desta dissertação.

Polleto (2001) traça um panorama da literatura brasileira após a Segunda Guerra Mundial em que uma série de transformações acelera tipos diferentes de narrativas num curto espaço de tempo. Segundo ele, passamos pelo realismo mágico, depoimentos, romances-reportagem, pesquisa de campo sobre a realidade brasileira violenta e excludente nos anos 1980 e 1990, biografias que se casavam com a ficção, o ficcional com o relato policial e textos ficcionais que aderiam ao histórico para distorcer e questionar a História. Mas muito mais evidente foi uma literatura que pontuava o retorno do autor casando literatura e autobiografia, o ficcional e o autobiográfico. Além disso, houve ainda uma virada etnográfica numa espécie de escrita do outro, conforme defende Klinger (2006). Junto com essa virada vieram os estudos culturais e a antropologia somada ao valor literário das obras.

Em Darcy Ribeiro, o antropólogo e o etnógrafo misturam-se ao explorador de situações que revela uma certa identidade individual e coletiva em obras antropológicas, como *O povo Brasileiro*, indianista, como *Utopia selvagem e Maíra*, e regionalista, como *O Mulo*.

**CAPÍTULO 2**  
**O TRATAMENTO DA IDENTIDADE EM OBRAS**  
**DE DARCY RIBEIRO**

## 2.1 Brazilianidade e latino-americanidade

Antes de tratar da identidade na ficção literária, Darcy Ribeiro tratou do tema em sua obra antropológica. Publicou *Estudos de Antropologia da Civilização*, uma série de cinco livros, cujos títulos são esclarecedores: *O processo civilizatório*: etapas da evolução sociocultural, *As Américas e a civilização*: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos, *Os brasileiros*: teoria do Brasil, *O dilema da América latina* e *Os índios e a civilização*. Abordaremos dois títulos posteriores a estas publicações: *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil e *América Latina*: A pátria grande. Nessas duas obras o autor explora a busca de identidade e as manifestações de brasilianidade e latino-americanidade, as semelhanças e diferenças entre ambas.

A escolha desses dois livros para nossa análise tem sua fundamentação na seguinte tese:

Assim, buscamos compreender Darcy Ribeiro a partir de sua trajetória intelectual, como já dito, em diferentes áreas de atuação, para, desta forma, tentar compreender aspectos constantes da contribuição de Darcy Ribeiro enquanto intelectual engajado, não somente latino-americano, mas acima de tudo brasileiro. Afinal de contas, a verdadeira preocupação e projeto de Darcy Ribeiro sempre fora “entender o Brasil do passado e do presente”. Essa proposta de entender o Brasil e de transformá-lo segundo sua linha de orientação ideológica tornou-se quase uma obsessão intelectual. É o norte da construção de quase toda a sua obra, concretizada no trabalho que o próprio autor considerava sua obra-prima: *O Povo Brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. Aqui, atribuímos destaque à filiação ideológica a causas utópicas que se tornou uma característica constante de todas as atuações de Darcy Ribeiro nos diferentes campos em que participou, assim como o desejo de renovação (PINHEIRO, 2012, p. 19).

A compreensão da obra de Darcy Ribeiro passa pela compreensão das diferentes áreas de atuação do autor, da antropologia e etnologia à de romancista, tendo como ponto de partida os aspectos constantes de sua contribuição. Uma delas é a da identidade latino-americana e brasileira. Enquanto intelectual engajado, preocupou-se, num primeiro instante, com os problemas latino-americanos, depois de nos situar e mostrar semelhanças e diferenças sobre nós enquanto brasileiros e o restante dos povos do continente, sempre suscetível às nuances de nossa brasilidade, que será posta em

evidência em sua obra-prima, *O povo brasileiro*, busca de forma incessante dar sentido à identidade do povo brasileiro, não de maneira unificada, centrada ou essencialista, como afirma Ribeiro (2011), quando se procura analisar os povos das regiões nativas a partir da inferioridade, mas a partir das diferenças. Em seu livro, Darcy Ribeiro se afasta de “qualquer essencialismo” e percebe a formação do povo brasileiro como “fruto de contínuos e violentos atos que permitiram a construção do Estado-nação” (RIBEIRO, 2011, p. 36). O brasileiro surge de um dos maiores aniquilamentos populacionais da história da humanidade, da crueldade do genocídio e da escravidão, de um tempo em que gastar gente era próprio da missão colonial europeia. Nessa empresa,

no Brasil de índios e negros, a obra colonial de Portugal foi também radical. Seu produto verdadeiro não foram os ouros afanosamente buscados e achados, nem as mercadorias produzidas e exportadas. Nem mesmo o que tantas riquezas permitiram erguer no velho mundo. Seu produto real foi um povo-nação, aqui plasmado principalmente pela mestiçagem, que se multiplica prodigiosamente como uma morena humanidade em flor, à espera de seu destino. (RIBEIRO, 2006, p. 62).

Em vez de uma riqueza material, que não foi pouca, mas quase infinita, Portugal produz, com sua empresa colonial, algo muito mais radical. Ele cria todo um povo que depois se torna nação, plasmado pela mestiçagem, destribalizando índios, deculturando africanos e produzindo uma ninguentade, termo usado por Darcy para explicar a mestiçagem brasileira, que não era mais índio nem africano, mas que precisava urgentemente se reconhecer em si mesmo, numa identidade que pudesse dar sentido à existência. Por isso, é provável que o brasileiro comece por perceber a estranheza que produz no lusitano mais do que uma identificação da própria imagem como pertencente a uma comunidade novíssima e também porque teria que remarcar sua diferença em relação ao índio, tido como inferior. Afinal de contas, tinha que se destacar. Daí porque os brasilíndios, ou seja, os mamelucos, mantinham a diferença com os nativos e até punham sobre eles um jugo cruel de preação e escravidão. Tudo não passava, contudo, de uma busca de identidade, já que não podia se identificar com o europeu nem podia se identificar com o indígena. Entre um e outro ponto, ou margem, talvez quisesse se identificar com o europeu:

Naquela busca de sua própria identidade, talvez até se desgostasse da ideia de não ser europeu, por considerar, ele também, como subalterno tudo que era nativo ou negro. Mesmo o filho de pais brancos nascido no Brasil, mazombo, ocupando em sua própria sociedade uma posição inferior com respeito aos que vinham da metrópole, se vexava muito de sua condição de filho da terra, recusando o tratamento de nativo e discriminando o brasilíndio mameluco ao considerá-lo como índio. [...] Através dessas oposições e de um persistente esforço de elaboração de sua própria imagem e consciência como correspondentes a uma entidade étnico-cultural nova, é que surge pouco a pouco, e ganha corpo a brasilianidade (RIBEIRO, 2006, p. 114-115).

Agindo conforme a perspectiva europeia, era provável que essa nova matriz genética, mestiça e deslocada, sentisse um desejo de ser europeu, pois via com maus olhos tudo que pertencia à terra, a condição de subalterno cabia aos índios e negros. Mesmo se fosse branco e nascido no Brasil, esse nativo de condição social e cor de pele superior sentia vergonha em se dizer brasileiro, discriminando, por sua vez, o mameluco por igualá-lo ao nativo original da terra, considerando-o índio como os demais. Fica evidente que a nova entidade étnico-cultural tem também o trabalho e o esforço de elaborar a própria imagem em meio a tantas oposições e a tantos obstáculos de natureza social e simbólica. A brasilianidade vai assim se tornando, pouco a pouco, uma realidade que se fortalece quanto mais a mestiçagem continua avançando sobre a colônia. Isto se dá pelo fato de o neobrasileiro perguntar sobre sua condição em oposição aos demais que com ele partilhavam o espaço e a luta pela sobrevivência.

Para virar um brasileiro, era preciso ter a noção exata dessa identidade nova e sem qualquer fundamentação tradicional, já que vinha de uma formação bastante original, no criatório de gente em que se tornou o Brasil:

A assunção de sua própria identidade pelos brasileiros, como de resto por qualquer outro povo, é um processo diversificado, longo e dramático. Nenhum índio criado na aldeia, creio eu, jamais virou um brasileiro, tão irredutível é a identificação étnica. Já o filho da índia, gerado por um estrangeiro, branco ou preto, se perguntaria quem era, se já não era índio, nem tampouco branco ou preto. Seria ele o protobrasileiro, construído como um negativo feito de sua ausência de etnicidade? Buscando uma identidade grupal reconhecível para deixar de ser ninguém, ele se viu forçado a gerar sua própria identificação. [...] O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentude de não índios, não europeus e não negros, que eles se veem forçados a criar sua própria identidade étnica: a brasileira (RIBEIRO, 2006, p. 117-118).

Eis a razão por que nem o índio criado na aldeia ou nas missões jesuíticas nem o africano, trazido da África, tornaram-se brasileiros. Não era o fato de viver no Brasil que dava ao sujeito a condição étnica de ser um nacional, o protobrasileiro de um Estado-nação que começava ali a ser construído. Era preciso um processo mais contundente de ninguendade. A tese de Ribeiro (2006), proposta em sua pergunta retórica, na citação, o mameluco ou o produto do negro com o índio, ou ainda o crioulo, que é o negro nascido na colônia, a estes é que se criava uma existência nova que os forçava a se perguntarem quem eles eram, já que para fazer sentido é preciso se perguntar sobre a identidade cultural de que a identidade nacional é uma de suas formulações. Assim, são forçados a procurar sua própria identificação já que não eram europeus, não eram índios nem tampouco negros africanos. A partir da carência essencial, da ninguendade, são impelidos a buscar sua identificação, ou seja, a de um povo novo, o brasileiro.

A respeito dessa necessidade, Hall escreve:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nela como se fossem parte de nossa natureza essencial. (HALL, 2015, p. 29)

Isto explica por que o homem, para alcançar autonomia e para existir, deve antes de mais nada identificar-se com algo mais amplo, como membro de uma nacionalidade, de uma comunidade, de um grupo ou classe. Dentre as fontes da identidade cultural, a identificação de um estado-nação impele o indivíduo para a frente, em direção a um sentido e a uma autonomia. Podem-se chamar ingleses, jamaicanos ou brasileiros, metáforas para a identidade que não nascem conosco, mas se constroem pouco a pouco durante a existência e são pensadas como se fossem parte de nossa essência, resultando que, sem ela, o indivíduo se sujeitaria a um profundo sentimento de perda subjetiva. No caso brasileiro, o que houve foi uma transfiguração étnica para que se alcançasse essa formação misturada a um etnocídio e à crueldade infinita da descaracterização indígena e africana. Neste caso,

alcançam-se, assim, paradoxalmente, condições ideais para a transfiguração étnica pela desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro, que, despojados de sua identidade, se veem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles. Assim é que se foi fundindo uma crescente massa humana que perdera a cara: eram ex-índios desindianizados, e sobretudo mestiços, mulheres negras e índias, muitíssimas, com uns pouquíssimos brancos europeus que nelas se multiplicaram prodigiosamente (RIBEIRO, 2006, p. 405).

Na tese identitária do autor, o brasileiro nasce a partir de uma empresa racional de desindianização do índio e desafricanização do africano, formando uma massa de mulatos e caboclos lusitanizados que, pela língua portuguesa e pela visão de mundo que possuíam, foram plasmando uma nova etnicidade e construindo um Estado-nação que eles foram integrando com o tempo. Essa massa humana havia perdido sua face e tiveram de inventar uma face nova que os englobasse a todos. Os europeus que vieram depois na massa de imigrantes já a encontraram pronta e mais se abasileiraram do que forçaram-na a qualquer outro tipo de mudança importante. Japoneses, italianos, alemães, libaneses, franceses e outros tipos foram assimilados pelos brasileiros na condição de brasileiros genéricos, conclui Ribeiro (2006, p. 405)

A instituição que concorreu para a formação do povo brasileiro foi o cunhadismo. Quando o branco chegava a uma tribo, os índios tinham como forma de integrá-lo à família dando-lhe uma índia moça com quem se casava e a partir dela conseguia um sem número de parentes, os quais eram logo colocados à disposição para conseguir materiais e para dispor ao trabalho. Um forasteiro podia ser integrado a quantos casamentos quisesse, chegando a um número largo como de oitenta mulheres:

Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo. Assim é que, aceitando a moça, o estrangeiro passava a ter nela sua *temericó* e, em todos os seus parentes da geração dos pais, outros tantos pais ou sogros. O mesmo ocorria em sua própria geração, em que todos passavam a ser seus irmãos ou cunhados. Na geração inferior eram todos seus filhos ou genros. Nesse caso, esses termos de consangüinidade ou de afinidade passavam a classificar todo o grupo como pessoas transáveis ou incestuosas. Com os primeiros devia ter relações evitativas, como convém no trato com sogros, por exemplo. Relações sexualmente abertas, gozosas, no caso dos chamados cunhados; quanto à geração de genros e noras ocorria o mesmo (RIBEIRO, 2006, p. 72).

Isso se tornou uma ameaça aos interesses de Portugal por causa da quantidade de europeus de outras nacionalidades que desembarcam na colônia. Para fazer face ao

cunhadismo, Portugal decretou a instituição de donatarias para povoamento e desenvolvimento mercantil do Brasil, mas com poucos resultados efetivos<sup>2</sup>.

Apesar de todos os obstáculos ao longo do caminho na formação do povo brasileiro, ele continua a se fazer e a fazer seu futuro. Das epidemias, crueldades, genocídios, exploração por uma classe dominante que manteve a expectativa que vem da dominação mercantil escravocrata, o povo brasileiro reagiu com guerras e ações vigorosas contra as desigualdades. É, como os demais povos latino-americanos, povo em fazimento, povo novo. Para o passado, o presente e o futuro cabe a seguinte afirmação em torno dessa identidade:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo, um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguendade. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje em ser, na dura busca de seu destino (RIBEIRO, 2006, p. 410).

Num primeiro instante, um lapso longo de tempo interveio no qual mestiços afundados na ninguendade buscavam aflitivamente sua nova condição, uma face, uma cara, um rosto com o qual pudesse se identificar. Identificados, passaram a construir um Estado-nação que nem por isso ficou livre de sistemas espoliadores e uma classe dominante que impelia esse povo para os interesses de uma minoria. Para o futuro, no entanto, esse povo ainda se forma na sua preocupação em ser que agora passa a buscar seu destino a partir do momento em que a identidade já está inteiramente forjada depois de mais de cinco séculos de história, guerras, colonização mercantil, imperialismos, urbanização caótica, diferenças de classe, cor e preconceito, assimilações e segregações. Essa brasilianidade, diante de uma complexa formação, se distribui em manifestações de diferentes brasis: o crioulo do Nordeste da faixa onde trabalharam os engenhos de açúcar, o caboclo da Amazônia, o sertanejo da área de cerrado e caatinga; o caipira de São Paulo e da região sul-sudeste e os sulinos dos matutos, gaúchos e gringos.

Uma mesma tendência tem o autor em considerar a América Latina como paradigma ideológico e material na consideração simbólica desse espaço em relação à

---

<sup>2</sup> Sistema criado pela Coroa portuguesa que consistia na doação régia, o donatário passava a ter privilégios assim como obrigações, sendo a principal povoar o território brasileiro.

Europa. Os europeus consideravam, antes mesmo de sua descoberta, a América Latina como uma utopia, um novo éden, o paraíso perdido, que foi confirmado logo em seguida com a visão dos índios em existência paradisíaca. Todos aqueles habitantes numa existência saudável e próxima à natureza geraram o mito do homem natural próximo da redenção. No entanto, logo outro paradigma passou a vigorar e o indígena era visto como pagão afeito a hábitos condenáveis, gente que deveria ser salva do inferno. Começou a catequização, que logo deu lugar à escravização e ao incrível genocídio em nome dos lucros da empresa colonial implantada no continente. (RIBEIRO, 2012).

Mas à pergunta se existe uma identidade latino-americana, ou uma latino-americanidade, o antropólogo montesclarenses, de acordo com seu livro *América Latina: a pátria grande* (2012), responde afirmativamente, considerando em primeiro lugar sua unidade no plano geográfico em termos de continuidade continental, o que, entretanto, não corresponderia a uma unificação sociopolítica. Dentre as razões dessa falta de unificação, está a explosão de nacionalidades singulares afastadas umas das outras em virtude da exploração para a metrópole, coexistindo, portanto, sem conviver umas com as outras. Ainda hoje essas nações vivem como arquipélago de ilhas sem comunicação entre si a não ser por mar e por ar. Vivem para fora, para os centros econômicos mundiais. Suas fronteiras cortadas por cordilheiras desertas, montanhas ou selva impenetrável servem para o isolamento e não para a comunicação. Nesse caso, a unidade continental no plano físico parece contradizer a des-unificação em termos sociais e políticos.

Em segundo lugar, o plano linguístico-cultural serve menos para uma unificação se aprofundarmos a análise da língua e da cultura, porque compreende povos muito diferenciados entre si, tais como o Haiti, o México, o francês do Canadá e os brasileiros. Essa unidade se torna um pouco mais uniforme se for reduzida a escala de latinos para os povos de colonização ibérica, excluindo apenas os da colonização francesa. Ainda assim é pouco se forem consideradas as singularidades de cada nacionalidade. No entanto, ainda assim tem-se um continente e uma unidade física apesar de, no plano cultural, haver tantas singularidades do que se fossem nações ibero-americanas, isto por que a colonização se deu de uma forma invulgar nessa região, como Ribeiro (2012) insiste em afirmar.

Reduzida ainda mais a escala, a América Latina nesse plano seria representada apenas por dois ramos linguístico-culturais: um luso-americano, que é o Brasil, e outro hispano-americano, que é o resto. As diferenças não são tão relevantes quanto as que se podem dizer de Portugal e Espanha, afirma Ribeiro (2012). Portanto, tem-se dificuldade para uma homogeneidade e para uma visão de conjunto sobre a América Latina, a despeito de sua latino-americanidade. Veja-se, por exemplo, a questão indígena. Enquanto em alguns países, como a Guatemala e o Altiplano Andino, e no México há uma grande massa de sobreviventes que seguramente proverá convulsões sociais no futuro, em outros países essa massa forma microetnias em sociedades homogêneas. Nesses lugares a miscigenação e a europeização indígena forçaram um caminho diferente. Mas, “isso não significa que os índios que sobreviveram como tribo nesses países venham a desaparecer. Ao contrário, apesar de cada vez mais aculturados, eles sobreviverão diferenciados e serão cada vez mais numerosos” (RIBEIRO, 2012, p. 26).

Outro aspecto é a presença do negro africano, fruto da colonização na costa brasileira e nas áreas de mineração e também nas Antilhas, além de bolsões negros em outros grandes centros latino-americanos. Esses afro-latino-americanos foram completamente assimilados, embora tenham deixado culturalmente os rastros de sua presença no folclore, na culinária, nas artes etc. Por outro lado, continuam marginalizados sem aspiração à autonomia. Ribeiro aponta ainda o caráter assimilatório da população americana sobre os imigrantes que, ao invés de se diferenciarem, tornam-se mais parecidos à população com que convivem, em que pesem suas contribuições culturais em diversas áreas.

Então, de onde viria o poder unificador da latino-americanidade? O fato é que, no rastro de tantos fatores de diferenciação, o que sobressai, no entanto, é o seu processo de homogeneização resultante da expansão ibérica sobre o continente, estando nesse ponto sua uniformidade:

Excetuando os indigenatos originários de altas civilizações ou microetnias que sobreviveram isoladas, em nenhum caso encontramos os índios originais; nem os europeus ou asiáticos ou africanos tal como eram quando se desprenderam de suas matrizes. Seus descendentes são neoamericanos cuja visão do mundo, modos de vida e aspirações – essencialmente idênticos – fazem deles um dos ramos mais floridos do gênero humano. Amalgamando gente procedente de todos os quadrantes da Terra, criaram-se aqui povos mestiços que guardam em seus rostos étnico-culturais heranças tomadas de todas as matrizes da humanidade (RIBEIRO, 2012, p. 29).

Para fixar os traços da latino-americanidade, ou pelo menos o mais forte deles, o antropólogo repete aqui a tese, sobre a brasilianidade, já analisada em *O povo brasileiro* (2006). Em nenhum caso se encontram mais os índios, os africanos ou os asiáticos tais quais se desprenderam de seus padrões étnicos. Excetuando-se as microetnias que ainda sobrevivem, mas nem estas, que se aculturam com o tempo, podem ser chamadas de seu ramo original. Da miscigenação surgiu o neobrasileiro, cuja ningüedade os impeliu de florescer um dos ramos mais originais da história da humanidade. Guardam em suas faces e em seu corpo traços, heranças tomadas de toda a gênese da humanidade, sem perder a identidade cuja visão de mundo se completa residindo no continente. Em vez de se concentrar em dissensões étnicas, impuseram-se à matriz básica de onde provieram matizando o povo latino-americano sem despedaçá-lo, mas criando uma uniformidade e um modo de pensar totalmente novo e homogêneo.

Nasce dessa empresa colonial mercantil uma explicação para a uniformidade que ainda se mostra pouco clara. Mas surgem explicações para a falta de clareza em sua identificação nas respectivas nacionalidades. Segundo esse pensamento, isso acontece porque

cada nacionalidade é um esforço por ressaltar singularidades como mecanismo de autoglorificação e autoafirmação, que só têm sentido para aqueles que participam das mesmas lealdades étnicas. O certo é que nossa latino-americanidade, tão evidente para os que nos olham de fora e veem nossa identidade macroétnica essencial, só ainda não faz de nós um ente político autônomo, uma nação ou uma federação de estados nacionais latino-americanos. Mas não é impossível que a história venha a fazê-lo. A meta de Bolívar era opor aos estados unidos setentrionais os estados unidos meridionais. A Pátria Grande de Artigas, a *Nuestra América* de Martí apontam no mesmo rumo. (RIBEIRO, 2012, p. 30-31).

Para o autor, a explicação para esse poder unificador está no processo civilizatório da metrópole que, com extrema violência, subjugou a sociedade preexistente, paralisando a cultura original e convertendo a população em uma massa trabalhadora submissa. O que não deixa claro, a princípio, reconhecer essa latino-americanidade é o fato de os países se orgulharem de suas singularidades como nações livres. Mas não é de todo impossível que no futuro se possa declarar uma federação de estados unidos porque já se pensou assim antes, os estados do Norte frente aos do Sul, tamanhas são as semelhanças entre os países que formam o continente.

Assim como em *O povo brasileiro*, Ribeiro (2012) trata da indianidade também na análise da nossa latino-americanidade, mas neste trabalho preferimos, a partir desse ponto, incluir a indianidade na ficção literária do autor pelo caráter universalizante de sua produção, como se verá em *Maíra e Utopia selvagem*.

## 2.2 Indianidades: *Maíra e Utopia selvagem*

Na ficção literária, o tema da identidade também é abordado em *Maíra e Utopia selvagem*, dois romances indianistas do autor, e ainda em *O Mulo*, de tendência regionalista, como definem os estudiosos da literatura brasileira. Nos dois primeiros a indianidade se mostra de formas opostas, destrutiva em *Maíra*, e positiva em *Utopia selvagem*. Em *Maíra*, narrativa polifônica, inúmeras vozes se cruzam, dentre elas a do mameluco, a dos homens brancos, a das religiões católica e protestante e a da cosmologia indígena dos mairuns. Para Antonio Candido (2007), além da polifonia, a indianidade que perpassa o livro é uma busca de identidade diferente de outras indianidades processadas na literatura brasileira:

Se pudermos dizer que *Maíra* é a seu modo um romance de tipo indianista, isto só terá sentido se for para mostrar a sua originalidade. Não há mais nele a redução lírica ou heroica de José de Alencar, que fala dos índios, e por eles, com a sua plena voz de civilizado que os quer embelezar. Não há tampouco a voz cheia de sarcasmo e humor com que Mário de Andrade desenrola a sátira de *Macunaíma*. *Há diversas vozes que instituem a narrativa, cada uma conforme seu ângulo*. Entre eles, o ângulo triste e ominoso de Isaías, o ângulo crispado de Alma, procurando desesperadamente ingressar no mundo do índio, à busca de uma impossível redenção, mas sobretudo o ângulo do próprio narrador, que rege o livro e é capaz de ver tanto como índio quanto como branco (CANDIDO, 2007a, p. 383, grifo nosso).

O crítico vê a originalidade de *Maíra* comparativamente. Não tem o heroísmo romântico de um Alencar nem o sarcasmo e a sátira de Mário de Andrade. O que há são diversas vozes entrelaçadas, cada uma com seu ângulo próprio, para que o leitor veja através da visão de quem fala e pela ideologia de quem narra, num vai e vem de primeira e terceira pessoas dos narradores. Além do mais, sublinha dois narradores em especial, Alma e Isaías/Avá, um que vai para a aldeia dos índios em busca de redenção e

é assimilado por eles e o outro que volta da civilização numa impossível reassimilação. Dentre essas inúmeras vozes, está a do próprio autor, antropólogo, que transita entre os dois mundos, o dos índios e o dos carabas, podendo traçar a visão de cada um desses mundos, ora de forma distanciada, numa carta oficial, ora de forma íntima e sensível na cosmologia dos mairuns e nas confissões dramáticas de Isaías/Avá e de Alma.

Alfredo Bosi retrata a imagem de Alma morta às margens do rio Iparanã, próximo à aldeia dos mairuns, uma mulher meio despida, com pinturas indígenas pelo corpo. Ela havia acabado de dar à luz duas crianças mortas, ainda ligadas à mãe pelos cordões umbilicais. E escreve:

A força simbólica desta imagem dá o acorde de abertura à *polifonia dissonante* de *Maíra*. A mulher é branca, mas o seu corpo está tingido de figuras geométricas como se fora o corpo de uma índia mairum. A mulher é jovem, mas está morta. Acabou de trazer ao mundo duas crianças, mas estas, nem bem entraram para a vida, já pereceram. O desencontro não poderia ter sido revelado mais cruamente. A relação mais profunda e vital que podem manter entre si dois seres humanos, o amor que produz novos seres, vem aqui associada à violência, à dor, à morte (BOSI, 2007a, p. 387-388, grifo nosso).

O crítico enfatiza o poder simbólico da imagem da mulher morta na sua polifonia dissonante, porque transita entre dois mundos, o dos carabas e o dos índios. Alma tingiu a pele com figuras geométricas, vivia em perfeita assimilação entre os mairuns, como uma mirixorã, acessível a todos os índios de todos os clãs que a quisessem porque assim se introduzira como se fosse na tradição nativa. Ao mesmo tempo, a vida foi substituída pela morte, os filhos que teve mal sobreviveram ao nascimento, têm ainda seus cordões umbilicais ligando-os ao útero da mãe também morta.

Mas o conceito de polifonia dissonante pode ser usado em todos os demais discursos multívocos da narrativa, pois se trata de um mundo em gradual destruição, ao contrário do que Bosi (2007a) afirma a respeito da perspectiva do antropólogo-romancista, a de que a morte não interrompe de todo a comunicação com a vida. Essa ideia pode ser vista de dois modos. A primeira se refere positivamente à própria cosmologia mairum da comunicação constante dos rituais entre os vivos e os mortos, os mitos e os indivíduos. A segunda, como veremos mais adiante, passa uma mensagem de destruição da nação mairum que pouco a pouco vai cedendo espaço à cultura e ao

progresso dos brancos. Elise Aparecida de Oliveira Souza (2013) ressalta a duplicidade desses mundos, um tradicional, calcado no universo indígena, e o civilizado, pautado pela civilização ocidental branca. A ficção literária, nesse sentido, reforça a reflexão sobre a identidade e as transformações espaciais e culturais. “Estimula-nos, também, a uma reflexão a respeito da uniformização cultural, haja vista que as ideias imperialistas, europeias e norte-americanas dissolvem a diversidade cultural à medida que elegem uma única cultura como modelo” (SOUZA, 2013, p. 12).

As histórias entrecruzadas, segundo Marques (2011), dificultam o reconhecimento de um protagonista, mas deixa claro que o autor já apontara Isaías/Avá neste papel principal. De fato, Ribeiro escreveu:

O que era claro para mim desde o princípio era a história da vida do índio Isaías, tirado ainda menino da tribo pelos missionários, tratado com o maior zelo para se fazer dele um sacerdote e um líder missionário. Levaram-no até Roma, onde viveu anos rezando e se perguntando se tinha forças para ser um sacerdote virtuoso. [...] O que fiz, na verdade, foi romancear a história verdadeira de Tiago Kegum Apoboreu, índio bororo que os salesianos quiseram ordenar. (RIBEIRO 2007a, p. 21)

Em meio às narrativas e à polifonia do romance, sobressai, portanto, a história do índio Isaías, que, na verdade, baseia-se num evento verdadeiro, retirado da experiência de antropólogo do autor. Pode-se notar que de ambos os lados, o real e o fictício, não passam de tentativas da aventura do ordenamento do índio que começa a se questionar a sua própria identidade. Dos capítulos reservados a Isaías em *Maíra*, todos eles abordam esse questionamento. Em um deles, denominado “Isaías”, ainda na primeira parte, é o mais profundo e reiterativo nessa abordagem. Questiona sua ningüedade e a possibilidade de se tornar padre e abençoar as pessoas, se é que deixarão um índio abençoá-las. Ele se vê pequeno demais para a missão e cheio de dúvidas, ainda em Roma, prestes a tomar a decisão de retornar à vida mairum. As perguntas também se avolumam do lado dos brancos sobre o destino de um índio padre, se vai retornar às missões, aos selvagens para catequisá-los, mas nem o próprio Avá sabe se está pronto para a catequese. Para ele, a grande descoberta está na sua essência de índio. Apesar disso, a ordem religiosa na qual entrou tenta tirar dele essa dúvida obsessiva:

Padre Ceschiatti está preocupado. [...] Nunca viu um índio. Nunca viu uma missão. Nunca saiu de Roma. Por isso mesmo pode me entender. Para ele, eu não sou um índio, sou o índio, um índio genérico, nem melhor nem pior do que ninguém. É como ele diz: “Ser brasileiro, congolês, ou mairum, não é a mesma coisa? Você é mairum como eu podia ser congolês.” Mas não é assim. Ele não diz: você é mairum como eu sou genovês, como nossos irmãos da Ordem são italianos, alemães, brasileiros. Diz que eu sou mairum (e sou) tal como aquele congolês a quem ele se refere tem a desgraça de ser de certa tribo do Congo. Ele não sabe, mas eu sei em que, no dia em que houver uma nação congolês mesmo, os mairuns de lá continuarão a ser mairuns, quer dizer, não-congolês: ninguém. (RIBEIRO, 2007a, p. 41-42).

Dois aspectos se sobressaem neste trecho. No primeiro, ressalta-se o caráter de identidade nacional dentre as identidades culturais, de que trata Hall (2015). O que Isaías comenta é a necessidade de se ter uma identidade nacional, o fato de existir como nação, para se ter um sentido como indivíduo e como povo. Em segundo lugar, a diretriz tomada em *O povo brasileiro*, pelo próprio Ribeiro (2006), da ningüendade, revela-se na fala de Isaías de um modo negativo. Se em *O povo brasileiro* a ningüendade é positiva porque alimenta a tomada de posição para se criar um povo novo, essa identidade se perde em *Maíra*, porque ser ninguém, para o índio desindianizado, é o mesmo que não ter uma identidade nacional, não se constituir uma nação. Daí que Isaías, em seu discurso, inverte o discurso do branco, quando afirma que o padre Ceschiatti não diz que Isaías é mairum como ele, o padre, é genovês, ou italiano, integrante da etnia branca, europeia. A comparação se faz com a tribo congolês, na África.

Isaías pede um milagre a Deus, que o torne uma substância diferente, pede a Deus que o torne congolês, genovês ou brasileiro, para, em seguida, perceber que está pecando por inveja:

É o pecado de invejar o não ser também indistinguível entre os demais. Ser igual, apesar de todas as diferenças possíveis, graças a uma identidade essencial, é a isto que eu aspiro. Ralo a minha cabeça de tanto pensar nisso. E não tenho razão nenhuma. Como dizer, me pergunta o padre Ceschiatti, que eu não sou aceito, se estou aqui em Roma há tantos anos por conta da Ordem; se a Ordem tem em mim seu fruto de quarenta anos de catequese; se por amor de “nós”, da tribo mairum, tantos padres e freiras estiveram lá, estes anos todos padecendo febres e necessidades? Que dizer a ele? “Muito obrigado?” (RIBEIRO, 2007a, p. 43).

Não ser indistinguível entre os brancos ou congoleses é o que aspira Isaías em sua busca de identidade, o que para ele é um pecado de inveja, que logo é amainado pelo padre Ceschiatti, que impele o seminarista mairum a um discurso piedoso de agradecimento pelo sacrifício que a Ordem fez por ele e pelo seu povo. Mas em vez disso, Isaías conclui que apenas aprendeu um papel que lhe foi imposto. Ele conclui que nunca será Isaías, “a única palavra de Deus que sairá de mim, queimando a minha boca, é que sou Avá, o tuxauarã, e que só me devo a minha gente Jaguar da minha nação Mairum” (RIBEIRO, 2007a, p. 45).

Mas Isaías/Avá estava errado. Depois de sua longa jornada de volta à aldeia, em sua inútil tentativa de assimilação, está destruído e sem identidade. O melhor retrato que lhe pintam vem de Alma:

O mal de Isaías é ser ambíguo. Ser e não ser. Não é índio, nem cristão. Não é homem, nem deixa de ser, coitado. Ser dois é não ser nenhum, ninguém. Mas está acima de suas forças. Ele não pode deixar de participar de um nós comigo que é excludente dos mairuns e que quase me ofende. Também não pode sentir consigo mesmo que ele é apenas um mairum entre os outros. O pobre não para de escarafunchar a cuca, se aclarando e se confundindo cada vez mais. (RIBEIRO, 2007a, p. 346).

A deculturação ou desindianização de Isaías deixa-o em conflito de identidade, pairando entre dois mundos e não se ligando a nenhum deles. Ser dois é ser ninguém, mas uma ningüedade conflitante porque transita entre valores dos brancos, a ocidentalização, e da tribo mairum, porque um índio nunca deixa de ser um índio por mais esforços que os brancos façam, segundo afirma Ribeiro (2006) mais tarde em *O povo brasileiro*. Na ficção literária evidencia-se no trabalho da Ordem trabalhando o milagre de transformar um mairum num padre missionário.

A outra tese de *Maíra*, que traça um quadro melancólico do destino da indianidade no Brasil, é a morte dos gêmeos semiparidos por Alma. Com uma divisão calcada na missa católica, a narrativa mostra cada parte com uma função específica, seguindo essa tese. Em “Antífona”, morre o tuxaua da tribo mairum, celebram-se seu funeral e os ritos da tribo; Isaías em Roma, depois de um exame de consciência, decide retornar para seu povo; no caminho, encontra Alma, que saiu do Rio de Janeiro a fim de dedicar a vida a ajudar os índios.

A segunda parte, “Homilia”, mostra a jornada de Isaías e Alma em direção à missão Nossa Senhora do Ó e de lá, rejeitados, partem de barco pelo rio Iparanã, em direção à aldeia. A segunda parte também será o espaço para a cosmologia mairum, em narrativa paralela, quando se descobre como Maíra venceu a guerra contra seu pai, Mairahu. Da barriga de Mosaingar, nascem ao mesmo tempo, Maíra e Micura, irmãos gêmeos, apesar de diferentes, reformam o mundo em benefício dos mairuns. Maíra se torna o sol e micura a lua, e giram dia e noite observando o povo que elegeram para cuidar.

Na terceira parte, “Canon”, Alma e Isaías tentam se deixar assimilar pela cultura indígena da aldeia mairum. Alma se torna a mirixorã, uma espécie de prostituta sagrada, com quem todos os índios da aldeia fazem sexo. Ela se pinta e anda nua, conquistando um lugar na tradição indígena, apesar da duplicidade de sua identidade. Ao contrário dela, Isaías se torna menos Avá e mais Isaías, dificultando e até tornando impossível sua assimilação pelo seu povo.

Na última parte, “Corpus”, Alma é o novo Mosaingar através do qual deveria nascer os gêmeos que trariam esperança e reformas boas à tradição mairum. Simbolicamente retomam o nascimento de Maíra e Micura. O fato de nascerem mortos implica uma mensagem melancólica do fim da naçãozinha mairum. Não haverá mais Micura e Maíra para os defenderem do fim próximo. Isaías passou para o lado dos brancos na catequese do próprio povo e traduz a Bíblia em língua mairum para o casal de evangélicos norte-americanos. A conclusão que se tem em “Corpus”, principalmente com as informações de que políticos estão dizimando os xaepês, única etnia ainda selvagem do lugar, para implantação de fazendas, nas vizinhanças da terra dos mairuns, é que se encaminha para os fatos presentes no discurso de Isaías e de outros personagens, o gradual extermínio da cultura indígena, como neste desabafo de Isaías:

Só peço é que minhas visões pessimistas não se cumpram já. Peço é que a civilização ande mais devagar, não chegue lá. Eu bem sei que nós, os mairuns, só existimos porque os brasileiros nunca se interessaram, de fato, pelo Iparanã. No dia em que se interessarem, se acabou Mairum. Dói muito pensar isto, dói mais dizer isto, mas é assim. Nossa viabilidade é pouca e não depende de nós. Só Deus, talvez, talvez nem Deus possa nos salvar. E você aí, a pedir que eu – coitadinho de mim –, que eu faça e aconteça. Não sou Maíra! Nem Micura sou. (RIBEIRO, 2007a, p. 168-169).

As palavras de Isaías encontra eco na conclusão do romance, em “Corpus”, quando o senador Andorinha mostra interesse pelo rio Iparanã e adjacências para futuras pastagens. Encontram eco ainda na simbologia dos gêmeos natimortos saídos do útero de uma mulher branca numa última tentativa de assimilação ou de encontro entre dois povos com a possibilidade de entendimento. Mas já havia incompreensão em todos os outros discursos sobre o modo de vida dos índios que não se coaduna com a cultura dos carábas, brasileiros e estrangeiros. Sem o renascimento de Maíra e Micura, mesmo que simbólico, o extermínio se anuncia.

Por outro lado, *Utopia selvagem* é a contraface da distopia de *Maíra*<sup>3</sup>. O narrador retoma a paisagem do primeiro contato com os índios na América Latina e no Brasil. Na verdade retomam-se os índios da *Carta de Achamento*, de Caminha, ainda inocentes e admirados como moradores de um éden redivivo, encontrado na terra recém-descoberta. Não é gratuita, portanto, a intertextualidade com a *Carta*, em vários trechos do romance-fábula:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Nenhum é fanado. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Seus cabelos são lisos, corredios. Os homens andam tosquiados, de meia tosquia, a modo de serem carecas, o que lhes dá um gozado ar senatorial. Machos e fêmeas andam quartejados de cores, a saber, metade do corpo de sua própria cor e a outra de tintura preta, um tanto azulada; outros quartejados de escarlate (RIBEIRO, 2007b, p. 55).

Esta é a utopia selvagem oposta a *Maíra*. Nela os índios são anteriores à escravidão e ao genocídio. Em *Utopia selvagem*, repetem-se os mesmos paradigmas da identidade de um povo, só que agora feliz, a selva amazônica continua livre da destruição dos brancos, a existência de amazonas continua um segredo e as guerras estão longe do reino dos galibis, os índios dessa utopia darcyniana. São vestígios da comunidade de outrora face à modernidade líquida. Em que pese ser um romance sobre a indianidade utópica, elementos de *O povo brasileiro, América latina: a pátria grande* e de *Maíra* persistem em *Utopia selvagem*, como o caso da latino-americanidade:

---

<sup>3</sup>Distopia é um conceito filosófico de que a literatura faz uso, no qual apresenta-se como antítese da utopia.

Nosso enigma é muitíssimo mais complicado. 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. Inexplicável. Aqueles tantos povos singelos que aqui eram já intrigaram demais ao descobridor e seus teólogos:

– Gentes são ou 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.

– Quem somos nós? Nós mesmos? Eles? Ninguém? (RIBEIRO, 2007bb, p. 24).

Este é um dos poucos momentos da narrativa em que Ribeiro (2007b) fala da “tenebrosa” civilização ou empresa comercial colonial que escravizou e exterminou centenas de milhares de índios. Mas é aqui que também repete a fórmula identitária do brasileiro e do latino-americano na comunhão das raças, o branco europeu, o índio e o negro (pituns), que, dissolvidos no tacho da mestiçagem, criaram um povo novo, orgulhoso de si mesmo, uma Nova Roma, uma Galíbia Neolatina, explicada como uma espécie de utopia ainda em desenvolvimento, uma mistura de raças que intriga ainda mais por seu encanto e seu mistério. Ao questionamento sobre quem somos nós, nesse caldo de mestiçagem, o autor apela de novo para sua tese da ningüedade que entra em sua equação de formação identitária do povo brasileiro e também do restante da América Latina. Mas o romance acentua seu caráter de personagens indígenas puros, antes da escravização ou da mudança de ideologia a respeito de seus costumes que passaram a ser considerados bárbaros e impiedosos. Trata-se de uma utopia com seus próprios elementos selváticos e característicos dos indígenas da Amazônia. Se não tem os caracteres de uma utopia mágica de arroios de cerveja e cachaça, de vacas de úberes inesgotáveis, de peixes pulando em caçarolas e caças se transformando em iguarias,

admita, porém, que tem seus rústicos encantos. Principalmente essa indiada cândida e afável. Não tendo jamais experimentado os freios da escravidão ou do assalariado, eles guardam uma inocência e uma inteireza que, entre nós, só restam nas crianças, nos doidos e nos caducos. São de gabar, também, suas mãos habilíssimas para todo fazimento. Capazes de pôr perfeições indivisíveis nas coisas mais reles, pela pura alegria de criar porque nem sabem que trabalham. Seu forte, contudo, não está nas sabedorias do fazer. Está, isto sim, é nas artes de conviver. Nisto estão sozinhos. Organizam suas vidas em comunidade como quem acha que o importante da vida é só viverem todos juntos, convivendo livremente, sem medo de donos, nem de reis, nem de deuses. (RIBEIRO, 2007b, p. 150).

O autor na ficção literária apura seus estudos sobre a indianidade cândida antes da escravidão, do assalariado, para exprimir uma realização das potencialidades indígenas no que tem a oferecer. Naquilo em que põem a mão, criam a arte do fazimento porque nem sabem que trabalham. Mas na convivência encontram o que há de mais importante na vida, devido à liberdade com que o fazem, sem medo de serem felizes, sem donos, reis ou deuses. Essa capacidade para a liberdade e uma vida livre da escravidão têm os índios do romance na própria estratégia narrativa. A primeira parte, denominada “Bandas e lados”, trata da vida na aldeia das amazonas, tribo de mulheres que capturam homens apenas para a procriação. Guardam a entrada com um recurso natural e quase mágico, uma cortina de chuva e neblina espessa. Elas capturam o tenente negro Gasparino Carvalhal, chamado Pitum, para a procriação de suas filhas, os homens não sabem qual seu destino quando nascem na aldeia, se são mortos ou devorados. Nesta parte, permanece a ideia da miscigenação, já que as crianças são frutos de um pai negro e mulheres índias.

A segunda parte, denominada “A margem plácida”, como o próprio nome indica, é a vida afável e livre dos galibis, aldeia utópica salva da ocidentalização. Pitum escapa da aldeia das amazonas e passa a viver na aldeia dos galibis, agora com o nome de Orelhão, porque presta atenção em tudo. Não que não se tenha tentado civilizar a aldeia. Nela atuam duas religiosas, as monjas, uma pentecostal e a outra católica, numa ação missionária ecumênica. Mas ocorre aqui uma subversão dos valores. O que as missionárias brancas tentam ensinar, os galibis usam em favor de suas brincadeiras ou vontades livres. Eles são imunes à ação missionária. A subversão maior ocorre na terceira parte, “Desbundes”, onde se têm algumas semelhanças com *Maíra*, como o desejo de se tomar um indiozinho para seminarista e mais tarde torná-lo padre destinado à catequese cristã, ou ainda a mitologia indígena de nascimento do deus homem, o filho do tuxaua com a mulher branca, a missionária católica Tivi. Em um momento da narrativa, o filho do tuxaua chega a querer voltar para o útero da mãe com um micura, como ocorre em *Maíra*. Mas na utopia tudo é subversão. No ritual da caapinagem, em que todos tomam a bebida caapi, que droga e faz com que todos se achem iguais a um animal da floresta, o tuxaua faz sexo com Tivi, a aldeia alça voo, passa pela aldeia das amazonas, finalmente vistas do alto, e passa também pela guerra dos brancos na Amazônia. Os brancos atiram com armas de fogo, os índios lançam cocô. Para encerrar

a subversão, eles se dirigem para a cidade grande, o Brasil das monjas, numa ameaça velada de Calibã, o tuxaua: “Lá vem ele voando. Lá vem ele. Lá vem” (RIBEIRO, 2007b, p. 160).

Portanto, mesmo na utopia subversiva mantêm-se, e até mesmo exacerbam-se, elementos da identidade brasileira, indígena e latino-americana na obra de Darcy Ribeiro.

### 2.3 *O Mulo e a crítica*

Diferentemente dos dois livros anteriores, pouco se escreveu a respeito de *O Mulo*. É notória a importância da crítica sobre os outros romances, mas quanto a esse último, que foge aparentemente do campo das indianidades<sup>4</sup>, os estudos escasseiam. Com relação ao tema da identidade, os estudos são ainda mais escassos. E não é indiferente que o livro trate diretamente das identidades, tanto pessoal quanto coletiva, como veremos mais adiante. Williams, em seu *The Columbia Guideto the Latin American Novel Since 1945* (2007), trata *O Mulo* como um romance regionalista e compara sua força narrativa com *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. “Para outros leitores, *O Mulo* é um espelho distorcido da imagem do Brasil criado pelas instituições oficiais”, afirma Williams (2007, p. 305)<sup>5</sup>.

Essa distorção acontece, de acordo com o próprio relato do narrador em primeira pessoa, na apropriação de terras com ajuda dos órgãos oficiais de poder e a submissão violenta dos trabalhadores negros e posseiros. Quando o poder em Brasília age é no sentido de seguir as mesmas pegadas do coronel Philogônio de Castro Maya de posseção violenta de latifúndios. Nesse cenário, o Estado brasileiro está a serviço dos poderosos. O narrador, em sua confissão, tem a missão de desnudar com esmero todo o funcionamento da máquina pública e privada de grilagem de terras e o extermínio a ferro e fogo dos que ficam no caminho desses poderosos.

---

<sup>4</sup>Mesmo neste romance reaparece a distopia de *Maíra* com o chacinamento de indígenas na ocupação de latifúndios pelo homem branco em solo goiano.

<sup>5</sup>Other readers have remarked that *O Mulo* is a mirror of the distorted image of Brazil created by official institutions. (Tradução nossa).

De fato, *O Mulo* segue, como *Maíra* e *Utopia selvagem*, uma linha histórica de um campo determinado na literatura brasileira. Cláudia Passos Caldeira (2006) lembra que o indianismo começa muito antes no Brasil, mas como identidade e Nação tem início com o Romantismo, tendo como referência José de Alencar. A renovação só vai surgir muitos anos mais tarde com Gilberto Freyre e Mário de Andrade. Aliás, este último tem em mira um primitivismo a partir do qual reescreve uma identidade nacional:

O primitivismo modernista foi um artifício estético criado pelas vanguardas europeias procurando desvelar aspectos inconscientes na cultura europeia a partir de traços culturais correntes nas culturas africanas e indígenas. Para Alfredo Bosi, no “primitivismo modernista”, a criação artística da vanguarda europeia buscava desvelar as formações culturais primitivas presentes no imaginário ocidental como forma de atingir uma autoconsciência recalçada. Em nosso caso, sendo o primitivismo, como conjecturou Oswald de Andrade, um elemento naturalmente constitutivo de nossa cultura e presente no nosso imaginário social, notado a partir da presença do índio e do negro, seu desrecalque remeteria à revelação de traços identitários obnubilados pelo processo de colonização. Dessa forma, a partir do primitivismo, desenvolveu-se uma proposta literária de se constituir uma representação de nação que apreendesse o moderno, afirmando a cultura local, esta aberta aos ecos emitidos pelos símbolos primitivos da cultura, embora ainda fiel ao modelo parisiense de uma civilização industrial em franca expansão (CALDEIRA, 2006, p. 83-84).

Segundo o trecho da autora acima, o primitivismo era um traço natural em nosso passado indígena e africano, fazendo com que seu desrecalque remetesse à revelação de uma identidade nacional e de uma proposta literária, de apreensão dupla, da modernidade e os ecos de símbolos primitivos da cultura brasileira com toda sua força, não obstante a fidelidade a modelos europeus então vigentes. Caldeira ainda lembra que a linha histórica do indianismo passa também por Darcy Ribeiro na busca de identidades nos anos 1960 e 1970, período que “se consagrou, do ponto de vista nacional, a afirmação de uma perspectiva ideológica-cultural, contra-hegemônica, advinda das reivindicações dos movimentos populares e da produção intelectual” (CALDEIRA, 2006, p. 114). Além de trabalhar diretamente com os índios, como etnólogo, Darcy Ribeiro faz mediações de interesse indígena e escreve seus romances tendo em vista as grandes discussões a respeito da problemática indigenista e os grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia.

Para o *Mulo* tem-se a denominação regionalista e a remissão a *Grande Sertão: Veredas*, como faz também Jean Pierre Chauvin (2007), para quem há uma poética do mando na narrativa, uma narrativa densa que remete à obra máxima de Guimarães Rosa e ainda a especulações metafísicas misturadas a confissões de crimes. No entanto, é preciso minimizar essa remissão, que fica no nível do conteúdo, dos assassinatos, do monólogo, dos jagunços ou pistoleiros a mando de fazendeiros. A linguagem difere bastante, menos trabalhada que a de Rosa. Ribeiro mostra muito mais elementos escatológicos em sua elaboração, como reconhece o próprio Chauvin, que celebra uma narrativa de grande tensão..

Apesar da grande importância da obra de Darcy Ribeiro, ela não aparece em *A literatura no Brasil*, coleção dirigida por Coutinho e Faria Coutinho (1986). Em situação e perspectiva da literatura brasileira, na atualidade, o nome de Ribeiro sequer é mencionado ao lado de Rubem Fonseca, Herberto Sales, Ascendino Leite, José Louzeiro, Nélide Piñon, dentre outros. Em um famoso manual de literatura, o de Moisés (1996), o autor de *O povo brasileiro* é destacado entre autores da atualidade, com a seguinte advertência:

Outros romancistas, alguns deles aderindo à ficção como instrumento ocasional de expressão, como Darcy Ribeiro, com *Maíra* (1976), recriação em termos modernos do tema do indígena, *O Mulo* (1981), que a crítica saudou como uma das obras mais relevantes do decênio, e *Migo* (1988) (MOISÉS, 1996, p. 523).

Não passa pelo critério da crítica a fórmula com que Darcy Ribeiro é caracterizado, como escritor de expressão ocasional, como se esse fator fosse tido como elemento desabonador das obras primas que o autor publicou. De *Maíra* sobressai o elemento modernista que a polifonia consagrou. De *O Mulo* nada se diz em uma análise específica, ficando apenas o caráter vago de recepção da crítica como obra relevante. No entanto, fica evidente que no caso das indianidades o escritor mineiro segue uma tradição do romance indianista, colocando em prática estratégias pós-modernistas em sua elaboração narrativa. Pode-se dizer que o mesmo acontece com *O Mulo*. Ele segue outra tradição, a do romance regionalista, não somente com elementos da narrativa de Guimarães Rosa, que os críticos evidenciam, mas também em termos de estratégia na composição do romance, com elementos pós-modernistas.

Mas não é somente a Guimarães Rosa que Darcy Ribeiro deve a remissão de sua obra, com os coronéis, os conflitos de terra, os jagunços, a oficialidade corrupta, os posseiros e trabalhadores das fazendas. *O Mulo* tem ainda uma relação, por esses fatores, com a obra de Jorge Amado, seguindo, portanto, uma tradição do romance brasileiro. Em lugar da quantidade de livros sobre o mesmo tema, ele erige uma ponte entre suas profissões de etnólogo e antropólogo com a ficção literária, por esta via, elege igualmente os elementos familiares de sua condição de filho de fazendeiros. É o que Lucas Miranda Pinheiro (2012) adianta em sua análise a fim de compreender o “processo de formação e construção social e *heranças de caráter familiar*, religioso, político e sua tendência à intelectualização e às atividades imaginativas” (PINHEIRO, 2012, p. 22, grifo nosso). Algumas palavras podem esclarecer esse ponto a respeito do romance:

Meu tio e padrinho Filomeno foi o último Coronelão de Montes Claros. Enricou gerindo bens da minha avó, mãe dele. Era homem no seu estilo sábio e sagaz. Dirigiu a política por décadas como o coronel mais poderoso da região. (...) Tio Filomeno cuidava dos bens meus e de Mário, que éramos menores, herdados de Vovó Deolinda. Recebia e vendia os direitos às ações do banco, prometendo comprar gado para nós. Nunca comprou. (RIBEIRO, 1997 *apud* PINHEIRO, 2012, p. 26).

Para um membro da família de Darcy Ribeiro, trata-o com importância devida, tendo-o como sagaz e sábio, último coronel importante de Montes Claros, dirigindo a política como o mais poderoso da região. Além disso cuidava dos bens de toda a família, ao que parece com mãos de ferro e com todo o poder, cuidando de tudo, inclusive o que pertencia a Darcy Ribeiro e ao irmão. A herança familiar aparece na composição de *O Mulo* pela voz de um amigo que Darcy Ribeiro relata em *Confissões* (1997):

Darcy descende de fazendeiros da pesada e costuma dizer que seu belo romance, *O Mulo*, é o romance da brutalidade da sua gente, do seu pai, dos seus tios, do seu avô. A classe dominante brasileira é intrinsecamente bruta. O livro seria um mergulho nessa brutalidade, na mineiridade, na goianidade, do Brasil rural, duro, rústico e, ao mesmo tempo, sensível (RIBEIRO, 1997 *apud* PINHEIRO, 2012, p. 26-27).

A ascendência lhe havia dado os elementos para escrever *O Mulo*, baseado na brutalidade de sua própria gente, de seu pai, tios e avô, uma classe dominante e poderosa. Dessa narrativa, as identidades fluem em descoberta de uma mineiridade e de uma goianidade, mas, de um modo geral, ligado à rusticidade do Brasil rural, ao mesmo tempo sensível. É preciso destacar, porém, ser muito mais acertado falar de uma coronelidade que abrange esses fatores familiares de Darcy Ribeiro, que, noutra via de formação, trilhou outro destino diferente do de seus familiares:

O que mais chama a atenção é que, descendendo de duas famílias que compunham, cada qual a sua maneira, a elite política e econômica da região de Montes Claros, no Norte de Minas Gerais, com a morte de seu pai, Darcy Ribeiro, ao lado de sua mãe e de seu irmão, sem deixar de fazer parte deste modo de vivência, praticamente perdeu perspectivas de vir a se reproduzir dentro deste “habitus” de elite, perdendo inclusive o acesso a quase tudo o que, de acordo com relatos do próprio Darcy Ribeiro, lhes deveria ter sido legado por direitos de sucessão. (PINHEIRO, 2012, p. 27).

Se Darcy Ribeiro tece elementos de caráter familiar em *O Mulo*, sobre a brutalidade da elite política e econômica da região, pelo viés da imaginação, esse viés permite ao autor afastar-se das memórias familiares e compor uma obra fictícia na qual trata da coronelidade como uma formação brutal e de ascendência criminosa, um sujeito para ser odiado, como veremos no capítulo seguinte desta dissertação. Ele não reproduz a vivência coronelística de seus antepassados, mas aprofunda-se na leitura de romances, na preferência pelo cinema, tornando-se um intelectual. Assim, perde o acesso a quase tudo que lhe deveria ter sido legado por direitos de sucessão, restando as memórias e a ficção literária com as quais constrói uma imagem brutal da coronelidade na literatura brasileira de longa tradição cultural. A perda de perspectivas de se reproduzir dentro desse habitus familiar ele próprio escreve:

Sem a livraiada do tio Plínio eu não seria quem sou. Livros são os tijolos de que são feitos os intelectuais. (...) Esse meu culto aos livros é velha adoração. Vivi mais horas de minha vida lendo, escrevendo, do que vivendo. Gastei mais com livro do que com qualquer outra coisa. Assim foi que enchi tantas estantes. (...) Essa realidade irreal, reflexa, postiça, artificial, simbólica, conceitual, é minha realidade mais real. Meu mundo é o da escritura, das idéias, da representação. Nisso é que verdadeiramente vivo, apenas saindo em fugas para atender a urgências fisiológicas ou mercar palavras com outras pessoas. (...) Na verdade, as ações concretas a que me dei por anos e anos na convivência (...) e no ativismo político foram

comandos de minhas idéias, imperativos éticos que me impus, convicções a que me dei e a que me dou apaixonado (RIBEIRO, 1997 *apud* PINHEIRO, 2012, p. 28-29).

Com a leitura de tantos livros, Darcy Ribeiro fez-se intelectual e, com a realidade irreal, reflexa, postiça, simbólica, conceitual, construiu um mundo de ideias e representações, partindo de seu próprio mundo familiar, construindo assim o mundo de ideias do Brasil formulado por *O Mulo*. Ele confessa que são ações concretas, as quais deu a si em anos de convivência e ativismo político, o que enseja a verdade o fato de que *O Mulo* é uma obra tão engajada quanto as demais obras que formulam as indianidades, a brasilianidade e a latino-americanidade.

Mas esse engajamento não impede os críticos de relacionarem o romance à tradição do regionalismo de Guimarães Rosa. Cleuza Martins Carvalho (2009) escreve:

Um estudioso afirmou que o romance *O mulo* tinha pretensão de ser obra com envergadura de *Grande sertão: veredas*. O que importa não é a pretensão, mas o que conseguiu realizar, de fato. Quanto a isso, *O mulo* tem amplitude necessária para ser comparado com *Grande sertão: veredas*. Buscamos tirar, da análise, os pontos comuns, as ressonâncias e as diferenças, os traços que se opõem de forma ostensiva, um em relação ao outro. Embora escritos em épocas diferentes, ambos têm temáticas semelhantes: contar, confessar o acontecido, o vivido. Outro dado comum é o espaço: o sertão com características semelhantes em um e outro. Também o período em que as histórias acontecem é equivalente. Entre tantos aspectos que podem merecer a comparação, ficamos apenas com os do Eu de cada personagem narrador. (CARVALHO, 2009, p. 17-18).

De pretensão, portanto, *O Mulo* consegue realizar de fato a aproximação à obra roseana, mesmo que as ressonâncias e as comparações tenham naturalmente diferenças no tratamento dos dados narrativos. Mas o mais importante deles é a consideração sobre o Eu de cada personagem narrador. Ambos têm semelhança no que diz respeito à força da confissão e do monólogo. O que chama a atenção é que Philogônio de Castro Maya tem pressa em dizer o que tem a dizer, de forma dura e direta. Sua confissão exige pressa e ele não mede as palavras, enquanto para Riobaldo o tempo e a ordem são um quebra-cabeça, vai e volta tornando o fluxo narrativo difícil e complexo.

As escritas do Eu aparecem em cada obra segundo as peripécias vividas por cada personagem. Tanto um quanto o outro passa pela experiência da metamorfose e, cada um à sua maneira, escreve os fatos segundo as

condições que teve e visão de mundo que foi capaz de apreender. Riobaldo os vê como aprimoramento, como processo interior de caminhada do mal para o bem, do caos para o cosmo, do animal para o humano. Filó, ao contrário, se vê como ser fragmentado, como partes do ser que não conseguiu se construir, dar-se integridade, como pessoa. (...) as diferenças, os traços que são comuns entre as obras serviram para espelhar escritas do Eu que testemunham a interferência forte do ser-com no mundo prático. Quando o ser se abre para compartilhar e experienciar a troca, o movimento de humanização se acelera; quando se fecha ao intercâmbio, tornar-se humano é processo lento.(CARVALHO, 2009, p. 34)

Na confissão de cada um, o tratamento do Eu revela escritas díspares do sertão. Ambos, é verdade, passam pela experiência da metamorfose, da transformação. Para Riobaldo, a experiência é de aprimoramento desde sua condição de sertanejo a proprietário de terra, se eleva do mal para o bem, do caos para a ordem, de animal para humano. A identidade de Philogônio, por outro lado, tem caminho inverso. Passa de humano a animal, torna-se o mulo, infeliz, solitário e estéril. Sua identidade é quebradiça, instável, um ser fragmentado, doente, destruído. Os dados na comparação entre as duas obras serviram, portanto, para estreitar as ressonâncias, as semelhanças e as diferenças entre as duas obras regionalistas e que tratam do sertão. De um ponto de vista mais profundo, mesmo as experiências díspares de ambos os Eus, trata-se da humanidade, em um que a recupera e em outro que se perde tentando recuperá-la. Muito mais do que inserir *O Mulo* em uma tradição da literatura brasileira, Carvalho mostra que os traços que são comuns às obras de Guimarães Rosa e Darcy Ribeiro servem acima de tudo para refletir escritas do Eu que se relacionam com o estar no mundo de forma prática. De um lado, a abertura para a troca e o intercâmbio, fazendo com que o movimento de humanização se acelere, ou se torne lento se ambos se fecham.

Mesmo caminho segue Helder Rodrigues Pereira (2016), baseado no pensamento de Jacques Derrida e Michel Foucault, de que o homem é um animal autobiográfico. O Eu precisa da confissão após o estado de nudez provocado pelo pecado original. O Eu sem a consciência do pecado formularia um relato de si mesmo que seria uma autobiografia; com a nudez provocada pelo pecado, a autobiografia se transforma em confissão. Foucault igualmente vê o homem como um Eu que se volta para a confissão. Ela a princípio era coerciva, mas deixou de sê-lo, já que se transforma no mecanismo de ascese, um exercício de si sobre si mesmo, de autoformação. *O Mulo*, afirma Pereira (2016), segue essa determinação. O narrador principal transforma sua confissão em uma

grande autobiografia pela necessidade sua de retornar à condição de ser humano, sobretudo cristão. O romance, portanto, gira em torno da confissão do coronel Philogônio, próximo da morte, em forma de testamento a um padre da Igreja Católica, num longo relato que se inicia do seu nascimento até sua velhice prematura.

Mattos (2007), por sua vez, problematizando obras ficcionais de Darcy Ribeiro, faz o seguinte levantamento:

Mas o período do exílio assinala, também, o início de sua carreira de romancista. Naqueles anos, Darcy escreve dois de seus quatro romances, posteriormente traduzidos para mais de 19 idiomas. O primeiro deles, *Maíra*, que retoma suas “vivências de jovem etnólogo, nos muitos anos de grato convívio que tive com índios pelos matos do Brasil”, foi escrito inteiramente no exílio; *O Mulo*, em que recorda sua gente sertaneja, “tios e avós, fazendeiros rudes, gastadores de gente”, parcialmente. Os dois outros são *Utopia Selvagem*, segundo Darcy, “livro de minhas leituras e de minhas preocupações espirituais maiores, que ali, brincando, brincando, consigo expressar de forma talvez mais clara que em outras obras”, e *Migo*, uma “autobiografia inventada, uma vida que eu até poderia ter vivido se tivesse publicado Lapa Grande e ficado em Minas”. Ambos tiveram suas primeiras publicações na década de 80. (MATTOS, 2007, p. 28).

Aqui, Mattos retoma a mesma ideia anterior de que Darcy Ribeiro se serviu de memórias familiares para redigir seu romance, conforme vem destacado por trechos retirados das próprias confissões do antropólogo mineiro, tios e avós, grandes fazendeiros e “gastadores de gente”, expressão comum nos livros em que forja a identidade da brasilianidade e da latino-americanidade. A autobiografia como técnica literária se mantém no romance *Migo*, que transparece memórias familiares, uma vida que ele diz que poderia até ter vivido se não fosse o romance *Lapa Grande* que nunca foi publicado.

Katia Zornetta (2015) destaca que as diversas facetas da atividade intelectual de Darcy Ribeiro contribuíram para essa produção literária do autor, em seus quatro romances, incluindo *O Mulo*. Na tradução para o italiano, *O Mulo* a princípio foi afastado dos dois livros indianistas, *Maíra* e *Utopia selvagem*, porque não apresentava descrições etnográficas e não se ocupava do Brasil da Amazônia. De fato, a obra se ocupava do interior do Brasil, chamado sertão. Não obstante, afirma Zornetta, também em *O Mulo* surge a questão indígena pela perspectiva do fazendeiro sem escrúpulos,

protagonista do relato. A descrição se destaca como descrição subjetiva do narrador, sendo diferente daquelas de *Maíra* e *Utopia selvagem*, que são de caráter etnográfico.

De fato, surgem traços da distopia de *Maíra* em *O Mulo*, quando o protagonista de *O Mulo* encontra uma tribo de índios em suas terras e, mesmo querendo mantê-la residindo no latifúndio, ele é convencido do contrário:

Vimos embora e eu disse a Cazé que não mexesse muito com os índios: se via que era gente arredia mas mansa. Deixasse ficar, eles seriam os negros do Catalão, quando ele viesse povoar aquelas campinas com seu gado. O compadre é que não gostou da ideia. Eu fui acabando de contar que o fazendão dele era tão bom que até índio tinha e ele esbravejou: Qual nada, seu Filó, isso é uma desgraça. Índio, onde bota o pé, a terra é dele. Temos é que acabar calados, com essa raça! Vi logo que não tinha mesmo outro jeito. Só se conseguiria legalizar a posse daquelas terras se não houvesse nem notícia de que lá moravam índios (RIBEIRO, 1981, p. 326).

Os índios em *O Mulo* são exterminados, uns poucos envenenados, os restantes mortos a tiro e a faca. Mesmo que a perspectiva seja a do protagonista fazendeiro, cúmplice do genocídio, a mesma visão havia se repetido no primeiro romance de caráter etnográfico, que foi *Maíra*. Reitera-se no sertão goiano o que já havia sido determinado para os índios na Amazônia, alguns condenados imediatamente, outros condenados a longo prazo, como os mairuns. Em *O Mulo*, isso se dá imediatamente pela mão do latifundiário temendo as regras oficiais de tratamento da problemática indígena.

Até mesmo na tradução italiana há uma nota (RIBEIRO, *apud* ZORNETTA, 2015) em que se faz a ligação *O Mulo* com Guimarães Rosa. Segundo a nota, depois de uma excursão ao mundo do romance por parte de um antropólogo empenhado como socialista, com *Maíra*, *O Mulo* confere a Darcy Ribeiro uma posição eminente na literatura brasileira. O nome Philogônio, do protagonista narrador personagem, quer dizer aquele que ama a criação e o personagem restitui um vigor a uma antiga tradição picaresca, filtrando-a através do grande ensinamento de Guimarães Rosa e construindo um retrato vivíssimo da sociedade patriarcal do sertão brasileiro.

A professora Beatriz Resende (*apud* ZORNETTA, 2015) alinha a uma tradição bem maior *O Mulo* quando aponta para sua publicação num instante em que outras publicações despertam o interesse para uma determinada visão nos anos 1980, no fim da ditadura militar e de abertura política. Há um forte desejo de se voltarem para a identidade nacional, dentre eles Darcy Ribeiro, com *O Mulo*, Jorge Amado, com *Tocaia*

*Grande*, e João Ubaldo Ribeiro, com *Viva o povo brasileiro*. Todos eles, afirma Resende (1997), buscam a brasilianidade e se convencem de que a busca de afirmação da identidade nacional é uma instância libertária.

Carvalho (2008) vai ainda mais além e defende em *O Mulo* traços não só similares a Guimarães Rosa, mas também a *Macunaíma*, de Mário de Andrade, *Dom Casmurro*, de Machado de Assis, *São Bernardo*, de Graciliano Ramos, e *O Coronel e o lobisomem*, de José Cândido de Carvalho. Mais do que isso, porém, é o fato de, como afirma Zornetta (2015), *O Mulo* representar um romance também de fronteira, de entre-lugar, já que se passa num espaço dividido entre a civilização e a barbárie, numa busca de identidade pessoal e coletiva. No próximo capítulo desta dissertação, uma análise mais profunda de *O Mulo* mostra suas características em relação à pós-modernidade.

**CAPÍTULO 3**  
**IDENTIDADE E SUJEITO PÓS-MODERNO EM *O***  
***MULO***

### 3.1 Estratégia narrativa de *O Mulo*

Para uma melhor análise do sujeito pós-moderno em *O Mulo*, e a figura da coronelidade nesse romance, é necessária uma compreensão da estratégia narrativa utilizada pelo narrador-personagem. O romance compõe-se de nove partes e cada parte compõe-se, em média, de 15 a 18 capítulos curtos. Os capítulos sete e oito têm, respectivamente, 23 e 21 capítulos, igualmente curtos. As partes são intituladas da seguinte maneira:

- 1) Esse escrito de meu punho e letra
- 2) Escapando da mão morta do Lopinho
- 3) Saí das Cagaitas, meio fugido
- 4) Fui pra guerra de carona
- 5) Caí no mundo, fugindo de mim
- 6) É hora de falar da mula-sem-cabeça
- 7) Viajando naqueles sem-fim
- 8) Saí, assim, em busca de mim
- 9) Isso não é nenhuma confissão

Cada um desses títulos é o começo do parágrafo que inicia o primeiro capítulo de cada uma das nove partes do livro. A estratégia narrativa da primeira parte se repete nas outras. Com base na sua expressão temporal, ela apresenta o seguinte esquema:

TEMPO PRESENTE	CONFISSÃO
	METAFÍSICA
TEMPO PASSADO	AUTOBIOGRAFIA FICCIONAL
TEMPO FUTURO	CONJECTURAL
	AVANÇOS EPISÓDICOS

O tempo presente e o tempo futuro conjectural surgem como narrativa primeira, enquanto a do tempo passado e a do tempo futuro-de-avanços-episódicos aparecem

como narrativa secundária, mas não menos importantes para o conjunto da narrativa e da história. Não inserimos um valor hierárquico de uma para a outra como os termos “primeira” e “secundária” parecem atestar. Trata-se mais de um grau de afastamento e proximidade, de acordo com a narratividade dos acontecimentos, do ponto de vista do observador que narra os eventos. O início do primeiro capítulo da primeira parte é um exemplo dessa narrativa primeira:

Esse escrito de meu punho e letra é minha confissão e testamento. Aqui confesso meus pecados muitos ao sacerdote da Santa Madre Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo que há de me ler e perdoar.

Peço a ele, ao senhor seu padre, a absolvição de meus pecados muitos que não tenho merecida, mas espero alcançar. Hei de alcançar, mais por suas virtudes de sacerdote e seus poderes de confessor, do que por minha contrição e arrependimento. O senhor verá pelos pecados tantos, desta minha vida que careço de absolvição para enfrentar, no Outro Mundo, Quem me pedirá contas (RIBEIRO, 1981, p. 13).

O momento da confissão é o presente e, nele, o narrador firma sua proximidade temporal com o narrado, sua confissão e testamento. No entanto, um futuro imerso em conjecturas também se infiltra na narrativa dos eventos. O padre está ausente, ainda será mandado procurar por um dos empregados. Não se sabe sua origem nem seu nome. É futuro conjectural porque não se sabe sequer se ele aparecerá para a leitura do documento e para a absolvição, como de fato acontece, ou seja, ele não aparece. O empregado de confiança do narrador morre antes de cumprir a empreitada e os projetos de absolvição não se concretizam. Isso não impede, nessa parte, e nas outras, que a mesma estratégia narrativa se repita. O narrador sempre se dirige ao interlocutor ausente para manifestar sua necessidade de salvação ou de confissão de seus malfeitos e acaba por fazer da interlocução um estratagema de vida, uma ocupação em meio a sua velhice e solidão.

O tempo presente também é o tempo das reflexões metafísicas, como neste exemplo:

Esse mundo é variado, seu padre. Há o café e a borra. Há o caldo e o bagaço. Há quem manda e quem é mandado. Esse é o mundo da fábrica de Deus. Vou eu refazer? Quem sou eu? O meu é meu. O alheio não sei: será ou não. Assim pensamos nós, mandantes, assim

agimos. No dele está ele e o ele tem: família, coisas. Quem tem juízo se alpercata, fica segurando o que tem, como eu aqui, cuidadoso. Nesse mundo, ou se é dador ou tomador. Dador que adula já deu e mais vai dar. O tomador só abre a mão e recebe o que já é dele (RIBEIRO, 1981, p. 26).

Dirigindo-se ao interlocutor, ou seja, o padre que ainda se vai buscar, Philogônio tenta, por meio da metáfora, sintetizar seu ponto de vista sobre a existência, caracterizada de forma binária, entre vencedor e vencido, o café e a borra, o caldo e o bagaço. De sua perspectiva, é assim a fábrica de Deus, que colocou no mundo quem toma e quem dá. Ele, Philogônio, pertence ao grupo dos tomadores, segundo o destino firmado pelo próprio divino ao fazer o mundo. Ele só ocupou um lugar que já lhe era destinado, o dos mandantes. Ele usa esse discurso não só nesta primeira parte da narrativa, mas em todas as outras, ao refletir sobre a existência, a vida, a morte, o destino humano, numa tentativa de justificar seus próprios atos.

Do tempo passado se tem a forma da autobiografia ficcional, com os eventos narrados desde o nascimento à velhice. A primeira parte se detém nos acontecimentos ocorridos no Surubim, onde o narrador nasceu, e no Lajedo, onde passou a infância. O verbo no pretérito destaca o tempo desses eventos, como no exemplo seguinte:

Pecados de menino,tive, como todos, segundo penso e confesso. Malvadezas com criações de terreiro, safadezas com bichos de que ninguém toma conta. Nem ninguém pensa, fora desta hora das confissões, que são criaturinhas de Deus.

Dessas maldades, fiz demais, mas delas mal me lembro, exceto a daquele pato branco do Lopinho que, na agonia de foder, matei. Este pecado, paguei com uma surra que quase acabou com a minha vidinha mirrada de menino de nove anos. O esganado deve ter adivinhado meu malfeito, ou pensou que matei o pato de pura malvadeza. Mal-agradecido, gritava, e lá vinha a taca. Eu, que gostava do bichinho, com a brancura de suas asas duras, sofria também com sua morte. Principalmente na hora do susto, passada a sofreguidão, saindo de dentro do calor dele, ao ver que estrebuchava (RIBEIRO, 1981, p. 40).

Os verbos, num primeiro instante, se misturam em presente e pretérito, denunciando a perspectiva da narrativa primeira, ou da confissão/testamento. Mas logo se percebe o caráter autobiográfico, ao narrar um evento da infância de um ponto de vista linear, de um presente, a velhice, em relação a um passado já consolidado. Malvadezas com as criações do terreiro e safadezas com bichos, na sua iniciação sexual,

primeiro com um pato depois com uma mula e com os colegas da mesma idade com quem fazia sexo. Essas confissões brutais ganham singeleza na confissão do malfeito e na tristeza em perder o pato de asas brancas e duras, bichinho de quem gostava.

Quanto aos avanços episódicos do futuro, estes se passam no interior da própria narrativa. Trata-se de eventos que são antecipados pelo narrador e que só vão acontecer nas partes seguintes da narrativa:

Acho até que nos conhecemos uns aos outros por uma inhaca do espírito que não se fareja, mas se adivinha. Foi só chegar na casa do coronel Alves para ver que meu futuro sogro era um carneirão bonzão. Que siá Mia, minha futura esposa, era uma ovelha tonta de bondades. Mas eu vi logo, também, com o rabo do olho que Doia era uma cabrona, cobra jararaca da mais desgraçada. Como é que eu soube? Como é que adivinhei?

[...]

Essa conversa comprida é só para dizer ao senhor que a possibilidade de matar gente que Deus nos abriu sempre me serviu na vida. Primeiro, me livrando do Lopinho. Depois, com o pecúlio do Baiano que, somado ao de Domingum, me susteve e me empurrou pra frente. Só não lucrei liberdade nem dinheiro foi naquele tropeço com Medrado. Culpa da zarolhice dele (RIBEIRO, 1981, p. 54-58).

Estamos ainda na primeira parte, mas o narrador antecipa eventos de quase do final da narrativa, com a entrada de Philogônio na casa do coronel Alves, seu futuro sogro, e antecipa o nome de sua futura esposa, siá Mia, cuja irmã, Doia, será sua principal inimiga, que envia o próprio filho para matá-lo. São acontecimentos previstos num futuro da narração, mas que são adiantados em meio às reflexões do narrador-personagem. Além disso, outros eventos anteriores são antecipados, como o latrocínio que ele comete contra o Baiano, seus encontros com Domingum e Medrado, de quem conta o necessário para prosseguir a narração e que serão retomados no futuro. Em ambos os eventos aqui antecipados se prevê a visão binária do bem e do mal, do malfeito e do serviço que lhe prestaram esses embates. Não só na primeira parte, mas em todas as outras esse caráter oscilante da narrativa irá se impor como estratégia narrativa.

A partir dessa análise da primeira parte podemos desenvolver o seguinte esquema:

PRIMEIRA PARTE
----------------

Esse escrito de meu punho e letra	
1. Narrativa primeira: grau zero	Confissão/testamento [fazenda dos Laranjos] Velhice, enfermidade, solidão [metafísica]
2. Analepse	2.1. Da infância aos 15 anos [Surubim/Lajedo]
3. Prolepse	Avanços episódicos no interior da narrativa

Segundo Gérard Genette (1972), analepse e prolepse são anacronias, ou seja, diferentes formas de discordância entre a ordem da história e a da narrativa. A narrativa primeira ou grau zero é um estado de perfeita coincidência temporal entre a narrativa e a história. Para Genette trata-se de uma situação mais hipotética do que real, mas pode se estabelecer um tal estado de coisas. Neste excerto de *O Mulo*, por exemplo, pode-se concluir pela narrativa primeira:

O senhor aceita um cafezinho, seu padre? Essa minha negra Calu, que o senhor há de herdar também, está sozinha para coar um café. Quando acerta é uma beleza; mas às vezes não dá no ponto. Ou será minha boca que de um dia a outro relaxa, travando o gosto?  
O cafezinho de agora já veio e eu já tomei. Estava como deve, resinoso, cheiroso, gostoso, pelando de quente. Por um café assim é que não largo Calu. Também por ele me esforço demais (RIBEIRO, 1981, p. 21).

A narrativa de *O Mulo* segue a tradição literária ocidental, cujo marco é a *Ilíada* de Homero. Põe-se num determinado agora, o presente, e retorna muito tempo atrás para iniciar a história num tempo passado. Trata-se de um início chamado *in media res* seguido pelas epopeias antigas, ou como afirma Genette, um dos *topoi* formais do gênero épico. As anacronias por suas vez se passam no futuro ou no passado. No primeiro caso, chama-se prolepse e no segundo, analepse. Embora Darcy Ribeiro use as duas em sua obra, ressaltaremos apenas a analepse, tendo em vista os objetivos desta dissertação. A partir das grandes articulações cronológicas construiremos a interpretação das seções seguintes deste capítulo. As analepses ocorrem sempre em situação de narrativa segunda em relação à principal, que neste caso é a de grau zero, ou

ponto de partida para o passado por parte do narrador personagem. Vamos introduzir cada uma dessas grandes articulações temporais abstraindo-as da narrativa. Em primeiro lugar a da primeira parte do livro:

<b>PRIMEIRA PARTE</b>	
<b>Esse escrito de meu punho e letra</b>	
1. Analepse	1.1. Da infância aos 15 anos [Surubim, Lajedo]

Nasceu na localidade de Surubim. A mãe se chamava Tereza do Surubim e morreu durante ou pouco depois de seu nascimento, no aguaceiro de uma tromba d'água. Seu nascimento, assim, surge num momento de apocalipse, de fim de mundo. Sobrevive à peste que se abateu sobre a localidade. Suas duas irmãs ou pereceram na peste ou sumiram no mundo, mulheres bastardas. Cada filho tinha um pai. O seu imaginava ser um garimpeiro de Grãomogol, um Tertuliano Bogéa. Teria sido rico e importante, mas morreu pobre. Era conhecido por sua firmeza e por ser o maior arrombador de mulheres da região. O narrador afirma ter sido criado por Lopinho, um tio-primo, que fez a caridade de acolhê-lo. Junto com ele, suas mulheres Lenora e Andrea. De sua ascendência, dos pais e avós de seus pais, muitíssimos ladrões e assassinos, que se tornaram sua herança. Quando deu por menino estava vivendo no Lajedo, o criatório de animais de Lopinho. De seus pecados nesse período, fez malvadezas e safadezas com a criação. Transando com um pato que gostava muito, matou o animal e sofreu nas mãos de Lopinho. Além da masturbação temida juntou-se a uma jumentinha que se tornou sua “mulherzinha”. Fazia sexo também com seus amigos, o Joca e o Zabelê, mas preferia mesmo era a jumentinha. Adorava olhar, mesmo com a culpa subindo alto, a transa de Lopinho com uma de suas mulheres. Gostava de ver as partezinhas das meninas, colocar pedrinhas na de Aninha. Sofria muito nas mãos de Lopinho, a ponto de um dia encontrá-lo tomado de febre e aproveitado o momento para matá-lo com um prego metido na nuca. Antes disso, aprendeu com ele a criação de burros e mulos. Depois do assassinato, pegou o que era necessário e fugiu. Tinha 15 anos de idade.

SEGUNDA PARTE	
<b>Escapando da mão morta do Lopinho</b>	
2. Analepse	2.1. Dos 15 aos 19 anos Capiau, carreteiro, curador de bicheiras e tratador de pisaduras [Fazenda das Cagaitas]

Fugindo do Lajedo, rumo a Bacurau, no sertão do Alto Verde, o narrador se perde no caminho. Encontra-o e o salva o vaqueiro Salatiel, que o leva para a fazenda das Cagaitas. Pela primeira vez recebe um nome: Terezo. Inventava que a mãe, Andrea, morrera e saíra então em busca do pai, Tertuliano Bogéa. A fazenda pertence ao capitãozinho Duxo, filho de criação do velho Íssimo, abandonado pela família e castigado pelos netos. Terezo passa a morar no curral, mas o talento para a cura de animais lhe dá um posto melhor e passa a morar no barracão dos arreios. Valia teve para seu Duxo, e para o velho Íssimo até a morte deste. Nas Cagaitas se fez gente segundo as regras do sertão de Grãomogol. Aprendeu o abecê com a professora dona Realina e com seu Lé, genro de seu Duxo. Aprendeu com ele as histórias de outros lugares, mulheres e outras gentes. Tornou-se carreteiro e dono de um burro e uma sela que lhe foram dados por seu Romildo, um agregado da fazenda. De seus pecados, continua a masturbação, inicia-se no sexo com Zeca, empregada da fazenda. Tem também o transporte dos filhos de seu Lé, aproveitando-se da filha do meio que ia na sua sela, ter visto à noite, dona Silviana, mulher de seu Lé, cagando e mijando. E sendo o pior dos pecados, ter capado um dos cachorros de seu Lé. O animal morreu sangrando. Depois de ter salvo um touro da morte, com suas curas, ganhou especial atenção e a possibilidade de se tornar empregado com salário. Mas decidiu pedir contas e sair da fazenda.

TERCEIRA PARTE	
<b>Saí das Cagaitas meio fugido</b>	
3. Analepse	3.1. Virando “gente”, capiau e piolho-de-meganha [Grãomogol]

Antes de partir, despede-se de seu Romildo, que lhe empresta cinco mil réis para pagar se o coração pedisse. Chega a Grãomogol montado em seu burro Anum. Quando mostra o dinheiro grosso na feira e tenta vender o burro, nas condições em que encontra, um zé-ninguém que era, ele é preso acusado de roubo. Apanha e é jogado na cadeia, onde passa a fazer a limpeza. Deixaram-no vestir uns restos de farda e vive uma vida à-toa meio preso e meio soldado. O tamanho e a beleza da cidade o deixa embasbacado. Aprendeu muito dentro e fora da cadeia. Fora dela, continua um capiau, a quem chamam de piolho-de-meganha, por levar a vida de meio preso e meio soldado. Virou protegido do Cabo Vito, que o encarregava de todo o serviço que podia fazer. Neste caso não tem mais exploração, mas ordens, como a dos outros que seguiam o que ele ordenasse. Cuidava da limpeza, do carroto de bosta dos presos e da compra de mantimentos. No convívio com o cabo Vito virou gente, despertou seu eu verdadeiro, ganhou confiança para projetar seu próprio destino. Ganhou a proteção da polícia que o roubou e o prendeu e ainda projetou sua própria vontade no mundo. Aprendeu a ler e a fazer contas com Romão Quadros, acusado de ter matado toda uma família, mas alegava inocência. Romão vivia solto na cadeia, que limpava, mas tinha sido substituído pelo narrador. Fora da cadeia, o rapaz, só fez um amigo, Lionel Beirão-Partido, único sepultador de mortos em Grãomogol. Pecados? Lembra-se das masturbações, da gonorreia que pegou de uma puta na cadeia e de uma mentira, que disse, de ter visto o soldado Agapito transar com uma beata curandeira, que ficou possessa com a falação do caso. Conta ainda ter visto o cabo Vito em cima da própria mulher em sua casa, ambos pelados, transando de porta aberta. Ele tinha entrado e visto toda a coisa. Saiu antes que o vissem, mas a imagem o havia marcado.

<b>QUARTA PARTE</b>	
<b>Fui pra guerra de carona</b>	
4. Analepse	4.1. Vida no Exército [São João del Rey]

A conselho do cabo Vito, entrou no exército. Viajou de caminhão até Montes Claros, onde se apresentou como Terêncio Bogéa Filho. Seguiu para São João del Rey, passando por Belo Horizonte, de trem. Chegando, foi para o dormitório, onde dormiu

até o toque da corneta no dia seguinte. Depois do café, apresentou-se para o exame médico, com todos os homens nus na presença de cabos e sargentos fardados. Na fila, pediu para ir ao banheiro, mas era tão chique que ficou com medo de quebrar alguma coisa e não fez nada. Passou no exame. O quartel foi sua escola de má vida. Nunca mais pediu bênção a ninguém. Como cavalariano aprendeu a cuidar das baias e até a montar com estilo. Na rua, aprendeu a falar com qualquer pessoa e a viver sem medo. Tornou-se um dos melhores atiradores do quartel. Arranjou namorada e quase ficou noivo. Ganhou também o gosto de mandar nos outros. Pegou o costume de ir à casa de puta, e meio que amigou com uma delas. Viveu como uma espécie de gigolô, aprendendo como tratar mulher sem doçura nem carinho. Foram quatro anos de vida no quartel, chegando a cabo e aspirante a sargento. A gonorreia o salvou de ir para a guerra na Itália. Dessa vez, lembra virtudes, de como ir às igrejas da cidade, embora estivesse mesmo é de olho nas moças. E a penitência da orquite dupla e o sofrimento da cura que lhe pagou muitos pecados. Decidiu fugir do exército, ser desertor, para não ser forçado a continuar transando com o major Maia, um sedutor de recrutas. Comprou as roupas com que fugiu na loja do Baiano. Viu que ele tinha dinheiro guardado. Voltou à noite, matou-o e roubou-lhe o dinheiro.

QUINTA PARTE	
Caí no mundo, fugindo de mim	
5. Analepse	5.1. Vida de muleiro e tropeiro, Philogônio Maya, Philogônio de Castro Maya, Chefe de Quilombo, O Mulo [Águas Claras]

Seguiu de trem para Belo Horizonte, trocou de roupa no mictório da estação e pegou uma perua com destino a Paracatu, onde comprou uma guaiaca e uma garrucha de dois canos, um lote de animais, bruacas e produtos de tropeiro vender no sertão. Numa pensão da cidade mudou de nome e de história. Passou a se chamar Philogônio Maya. Partiu para as terras de Goiás montado em sua égua, tangendo um jumento, uma jumenta e uma besta nova. Seu interesse, no entanto, era mais de se informar sobre os

lugares do que vender suas mercadorias. Sua história era que buscava os irmãos a pedido do finado pai. Chegou a Cinzas, depois no sítio de um Malaquias, andou mais, encontrou mais sítios hospitaleiros até chegar a um lugar ao redor do velho Nam, já na beira de terras sem donos. Foi então que lhe disseram que o melhor lugar para criatório era em Águas Claras, aberto por uma família mineira, toda ela morta de sezão. O lugar era uma tapera, mas a paisagem de extraordinária beleza. Apareceram os primeiros negros, no que ia se transformar num quilombo chefiado e protegido por Philogônio. Abriu mais terras, melhorou a casa e a fazenda. Surge Domingos Caldeira, o Dominguin, matador a contrato. Atemoriza os negros. Philogônio mata-o e fica com suas armas e seu dinheiro. Chega o futuro compadre Expedito Catalão, que traz a política e se elege vereador. Muda de novo o nome do narrador que agora se trata como Philogônio de Castro Maya, com nomes de mãe e pai inventados. Catalão também legaliza as terras de Águas Claras e mais duas outras fazendas que Philogônio vende e aumenta seu patrimônio. Vive bem em sua fazenda e fora dela. Faz sexo com as molecas. Descobre através de um moleque que o chamavam de seu Mulo. No seu entendimento racista, negros bons eram sem mistura assim como as raças de animais que não se misturavam. Se se misturassem, desandavam. Mal comparando, raça de preto era como raça de jegue e a de branco, de cavalo.

SEXTA PARTE	
<b>É hora de falar da mula-sem-cabeça</b>	
6. Analepse	6.1. Vida de corno, capitalista [Águas Claras, Vão do Paranã]

Mula-sem-cabeça é Inhá, que tem esse apelido por ser filha de padre. Apareceu em Águas Claras junto com Zé Goela, que a tinha roubado do irmão dela, cismático e ciumento. Philogônio troca-a por dois burros com bruacas carregadas de mercadoria. Ela era de uma beleza natural, que fascinou o narrador. Curtiram uma tremenda paixão um pelo outro. Mas no final traiu-o, fugindo com o muleiro negro, chamado Fico, empregado de Philogônio. Ela estava grávida do negro. Philogônio sofreu a dor de corno como uma das suas piores dores, sem nunca poder se vingar de verdade, matando os dois. Entregou-se ao trabalho. Fechou-se ainda mais, endureceu os sentimentos e a

alma. Cresceu a ambição por novas terras com a influência do compadre Catalão. Demarcou os dez mil alqueires do Vão do Paranã, ateou fogo na floresta, transformou em terra para cultivo de capim para o pasto. (Nessa parte o narrador põe em evidência a prolepse, antecipando a traição do compadre e dos figurões de Brasília, em conluio com empresários paulistas, que lhe tomam o Vão; sua única reação é mandar matar, inutilmente, um gerente da empresa). Aparecem também em Águas Claras Mariá e Cazé, seu amante. Philogônio toma-a dele e transa com ela nas vistas amargas do amante, mesmo estando ela grávida do outro.

<b>SÉTIMA PARTE</b>	
<b>Viajando naqueles sem-fim</b>	
7. Analepse	7.1. Fazendeiro [Águas Claras, Brejo dos Alves]

Por mais que tivesse crescido por fora, com suas posses, e dentro, em sua subjetividade, não era reconhecido como fazendeiro. Era conhecido como tropeiro dos ferros e dos remédios. Numa de suas andanças, conheceu o coronel Zé Alves, de Brejo das Almas, de quem ganhou confiança. Tinha uma filha, Miracema, mais conhecida como Siá Mia. Tinha como mãe de leite siá Teodora, ou Doia, a Jararaca, por quem desenvolveu ódio mortal. O velho coronel tinha medo de morrer sem arrumar marido para a filha única e não ter, assim, netos a quem deixar a fazenda. Philogônio se casa com Siá Mia e se muda para Brejo das Almas. No fundo, tudo não passava também de mais um negócio. O coronel logo morre. Siá Mia é acometida de uma doença terrível, um câncer, que leva-a à morte, sem deixar filhos. Na volta para casa, Godo, filho de Doia, tenta matar Philogônio e é morto nas mãos de um dos empregados do muleiro. A justiça cai-lhe em cima. O compadre Catalão também é morto numa emboscada e o crime lhe cai nas costas, já que falara em voz alta em matar o compadre. Ganha fama de matador. Contrata de novo o advogado caro dos Alves que não resolve bem a pendência. A fazenda é vendida a porteira fechada e, pagas as custas, Philogônio recebe perto de 12 mil contos, um grande prejuízo. Ao mesmo tempo, tenta salvar, inutilmente, o Vão do Paranã das mãos dos poderosos municipais, estaduais e federais, que a prolepse do capítulo anterior já havia antecipado.

OITAVA PARTE	
<b>Saí, assim, em busca de mim</b>	
8. Analepse	8.1. Fugitivo, leilão dos Laranjos [Águas Claras, Fazenda dos Laranjos]

Fugindo de uma ordem de prisão, Philogônio faz uma viagem para trás, visitando os lugares por onde começou a vida ou por onde andou. Primeiro o povo do Nam, depois Paracatu, Belo Horizonte e São João del Rey. O único lugar que não mudou foi Grãomogol. Visitou o que o um dia foi a Cagaitas, o Lajedo e o Surubim. Não restava mais nada. De Grãomogol partiu para Caravelas, ver o mar. Andou por vários lugares até chegar à Barra, onde permaneceu algum tempo, onde conheceu Nina. Logo estava de novo na estrada, montado em seu Jipe. Conheceu Medrado, que matou por desconfiar que ele queria roubá-lo. Medrado estava numa moita fazendo as necessidades e Philogônio achou que era emboscada. Descartou o corpo no rio Alvo. Retornou a Águas Claras. Nas mãos de Militão a criação prosperava. Viajava muito. Entrou o dinheiro da venda do Brejo, com o qual comprou a fazenda dos Laranjos. Chegaram a Águas Claras representantes dos posseiros e, depois, reacionários anticomunistas oferecendo armas para uma suposta guerra que não veio. As armas ele usou para mandar expulsar e matar os posseiros e quilombolas chefiados por Ludovico, que ocupavam sua fazenda. Quando entrou nela, uma tapera, não havia mais ninguém.

NONA PARTE	
<b>Isso não é nenhuma confissão</b>	
9. Analepse	9.1. Coronel [Fazenda dos Laranjos]

Nesta parte, a narrativa primeira predomina. As analepses são retomadas dos blocos anteriores em que o narrador repisa o passado. A única analepse em bloco nesta parte, como continuidade do bloco anterior, é a construção da casona dos Laranjos, as melhorias da fazenda, sua transformação numa das melhores da região, com seu gado, suas benfeitorias, suas árvores, seus pastos e suas aguadas. Esta é a casa apalaciada e a

fazenda na qual o narrador escreve suas confissões, que ele diz serem e não serem confissões, porque se tornam mais do que um exame de consciência, para não esquecer quem ele é, porque escreve para não morrer.

Com esse enquadramento é possível analisar a jornada do narrador em seus conflitos de identidade a partir dos grandes blocos fornecidos pelas analepses, dentro de uma concepção do sujeito pós-moderno, diante de incertezas, inseguranças e mudanças constantes do eu diante das circunstâncias. Os blocos oferecem para isso a mudança de identidade, as relações sociais, a subjetivação do narrador em cada ponto da narrativa, seguida em cada parte da incerteza de seu destino. A incerteza surge, na maior parte das vezes, na transição entre uma parte e outra da narrativa, como uma ruptura e uma descoberta que se repete ao final, sempre em recomeço para desaguar em outra incerteza. O caráter cíclico dessa insegurança norteia a narrativa e implica na desventura final da solidão do narrador sem absolvição de seus pecados.

### 3.2 A fragmentação do sujeito pós-moderno

De acordo com os fundamentos dos capítulos anteriores desta dissertação e da estratégia narrativa usada pelo narrador, é possível identificar quatro conceitos a partir dos quais podemos analisar a fragmentação do sujeito pós-moderno em *O Mulo*, levando em conta a linearidade narrativa apresentada pelas analepses estudadas na seção anterior. Esses conceitos são 1) a identidade; 2) a sociedade; 3) a subjetivação; e 4) a incerteza. Na maioria das partes do romance de Darcy Ribeiro os quatro conceitos se movem com essa direção, da identidade para a incerteza da modernidade líquida.

Na primeira parte, denominada **Esse escrito de meu punho e letra**, a identidade ainda não está formada, aparece meio vaga:

Quando dei por mim, estava vivendo no Lajedo, o criatório do Lopinho. Era um dos meninos criados lá, só diferenciado e referido por ser um salvado do aguaceiro e da epidemia que acabou com o povo do Surubim. Nada devo à raça e descendência de Lopinho pela caridade de me criar. Se houve, estará mais do que paga pelos anos de cativo que sofri, nas garras deles, até completar 15 anos, já homenzinho, quando fugi (RIBEIRO, 1981, p. 34).

A mãe, Tereza do Surubim, morreu na tromba d'água que caiu na localidade quando ou logo depois que ele nasceu. Do pai só sabia que teria sido garimpeiro, um tal de Tertuliano Bogéa, que morreu pobre depois de ser rico. Todas as informações iniciais são assim vagas e sua ascendência pouco localizada. É chamado de trem que, segundo Houaiss (2001), é uma palavra-ônibus com inúmeros significados, entre eles coisas, treco, troço, ou ainda pessoa com atributos negativos, traste. O fato de viver no criatório do Lopinho o iguala aos animais criados e vendidos pelo dono.

Entretanto, a sociedade cria relações extremas de ojeriza e prazer. Com Lopinho, aprende a profissão de muleiro, sofre com ele as piores crueldades e surras inimagináveis por motivos que ele acha inconsequentes. Seu ódio o conduz ao assassinato de Lopinho, introduzindo um prego em sua nuca enquanto ele dormia, acometido de febre terçã no pasto de cima, aproveitando que estavam apenas os dois sozinhos. Das mulheres, de Andréa tinha ojeriza, desde que chegara recém-parida. O narrador tinha que mamar-lhe os peitos para não empedrarem. “Eu mamava, obrigado, mas aquele leite fraco e doce me dava nojo como se fosse mijo de égua. Eu chupava e punha fora, com ânsias de vômito” (RIBEIRO, 1981, p. 49). A outra, Lenora, ele já encontrou no sítio quando deu por si como menino. Dizem que foi uma mãe para ele, mas tem suas dúvidas. Era dada a duas coisas que detestava, pôr a mão e até beijar suas partes; ele começou por rejeitar suas manias. A segunda era deitar na esteira para passar o pé do menino em seu sexo, o que dava a ele uma ojeriza sem tamanho. Dos meninos lembra-se de Joca, de quem tinha raiva por ser filho legítimo de Lopinho e por seu punhetismo, e de Zabelê, mulato alto, mais velho que os outros dois e muito sem vergonha. Fazia sexo com ambos. Afastou-se dos dois pelo prazer de fazer sexo com animais, primeiro com um pato, que matou nessa experiência, e depois com uma jumentinha.

Ainda não há, nesse começo da narrativa uma subjetivação do personagem, que, “criado” no criatório de Lopinho, se sente mais íntimo dos animais do que com as pessoas. Ainda assim, o narrador tem uma iluminação sobre quem ele é:

Nunca gostei de nenhuma das duas [Lenora e Andréa]. Nem elas muito de mim, que tinham por mais bicho do que gente, com amizade só no meio dos animais. Estes, de fato, eram os únicos entes que eu queria naqueles anos. O garanhão que cobria as jumentas no fabrico das mulas estava debaixo do meu especial zelo. Também era meu o

jumentão que cobria as éguas na fabricação das bestas (RIBEIRO, 1981, p. 48).

A incerteza começa após o assassinato de Lopinho e sua fuga do Lajedo. Queria ir para Bacurau, lugarejo do sertão do Alto Verde, mas toma sentido contrário, seguindo o rio errado. É salvo por um vaqueiro que o encontra e o alimenta. Dessa incerteza surge uma nova configuração de identidade, que se desdobra em seguida. Na segunda parte, **Escapando da mão morta do Lopinho**, aparece a metamorfose de Trem para Terezo, ou melhor, de coisa para pessoa, com um nome escolhido por associação sonora e dado por alguém de fora, como numa espécie de acidente:

Lá fui eu, salvo, na garupa de Salatiel decidir minha sina com o capitãozinho Duxo, dono daqueles descampados. Ele me olhou sem nada dizer, enquanto Salatiel dava conta de minha história. Só perguntou, no fim, como era o nome de minha mãe. Eu disse Andréa, baixinho, Andréa ele repetiu e deliberou: é longe demais para viagem de menino. Onde é que se viu sair a procurar um Bogéa nesse mundão de Deus? Aí perguntou meu nome, Salatiel repetiu a pergunta, eu respondi: Trem. Ele: Terem? Insisti: Trem! Ele: Terezo? Eu: Terezo. Terezo é o nome dele, decidiu seu Duxo. Desde então fui Terezo Bogéa. Afinal rematou: leva ele, Salatiel, vê se presta para algum servicinho que pague a boia. Depois dou destino nele (RIBEIRO, 1981, p. 64).

A história que inventou, de que era filho de Andréa e saíra em busca de gente de seu pai, um Bogéa, ele usa nela detalhes de sua vida pessoal sem se importar com a verdade dos fatos. Seu nome anterior, Trem, transforma-se em Terezo, que é o nome de sua mãe, que só por acidente acaba nomeando-o também. De qualquer modo, é seu primeiro nome, seu primeiro “batismo”, vindo de um dono de fazenda, que o aceita em troca de casa e comida.

De suas relações sociais, foi ganhando o respeito das pessoas na fazenda e o desprezo do vaqueiro Salatiel, que não o via bom para a montaria. O respeito adquiriu pelo talento em curar bicheira de bezerro e pisaduras de cavalo. Valia também teve para o Velho Íssimo, antigo dono da fazenda das Cagaitas, como era conhecida, ou fazenda das Canoas, como queria o capitão Duxo e sua gente. Quanto foi possível cuidou de Íssimo, velho amalucado de uma loucura sadia, maltratado pelos netos e respeitado pelos adultos, que havia adotado Duxo por quem era desprezado. De seu Lé, o genro de Duxo, ouvia histórias que o aproximaram do mundo pelas margens. Juntava-se aos

vaqueiros para ouvir as muitas histórias de outras cidades e de suas aventuras, beiradas que se transformaram em mistério. Foi sua primeira escola. A segunda foi a de dona Realina, professora que lhe ensinou o abecê. Terezo também tinha seu próprio carro de boi para entregas fora da fazenda, o pouco espaço que lhe davam para explorar. Teve seu próprio burrinho, Anum, que lhe foi dado, muito doente, pelo agregado seu Romildo. Ele curou o animal das bicheiras e o salvou. Ganhou de seu Romildo também as selas velhas. Seus pecados eram a masturbação e a primeira mulher que encontrou, Zeca. O interesse pelas duas órfãs que viviam na fazenda, chamadas Maria e Justina. As viagens a Croatá, acompanhando seu Lé e a família, como arrieiro, levando na sela as filhas, excitado e de pau duro. Numa das viagens viu a mulher de seu Lé, dona Silviana, cagando. Um último pecado foi o de capar um dos perdigueiros de seu Lé, que era muito dado à caça. Terezo viu o perdigueiro unido à cadela, e, como tinha ojeriza dos bichos de que tratava forçadamente, tirou a faca e capou o animal, encontrado morto no dia seguinte.

Em sua subjetivação, nota-se a transição de coisa para gente:

Nas Cagaitas cresci, me fiz homem no aprendizado de ser gente, segundo as regras do sertão de Grãomogol. Por minhas contas, vivi ali ao menos quatro anos. Cheguei meio rapaz, menos pela idade que pela magreza e fome. Saí homem feito. À custa do feijão dele, dizia o capitãozinho. É verdade. Mas aquele feijão, paguei bem, com anos de serviço muito de que nunca vi paga (RIBEIRO, 1981, p. 73).

Entre o aprendizado estavam as conversas de seu Lé, que lhe foram abrindo as ambições de ir embora. Seu Duxo queria empregá-lo com salário, mas prefere partir. A incerteza se abre novamente em seu caminho, montado em seu burro trotando em direção a Grãomogol, que abre a terceira parte, denominada **Saí das Cagaitas, meio fugido**. Nesta parte a identidade se revela bem mais tarde, já com a experiência que se introduz em sua vida, na sua vivência na cadeia e na pequena cidade, que para ele era um mundão:

Muito aprendi ali, tanto na cadeia como fora. Os de fora me mostraram o que eu era: um capiau, quer dizer, uma espécie de bicho matuto que jamais atingiria a condição de gente verdadeira. As minhas vantagens de branco, alto, espadaúdo, notadas no sertão, ali eram nada. Qualquer negrinho tísico, mas grãomogolense, me olhava tão de

cima que às vezes eu baixava de calçada procurando o meu lugar no empedrado da rua (RIBEIRO, 1981, p. 121).

A identidade se completa com os novos nomes que se lhe introduzem:

Assim que ganhei mais confiança o cabo passou a me deixar de guarda nos sábados e domingos, quando os soldados e os presos com condenação saíram todos para as suas casas. Vivendo e trabalhando na cadeia, vestindo fardas velhas, acabei por ganhar o feio nome de piolho-de-meganha que é como me chamava a rapaziada da rua das putas (RIBEIRO, 1981, p. 122).

A sociedade anterior termina na fuga das Cagaitas, quando ele ainda passa na casa de seu Romildo e recebe dele um “empréstimo” de cinco mil réis, muito dinheiro para o pobre fugitivo. Recomeça na feira da cidade de Grãomogol, onde é preso, suspeito de roubar o burro, que é dele, e do dinheiro grosso, que tenta gastar com comida. Na Cadeia tomam-lhe o dinheiro e o burro, apanha para confessar crimes que não cometeu. Acaba tornando-se uma espécie de faxineiro da cadeia. Torna-se homem de confiança do cabo Vito, que manda na cadeia e vira seu protetor. Pergunta pelos Bogéa, sem nenhum resultado. Ganha o cargo de ficar de guarda nos fins de semana, encargo honroso, de farda, olhando as mulheres na missa das nove. Não tendo filhos, o cabo até o teria adotado se não tivesse aparecido já tão crescido. A polícia que o prendeu e o surrou também o protegeu. Romão Quadros, o preso mais importante do lugar, acusado de matar toda uma família de um fazendeiro importante, mas que alegava inocência, instruiu o narrador, ensinando-lhe as contas e as letras. Aprendeu a ler. Fora da cadeia, só fez um amigo, Lionel Beijo-Partido, uma espécie de sepultador dos moradores de Grãomogol. Dos pecados, lembra-se da gonorreia que pegou na cadeia e de uma mentira que contou de ter visto o soldado Agapito transar com uma mulher beata e curandeira, presa, acusada de matar uma menina possuída pelo demônio.

A subjetivação nesta parte, até o momento, é a que apresenta mais força, numa transição para a condição de se tornar “gente”, com novas perspectivas de começar a ser alguém, deixando para trás a condição de capiau das Cagaitas:

Com o cabo, mais senhor meu que eles todos, mas também amigo como eu não tinha tido antes, tão efetivo, nem tive depois, eu me encontrei no que já era, sem saber. Comecei a adivinhar que aspirava ser eu, me fazer. Sem que ele dissesse me falasse, entendi que eu, capiau

das Cagaitas, não era ruim de nascença, nem apoucado nem incapaz. Era verde. Amanhã, maduro, podia começar a ser alguém com vida minha própria, diferente, que eu não sabia qual fosse, mas adivinhava que melhor seria. Vou me fazer, comecei a pensar. Vou ser gente, terei desejado (RIBEIRO, 1981, p. 131).

Mas a incerteza impera no destino do narrador. Seguindo o conselho do cabo Vito, desiste da vida de soldado da polícia militar e entra no exército, para a qual ganha nova denominação, identidade inventada, mas completa desta vez, na transição para a quarta parte da narrativa, denominada **Fui pra guerra de carona**:

Em Montes Claros me apresentei ao sargento recrutador com os papéis que o cabo Vito preparou:  
 Nome? Terêncio Bogéa Filho.  
 Pai: Terêncio Bogéa.  
 Mãe: Tereza P. (nunca soube se aquele corno pôs este P de puta ou de outra coisa) Bogéa.  
 Nascido a 7 de setembro de 1920 em Grãomogol.  
 O recrutador me olhou, olhou o papel, tornou a me olhar, perguntou o que eu fazia em Grãomogol: piolho-de-meganha, meu sargento. O homem riu, virou a cara, escreveu e passada meia hora me deu a folha de recrutamento escrita à máquina, carimbada. Lá repetia todos os dados do papel inventado pelo cabo (RIBEIRO, 1981, p. 165-166).

Os dados não são inteiramente inventados. Reúnem elementos de seu passado e sobre o seu presente, que o cabo ignora e até mesmo o próprio narrador, já que ainda tem uma vaga ideia de quem seja seu pai, Tertuliano Bogéa, conhecimento que há de se desfazer no futuro. A data de nascimento, 7 de setembro, é uma fusão irônica e paródica com a história oficial.

Nas relações sociais, passa pelo exame em São João del Rey em meio a homens nus. A urinação anterior ao exame livra-o de ser repellido por conta da gonorreia. Com farda, recebe o maior enxoval de que tinha notícia. Torna-se soldado de cavalaria, que vai lhe servir na profissão no futuro. Aprendeu a “forragear, a curar, a ferrar, a montar de estilo e a acertar cavalos para serviço de guerra” (RIBEIRO, 1981, p. 173). Conhece o cabo Filogônio com quem vai a festas, um fardado quase amigo. Vai a casa do tio de Filogônio onde conhece Blandina, com quem namorou e quase noivou. Foi no quartel que ganhou o maior gosto na vida, o de mandar nos outros. Com o cabo Filogônio também aprende a ir à casa de putas, meio que amigando com Almerinda, que lhe

ensinou as artes do sexo e lhe dava dinheiro, tornando-se uma espécie de gigolô dela. Só não foi para a Itália, lutar na Segunda Guerra Mundial, porque lhe voltou a gonorreia de Grãomogol, que o tornou estéril. A situação tem analogia com os burros que ele ajudava a capar e que mais tarde também será sua profissão. Ainda assim gostava de ir às igrejas históricas, frequentando suas missas. Caiu sob a guarda de um major Maia, que seduzia homens e o faziam gostar de sexo com ele. O major inscreveu-o no curso de cabo e o seduziu. Logo, todos estavam pactuados e ele virava comida de oficial e de sargento. Desistiu de tudo para não se submeter à nova situação, mesmo com o novo posto de cabo. “Perdia tudo, mas não minha condição de macho inteiro, de homem” (RIBEIRO, 1981, p. 193). A subjetivação se dá por conta dessa descoberta acerca do quartel:

Aquele quartel foi a minha escola de má vida. Lá aprendi a viver no mal. Minha primeira lição foi não pedir mais a bênção a ninguém. Antes, minha vida foi uma pedição de bênção: a Lopinho, a Laureano, a Duxo, a Lé, ao cabo Vito, a seu Romão. A quanto homem com jeito de mando me apareceu pela frente. Fui curado dessa mania que nunca pude tirar dos meus negros de São Benedito, por meu sargento de São João del Rey. Foi pedir a bênção, e ele a berrar raivoso: vai pedir a bênção à puta que o pariu, seu filho d’uma égua; soldado não pede bênção (RIBEIRO, 1981, p. 173).

Seguiria seu curso e seu destino no exército se as incertezas não cruzassem seu caminho. Diante da perspectiva de perder sua condição de macho, ele deserta. Antes, porém, mata e rouba o Baiano. Com esse dinheiro roubado é que começa, longe, uma nova direção em sua vida, como se vê na parte seguinte da narrativa, a quinta parte, denominada **Caí no mundo, fugindo de mim**. O espaço se abre para o narrador. Podia ir para o Rio de Janeiro, mas segue para Belo Horizonte e, lá, escolhe Paracatu, sertão mineiro e lado oposto onde estava antes. A próxima identidade veio fácil, aproveitando os influxos da vida anterior:

Em Paracatu, comecei minha nova vida, na pensão, com um goiano que perguntou minha graça. Respondi ligeiro, nem sei bem por quê: Philogônio Maya, seu criado. Aquele tropeiro me batizou, me deu destino, mancomunado com o cabo e com o major. Conversa vai, ele disse que, seurumo era Luizânia, em Goiás, na busca de parentes, o melhor mesmo era me juntar a uma tropa das que às vezes saíam para lá, no Largo de cima (RIBEIRO, 1981, p. 205-206).

Esta identidade ainda vai ganhar alguns acréscimos e melhoramentos, mais adiante:

Os nomes de meus pais e de minha mãe, que nunca tive, devidamente combinados. Nascido no estado de Minas Gerais, a 26 de outubro de 1922, fazendeiro de profissão. Passei a ser quem sou: Philogônio de Castro Maya, que assina Philgônio C. Maya, filho de Cipriano da Rocha Maya e de Roselina Afonso de Castro Maya (RIBEIRO, 1981, p. 244).

Na sociedade, suas novas relações têm um novo aspecto. Ele compra em Paracatu uma guaiaca, uma carabina, uma égua, um lote de animais para seu emprego como muleiro, as bruacas e as tralhas, assim como todo o material suficiente para seu trabalho de tropeiro e parte para o sertão goiano. Chega a Cinzas, pequena localidade onde vai coletando informações sobre a nova terra. Agora conta uma nova história, a de que procurava a mando do pai, morto, os irmãos que moravam perto de Luiziânia. Num curral ermo de um tal Malaquias fica sabendo de mais notícias sobre um bom lugar para fundar seu criatório, nas terras sem dono. Na beira dessas terras, ao redor do velho Nam, ele acampa e mostra suas mercadorias. Não vende nada, mas fica sabendo que o melhor criatório era nas Águas Claras, para onde vai, funda seu criatório e expande a abertura da fazenda que passa a ser sua, assim como os negros que o seguem e instalam o quilombo de São Benedito. Entre eles está o fiel criado Militão. Entram em cena ainda Domingos Caldeira, o Dominguim, matador que morre nas mãos de Philogônio, e Expedito Catalão, que traz a política, elege-se vereador pelas mãos dos negros do narrador e legaliza as terras das Águas Claras e mais algumas das redondezas em nome de Philogônio e outras terras em seu próprio nome. Em suas relações com os negros, o narrador aprende que seu apelido é o Mulo.

Em sua subjetivação, nesta quinta parte, o narrador acredita ser sua sina esta transformação que veio lhe sucedendo, por parte talvez divina. Podia ser qualquer outra coisa, mas veio sendo aquilo para o qual sua jornada o guiava. O que é incerteza, insegurança, na opinião de Philogônio, Terezo, Trem ou que nome quer que tenha, não passa de desejo de Deus para que ele cumpra uma sina:

Escapando da vida militar que tanta ilusão de grandeza me deu, não caí outra vez em mim no que parecia ser minha sina: a vida de roceiro,

enxadeiro, pobre. Escapei dela para ser outro que eu nem sabia quem era. Naquela hora, naquele lugar, eu podia descaminhar. Procurando rumo mais para o norte, teria dado em sertanejo andejo, jagunço. Quem sabe, cangaceiro. Mais para sul, seria baiano em vida de capiau paulista. Operário talvez. Como dei de andar mais para o centro, escapei destes destinos. Vim ser outro eu possível entre tantos que cabiam na minha sina elástica. Isso que eu sou resulta tanto de mim com minha cara e coragem como da sorte ou do azar de que não desci nem subi. Andei reto. Para o oeste. Para a frente, para o fundo deserto do Brasil. Assim é que fui dar em mim (RIBEIRO, 1981, p. 209).

Diferente das partes anteriores, a partir desse ponto as incertezas não ocorrem mais da transição entre uma e outra identidade. Ainda não é fazendeiro, mas também não é só muleiro e tropeiro. Existe um vácuo a ser preenchido. Por isso a nova identidade, a de abridor de fazendas, tem relações com as antigas profissões, que são mantidas, na sexta parte, denominada **É hora de falar da mula-sem-cabeça**. Dois conflitos se desenvolvem nesta parte: a relação amorosa do narrador com Inhá, a mula-sem-cabeça a que se refere, e a de abridor de fazendas. Como reflexo disso, duas incertezas se produzem na vida do narrador, que se resumem em dupla traição, a de Inhá e a dos empresários paulistas cúmplices com o governo.

A nova identidade lhe ocorre com a ambição de demarcar mais terras para si mesmo e para deputados, senadores e outras autoridades em troca de mais de dez mil alqueires no Vão do Paranã:

Virei escravo na servidão desse serviço. Nele pus a energia e o dinheiro que ganhei como tropeiro e como muleiro. Naqueles anos longos, só fui abridor de fazendas, na frente dos meus homens. Cortando picada a machete. Esticando corrente. Viajando pra buscar topógrafo. E pagando, pagando. Gastei muito dinheiro. Contento me sentia de me saber o fundador de um país, um país grande ou dois países, o deles, os poderosos, e o meu, postos os dois no coração selvagem do Brasil do Meio (RIBEIRO, 1981, p. 306-307).

E ainda se orgulha desse eu que ele foi, apesar de nunca mais poder ser ele outra vez:

Para tarefas desta grandeza são feitos homens como aquele que eu fui. Dele me lembro como se fosse outro, orgulhoso, é certo, dos seus feitos; meus feitos. Mas sabendo, com tristeza, que ele é ele e eu, agora, apenas eu. Não somos um e nem seremos jamais (RIBEIRO, 1981, p. 318).

Estamos acompanhando neste ponto a nova transição entre as profissões de muleiro/tropeiro para a de fundador de fazendas. Mas como seus empreendimentos têm a marca da incerteza, logo ele é traído pelo compadre Catalão e pelas autoridades de Brasília, que tentam lhe tomar as novas terras. Ele é pego no meio de uma conspiração de pessoas contra as quais não pode vencer, ou sequer mandar matar, pelo contrário, ele seria o alvo fácil se não tomasse providências para sua segurança.

A subjetivação ocorre no conflito anterior a este de abertura de novos mundos fazendoriais, e tem relação com ambos:

Uma vantagem tirei da cornada da Inhá: foi a de me fechar. Endureci. Sem couro duro homem nenhum enrica nem se apruma. Fiz da raiva fria minha carapaça de cágado. Atrás dela estou protegido. Minha ira calada, sofrida, da impotência de saber o impossível de pôr a mão nela, me empurrou pra frente. Cai no trabalho com fúria dobrada. Vivi anos de trabalhadeira insana só dedicados a duas sortes de coisa. Traficar no ânimo de enricar com a tropa e com a boiada. E tocar o Vão que foi a tarefa da minha vida (RIBEIRO, 1981, p. 293).

Ele trocou a mulher amada por dois burros e duas bruacas com utensílios para se vender no garimpo. O amante de Inhá, o Zé Goela, não hesitou, nem ela. Ela e o coronel Philogônio passaram a viver uma vida cômoda de marido e mulher, até ela traí-lo com o negro muleiro Fico. Essa traição modifica seu temperamento, sua visão de mundo, que o faz entregar-se à nova identidade de abridor de fazendas. Em ambos os conflitos, impera a incerteza que segue adiante em novo plano de vida, em nova identidade, em novas relações sociais, que garante ao fim de tudo em novas subjetivações, na sétima parte, denominada **Viajando naqueles sem-fim**, que se refere ao prosseguimento de sua tarefa principal e insana de enricar como tropeiro e muleiro. Nessa parte, também se repete a estratégia de dois conflitos paralelos, seu casamento e a perda do Vão, ambos resultados falhados de sua conduta e de sua jornada.

Sua troca de identidade nesta parte, de muleiro/tropeiro para fazendeiro, já havia, do lado de fora de si mesmo, se concretizado. Mas ninguém via, como ele próprio relata:

Fiquei conhecido, até demais, como o tropeiro dos ferros e, principalmente, dos remédios. Por mais que tivesse crescido dentro e

fora de mim o fazendeiro que eu já era, ninguém via. O que viam era o tropeiro da botica que não atendia doente, nem receitava, mas vendia todo remédio que se pedisse. Curei muita gente, seu padre. Lavei aquele povo das sezões e das gonorreias que padeciam demais (RIBEIRO, 1981, p. 335).

Com essa arte de tropeiro de remédios ele se aproxima do coronel Alves, fazendeiro, proprietário do Brejo dos Alves, casa-se com sua filha Siá Mia, com a promessa de lhe dar um herdeiro para a fazenda. O casamento lhe propicia a possibilidade de vestir sua nova identidade, a de fazendeiro, já que perdera o Vão, seus dez mil alqueires de pasto para a Companhia Paulista Colonizadora do Paranã, “que tinha recebido autorização legal e verbas para colonizar uma área enorme entre a Serra dos Rins, o rio Verde, e o rio Azul, afluentes do Paranã. Como não existia tal serra, nem os tais rios, disso eu tinha certeza, aí exatamente estava a tramoia.” (RIBEIRO, 1981, p. 345). O único consolo é mandar matar o gerente da Companhia, mas o casamento lhe dá motivos para a ascensão desejada, provisoriamente, que vale pela subjetivação:

Só o consolo pouco desse feito [assassinato do gerente], miúdo na proporção do que perdi, me devolveu o ânimo para encarnar meu papel de noivo, e depois de marido, já vestido na figura do capitãozinho Maya do Brejo dos Alves. Será que Deus, achando demais o que me dava, ao me entregar o Brejo, me tirou o Vão? Sei lá, bem pode ser. O Brejo, nunca mereci. O Vão, sim, nada nunca foi tão meu (RIBEIRO, 1981, p. 365).

No Brejo dos Alves ele conhece Doia, a jararaca, mãe de leite de Siá Mia. Os dois se tornam inimigos mortais e, após a morte de Siá Mia, sem deixar herdeiros, Doia manda o filho fazer uma tocaia a Philogônio, na entrada da fazenda. Nheco, empregado de Philogônio mata o filho de Doia. Tentam de todas as maneiras incriminá-lo. Contrata novamente o advogado caro dos Alves para representá-lo contra as denúncias de assassinato e na herança da fazenda dos Alves, como único herdeiro. O compadre Catalão é assassinado numa emboscada e como Philogônio o havia ameaçado em voz alta, o crime é imputado a ele. Logo é tido como maior matador da região. A fazenda é vendida de porteira fechada valendo menos do que devia. A incerteza em sua vida retorna e, para fugir à perseguição judicial, faz uma viagem para trás, para seu passado, em busca de si mesmo, na transição para a oitava parte da narrativa, denominada **Saí, assim, em busca de mim.**

Com relação à identidade, continua sua ascensão de muleiro/tropeiro para fazendeiro, com a compra mais tarde da fazenda dos Laranjos em um leilão. Na transição para a parte seguinte da narrativa, diferentemente das outras começa com a subjetivação, em sua viagem em busca de si mesmo:

Saí, assim, em busca de mim num viação de ano e meio. Fugia de uma ordem de prisão no processo que rodava na mão do advogado.

Viajei pra trás, buscando meus mundos de antes numa viagem como essa que faço aqui, escrevendo. Só que aquela não foi de pena. Foi de pé no chão; ou de roda do jipe na estrada. Vendo, revendo todo lugar onde tinha ido, vivido, minhas vidas de antes (RIBEIRO, 1981, p. 401).

Começa pelo povo do finado Nam, feia vida de pobres, depois o Calango em Quem-Quem, dali segue para Paracatu, onde encontra tudo mudado. Passa por Belo Horizonte, também modificada. Segue para São João del Rey, que mudou pouco, e onde se achou um pouco. No lugar da casinhola do Baiano só encontrou um posto de gasolina. Esteve em Montes Claros de passagem e chegou a Grãomogol, que continuava a mesma e onde ele realmente se achou. Buscou ainda o Lajedo e as Cagaitas. Nenhuma lembrança encontrou das pessoas com quem conviveu. “Se eu não estivesse aqui para dizer que existiram, teriam sumido de todo” (RIBEIRO, 1981, p. 403). Em Grãomogol continuou procurando os lugares que lembravam sua antiga vida. Travou conhecimentos com dona Beu com quem manteve relacionamentos sexuais. Cansado de tanta tristeza que Grãomogol lhe transmitia, ganhou o mundo. Depois de diversos lugares e de ter visto o mar, ficou vivendo na Barra, onde encontrou Nina, com quem passou a viver. Decide abandoná-la e viajar mais, agora acompanhado de Medrado. A viagem fica tensa entre os dois. Philogônio teme ser morto ou roubado pelo homem zarolho e, um dia, de medo, mata-o com um tiro nos rins e outro na cabeça. “Éramos já dois inimigos viajando juntos. Naquelas voltas e reviravoltas do estradão goiano, procurando povoados e aguadas, eu e o zarolho, nos odiando” (RIBEIRO, 1981, p. 411).

De volta a Águas Claras, aguarda o dinheiro da fazenda dos Alves para comprar uma outra. Enquanto isso, traz do garimpo outra mulher, Emilinha, com quem tem um forte relacionamento sexual. Em Águas Claras seu trabalho era dispensável e, antes de Emilinha, afeiçãoou-se de novo às molecas de seu quilombo. Compra ainda armas para uma suposta guerra no período tenso do governo de João Goulart. Aparecem pessoas discursando contra o comunismo e lhe dão mais armas para a suposta guerra, que,

afinal, não veio. Enfim, foi pago pela fazenda dos Alves e comprou, com ajuda de Tião dos Anjos, do cartório de Cristalina, a fazenda dos Laranjos. Teve ainda de limpar sua terra dos posseiros que expulsou com armas em punho, mandando matar quem resistisse, apoiado pela lei. Nesse ponto é que sobressai uma pequena afirmação sobre sua nova identidade como fazendeiro: “A mim foi que Deus mandou pôr cobro nesses assombros, me assenhorear desses Laranjos para, aqui, esperar o senhor, meu confessor” (RIBEIRO, 1981, p. 454).

O último capítulo tem uma estratégia bem diferente dos demais. A última analepse, curta, mostra os contornos de construção da fazenda dos Laranjos, entre eles a casona na qual o narrador vive e agora escreve. Com o título de **Isso não é nenhuma confissão**, essa nona e última parte finalmente coincide com a narrativa primeira. A identidade está posta. Chegou a fazendeiro e coronel. A subjetivação se faz com a confissão e se confunde com a identidade, distribuída em todas as outras partes da narrativa, como esta, por exemplo, da segunda parte:

Eu, coronel Philogônio de Castro Maya, senhor dos Laranjos, aqui desta sala sombreada da casona, vestido num terno de brim cáqui, cortado e cosido por alfaiate, olho para trás e me vejo no que fui, na raiz. Aquele rapazinho com sua calça e camisa de tucuío relavado e puído; sua sacola pelo meio de porcarias; montado no burrico Anum, trotando para Grãomogol. [...] Isso me invoca, seu padre, e invocará decerto ao senhor. Ainda mais intrigará, penso, quando eu puser junto do moleque do Lajedo e do capiau das Cagaitas os meus outros eus que eu vim sendo e desendo até me reduzir ou me elevar ao que hoje sou, nesta véspera do fim (RIBEIRO, 1981, p. 101).

Muitas outras subjetivações ocorrerão nas outras partes como sucedâneo desta última parte, quando, no presente, o narrador desabafa sobre a solidão, seu passado, seus pecados e sua sede de salvação. Por isso a troca da fazenda, que ele deixa ao padre confessor, pela absolvição de sua alma. Diante do espelho se reconhece filho de Lopinho a quem matou quando adolescente, no Lajedo. Assim como inventou as narrativas da sua multiforme identidade, queimou suas fotografias e todos os retratos a fim de que o padre reinvente sua história e lhe dê a última identidade que ainda lhe falta para viver na memória do futuro. No entanto, a incerteza é seu par, sua a incerteza dos tempos líquidos. Morre Militão, seu fiel criado, o negro que ia buscar o padre e a quem ele unicamente confiava a missão. Já não terá mais o padre confessor. Ainda duvida:

terá? A conclusão do capítulo indica que não. “Vamos, juntos, Militão, criar nossos carneiros pretos, castrados, nos campos da Eternidade. Eternamente” (RIBEIRO, 1981, p. 517). Carneiros pretos e castrados, escuros como a alma do narrador sem a absolvição desejada, ao menos na interrogação que lhe fica ao fim da narração.

### 3.3 A imagem crítica da coronelidade

As análikes de *O Mulo* nos fornece outra leitura, desta vez sobre a concepção da coronelidade segundo o ponto de vista ideológico do autor. A narrativa nos apresenta esse conceito desde a gênese degenerada do coronel até sua destruição solitária, numa velhice precoce assaltada pelas dúvidas e pela culpa. Nesta seção atentamos para a aceção da identidade na ficção literária. No entanto, a coronelidade em *O Mulo* está intrinsecamente ligada ao fenômeno do coronelismo no Brasil, conforme se vê pelos elementos que o definem, segundo estudos feitos ao longo do século XX. Cabe tanto a análise sociológica quanto a análise literária. Existem dois tipos de coronéis, aqueles do tipo tradicional, que recebem ou conquistam a patente da Guarda Nacional e trocam favores com os governos estadual e federal, e aqueles que permaneceram no discurso ao longo das décadas, como detentor de terras e de mando.

Victor Nunes Leal (2012) define o coronelismo como um sistema de trocas de favores entre o poder público e os senhores de terras, manifestava-se, sobretudo, no interior do Brasil. O coronelismo torna-se uma máquina política clientelista, a qual ligava o poder, a proteção e o apoio do nível municipal aos interesses políticos estaduais e federais. Teve sustentação no período denominado República Velha (1889-1930), devido ao enorme descaso do Governo para com a população rural, que se encontrava totalmente abandonada. Sendo assim, poderosos fazendeiros passaram a fazer parte da Guarda Nacional, sendo patenteados como Coronéis e tendo o controle no âmbito municipal, principalmente dos processos eleitorais.

Ainda assim, há quem destaque o fenômeno como coisa do século XX:

Na primeira metade do século XX, no Nordeste do país, os coronéis foram importantes líderes políticos das regiões sob sua influência. Mas, conforme os registros historiográficos e ficcionais, esse poder não se limitava ao âmbito eleitoral: esses comandantes se revestiam de uma autoridade que muitas vezes ia além dos ditames legais, percorria

todos os setores da sociedade e se impregnava até mesmo de uma aura quase divina na crença de seus fiéis seguidores. Toda essa ideologia chega até os dias de hoje atenuada, através de um discurso contínuo, que constitui a imagem do coronel marcada pela violência e pelo clientelismo político (GALVÃO, 2010, p. 16).

Em primeiro lugar, destacam-se como líderes políticos das regiões sob sua influência. Em segundo lugar, tanto nos estudos historiográficos quanto nas ficções literárias, essa influência ia muito além dos ditames legais, penetrando-se de uma aura quase divina em todos os setores da sociedade. Além do mais, essa ideologia não tem uma data específica, mas chega até os dias de hoje em forma de discurso de poder, em que a figura do coronel é marcada pelo signo da violência e do clientelismo político. Ainda assim,

conquanto suas consequências se projetem sobre toda a vida política do país, o “coronelismo” atua no reduzido cenário do governo local. Seu habitat são os municípios rurais, ou predominantemente rurais; sua vitalidade é inversamente proporcional ao desenvolvimento das atividades urbanas, como sejam o comércio e a indústria. Consequentemente, o isolamento é fator importante na formação e manutenção do fenômeno (LEAL, 1997, p. 271).

O coronelismo sobrevive de sua própria contradição. Embora suas ações repercutam em todo o país devido à sua ligação com a política estadual e federal, como já foi dito acima, ele atua num reduzido cenário local, os municípios rurais, atuando principalmente como obstáculo ao desenvolvimento urbano, visto que assim perde sua vitalidade e suas manipulações. O comércio e a indústria tornam-se seus principais antagonistas, visto que o crescimento nega-lhe a sua força, filtrada e concedida pelo fator do isolamento local. A legitimidade advém de seu status e aproveita-se de uma transição entre dois períodos econômicos:

É um exercício do poder monopolizante por um coronel cuja legitimidade e aceitação se baseiam em seu status, de senhor absoluto, e nele se fortalecem, como elemento dominante nas instituições sociais, econômicas e políticas, tais como as que prevaleceram durante o período de transição de uma nação rural e agrária para uma nação industrial (PANG, 1979, p. 20).

Esse status está no poder instituído como proprietário de terras e a patente que vem simbolicamente mesmo se não a tiver postulado. Apenas pelo fato de ser o fazendeiro cheio de posses já lhe detém o aparato de que dispõe para as trocas e favorecimentos com o governo do estado e o governo federal. Ainda assim o fenômeno tem sua garantia no posto que recebe para difundir sua especialização no papel que lhe é instituído na conjuntura política e social:

O fenômeno coronelista não é novo. Nova será sua coloração estadualista e sua emancipação no agrarismo republicano mas liberto das peias e das dependências econômicas do patrimonialismo central do Império. O coronel recebe seu nome da Guarda Nacional, cujo chefe, do regimento municipal, investia-se daquele posto, vendo a nomeação recair sobre pessoa socialmente qualificada, em regra detentora de riqueza, à medida que se acentua o teor de classe da sociedade. Ao lado do coronel legalmente sagrado prosperou o “coronel tradicional”, também chefe político e também senhor dos meios capazes de sustentar o estilo de vida de sua posição. [...] Ocorre que o coronel não manda porque tem riqueza, mas manda porque se lhe reconhece esse poder, num pacto não escrito. Ele recebe – recebe ou conquista – uma fluida delegação, de origem central no Império, de fonte estadual na República, graças à qual sua autoridade ficará sobranceira ao vizinho, guloso de suas dragonas simbólicas, e das armas mais poderosas que o governador lhe confia (FAORO, 1997, p. 621-6222).

Para esse historiador, o fenômeno começa no patrimonialismo imperial, mas vai ganhar novas colorações no período republicano. Mas não ficou somente na investidura do cargo ou da patente de coronel da Guarda Nacional. Ao lado deste, prosperou também a figura do coronel tradicional, capaz de sustentar o estilo de vida de sua posição como chefe político e detentor de mando e de riqueza. Mas esta não é em princípio um elemento definidor. Segundo esse autor, o poder advém de um pacto não escrito que recebe ou que conquista na luta diária para se ficar ao lado dos interesses de um governo estadual que se remete em troca política com o governo federal. O coronel conquista uma fluida delegação, que vinha do governo central no período do Império, mas que troca para a fonte estadual na República. Para o coronel tradicional suas dragonas são simbólicas, sobranceiras ao vizinho e diretamente filiadas à cortesia dos governos estaduais, cujas armas mais poderosas lhe são confiadas em cargos, liberdade e posições administrativas.

Para Leal, o fenômeno é de imediata observação para quem procura conhecer a vida política das cidades do interior do Brasil. Possui peculiaridades locais e varia no tempo. Apresenta um conjunto de elementos essenciais que torna a coronelidade um fenômeno semelhante em regiões diversas. Há uma superposição de formas do poder representativo a uma estrutura econômica inadequada. Trata-se, portanto, de uma forma peculiar de manifestação do poder privado na política e na economia:

Por isso mesmo, o “coronelismo” é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil. Paradoxalmente, entretanto, esses remanescentes de privatismo são alimentados pelo poder público, e isto se explica justamente em função do regime representativo, com sufrágio amplo, pois o governo não pode prescindir do eleitorado rural, cuja situação de dependência ainda é incontestável. Desse compromisso fundamental resultam as características secundárias do sistema “coronista”, como sejam, entre outras, o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, a desorganização dos serviços públicos locais (LEAL, 1997, p. 40-41).

Existe, portanto, um compromisso entre fazendeiros e o poder público fortalecido pela representatividade e pelo voto. A estrutura agrária lhe dá a sustentação necessária a sua sobrevivência, a partir das manifestações de poder privado ainda existentes em muitas regiões no interior do Brasil, através de características secundárias tais como o mandonismo, o filhotismo, o falseamento do voto, especialmente o voto rural, e a desorganização dos serviços públicos em proveito das lideranças locais. Ao mesmo tempo, o que se torna um paradoxo, esse privatismo dos coronéis é alimentado pelo próprio poder público através do sistema representativo e do voto, pois com ele torna-se incontestável a exigência do sufrágio amplo. A principal característica é a da liderança que ocupa lugar de destaque. Nem sempre são coronéis autênticos, mas se habilitam à chefia da política local com a troca de favores. São “proprietários” de um lote de votos de cabresto e com eles manipulam em seu favor os interesses do poder público. Aliás, logo se tornam absenteístas, afastando-se e manipulando de longe os interesses da chefia local. Qualquer que seja a chefia local, quem manda de fato é o coronel e sua sustentação fazendeira, juntamente com seu lote de votos. Além disso,

a força eleitoral empresta-lhe prestígio político, natural coroamento de sua privilegiada situação econômica e social de dono de terras. Dentro da esfera própria de influência, o “coronel” como que resume em sua pessoa, sem substituí-las, importantes instituições sociais. Exerce, por exemplo, uma ampla jurisdição sobre seus dependentes, compondo rixas e desavenças e proferindo, às vezes, verdadeiros arbitramentos, que os interessados respeitam. Também se enfeixam em suas mãos, com ou sem caráter oficial, extensas funções policiais, de que frequentemente se desincumbem com a sua pura ascendência social, mas que eventualmente pode tornar efetivas com o auxílio de empregados, agregados ou capangas (LEAL, 1997, p. 42).

Carvalho (1997) afirma ser uma questão muito mais de conceito e diz ainda que no estudo de Leal o conceito de coronelismo entra mais como parte do sistema que este autor quis na verdade estudar. Juntamente com esse tema, entram outros como clientelismo e mandonismo. Nesse sentido, coronelismo é um sistema que se introduz como uma ampla rede de relacionamentos que vão do chefe local ao presidente da República. Assim como um conceito, o coronelismo na tradição clássica teria acabado nos anos 1930, mas persistiriam elementos que caracterizam a coronelidade como, por exemplo, o mandonismo. Trata-se, portanto, mais de um desses conceitos que sofrem deslizamentos o tempo todo e que permitem ajuizar sua existência mesmo após a Primeira República e avança pelo século XX adentro. Ao lado do coronelismo como sistema, havia o mandonismo:

Essa visão do coronelismo distingue-o da noção de mandonismo. Este talvez seja o conceito que mais se aproxime do caciquismo na literatura hispano-americana. Refere-se à existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder. O mandão, o potentado, o chefe, ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário que a impede de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional. Existe desde o início da colonização e sobrevive ainda hoje em regiões isoladas. A tendência é que desapareça completamente à medida que os direitos civis e políticos alcancem todos os cidadãos. A história do mandonismo confunde-se com a história da formação da cidadania (CARVALHO, 1997, p. 1).

O mandonismo, então, se caracteriza pela personalização do poder em oligarquias locais, que se configura pela existência do mandão, do potentado, do fazendeiro, o chefe ou até mesmo o coronel sustentado economicamente pela posse de

terras. Domina arbitrariamente a população, impedindo-a de ter acesso à sociedade política, é egoísta e restritiva. O mandonismo não é um sistema como o coronelismo, mas faz parte deste, sendo mais uma característica da política tradicional. Tem um fim que se aproxima na medida que forem instituídos elementos da cidadania e direitos civis e políticos.

O coronelismo em *O Mulo* não é do tipo tradicional, mas sustenta várias características deste, tais quais o loteamento de votos de cabresto, os assassinatos, a justiça com as próprias mãos, a grilagem de terras e uma série de outros elementos como, por exemplo, o mandonismo. Em outros, contraria o coronelismo clássico, como a união com os governos estadual e federal para sustentação dos interesses destes. Mas, sobretudo, do ponto de vista ideológico, *O Mulo* apresenta uma coronelidade própria baseada na depreciação de sua função, desde sua gênese à sua própria destruição precoce. A concepção dessa identidade está distribuída numa nova divisão das analepses. Na primeira parte, distribuem-se nos títulos de 1 a 4; na segunda parte, nos títulos de 5 a 7; e na terceira, nos títulos 8 e 9. Cada uma dessas três partes apresenta pelos menos dois ou três elementos da coronelidade do ponto de vista ideologicamente depreciativo.

### 3.3.1 A gênese: assassinos e ladrões

Desconhecendo sua origem, o nome do seu pai, tendo apenas a ideia de um ventre parindo-o, o narrador só tem certeza de uma coisa: sua herança:

Pra mim, minha mãe Tereza é um ventre me parindo lá atrás. Meu pai, um velho que uma vez vi, antes de supor que fosse quem me gerou fodendo Tereza. Dos pais e avós deles, demasiados, perdidos no vão do tempo, nada sei. Decerto muitíssimos assassinos, excessivos ladrões, de quem pude herdar as sementes da danação. Esta, minha herança (RIBEIRO, 1981, p. 20).

O discurso seco, sem sentimentos, mostra o caráter do narrador em busca de sua gênese. A mãe, uma espécie de prostituta, que teve filhos com homens diferentes. Morreu logo depois que deu à luz ao narrador, que também não a conheceu. Sem conhecimento de pai e mãe, gera a hipótese a partir de seu próprio destino já que sua herança será a de ladrão e assassino. Deles herdou a semente do que viria a ser. Da mãe

só conheceu o ventre, do pai tem uma vaga ideia e dos pais e avós de seus pais decerto são excessivos ladrões e muitíssimos assassinos. Desse meio é que ele surge, e dele a coronelidade do ponto de vista da narração. Além da árvore genealógica depreciativa, outro símbolo também marca essa geração:

Quando dei por mim, estava vivendo no Lajedo, o criatório de Lopinho. Era um dos meninos criados lá, só diferenciado e referido por ser um salvado do aguaceiro e da epidemia que acabou com o povo do Surubim. Nada devo à raça e descendência de Lopinho pela caridade de me criar. Se houve, estará mais do que paga pelos anos de cativo que sofri, nas garras deles, até completar 15 anos, já homenzinho, quando fugi (RIBEIRO, 1981, p. 34).

Em primeiro lugar, além da herança de ladrões e assassinos, a geração da coronelidade vem com o símbolo da destruição, de sinais apocalípticos. Só ele se salvou de um aguaceiro e de uma epidemia que avassalou o lugarejo onde morava com a mãe. Outros meninos pereceram. Ele sobrevive para carregar consigo essa marca do mal que o fará sempre filosofar sobre o destino dos homens e da maldade que ele próprio carrega. Essa primeira parte da coronelidade apresenta ainda a humilhação e os primeiros assassinatos numa estrutura dupla, que pode ser assinalada da seguinte maneira:

Humilhações => começo da 1ª parte	Humilhações => fim da 1ª parte
Criatório do Lopinho => assassinato de Lopinho	São João del Rey => assassinato do Baiano

Entre o começo e o fim dessa primeira parte figuram ainda as humilhações passadas na cadeia de Grãomogol, como carregador de bosta, faxina e piolho de meganha, além da surra e da prisão. As humilhações da adolescência terminam com seu primeiro crime de morte:

Ali no pasto de cima, no tempo da castração, foi que eu encontrei o Lopinho prostrado, com um acesso de terçã, os olhos virados, mas vivo, eu via, pelo ardimento da febre. Ali acabei com ele. A ideia e o ato foram tão juntos e com tanta rapidez que eu, às vezes, penso que planejei depois. Foi ver a raiz estufada do crânio dele, acima do pescoço fino, ali oferecido, para pegar o cabo pesado da taca e dar

com ele uma pancada firme, rija, na cabeça do Lopinho. Com ele desfalecido, peguei meu prego caibral e meti na emenda da cabeça com o pescoço dando uns poucos golpes duros da taca encastoadada (RIBEIRO, 1981, p. 36).

Nesse crime, o projeto de coronel que se desenvolve em sua jornada identitária também se torna um parricida. Mais tarde, terá o conhecimento surpreendente de que o Lopinho era seu pai. Matou-o sem saber disso, mas o conhecimento desse detalhe não arrefece o ódio que ainda sente pelas humilhações e crueldade por que passou nas mãos do muleiro. Em São João del Rey, onde se findam as humilhações de gente sem firmeza, onde aprende seu poder de mando, “essa necessidade de espezinhar” (RIBEIRO, 1981, p. 194), praticou seu segundo assassinato, matando o Baiano e roubando-lhe o dinheiro para a fuga e deserção. Assassino, parricida e ladrão, mas sem mais as fraquezas que o faziam uma pessoa menor. Já construiu um caráter mais forte e tornou-se o fazedor de seu próprio caminho, sem ser mais ordenado por mais ninguém. Para a derrota ou para a vitória, as decisões agora partem dele, em direção ao muleiro das Águas Claras. Pode-se ampliar a formação da coronelidade a partir desses dados na seguinte estrutura, nessa primeira parte:

Gênese => herança de ladrões e assassinos	
Humilhações => começo da 1ª parte	Humilhações => fim da 1ª parte
[vida de Piolho-de-meganha ]	
Criatório do Lopínho => assassinato de Lopinho => vingança	São João del Rey => assassinato do Baiano => latrocínio

Assim nasce um coronel, herdeiro de prostitutas, ladrões e assassinos, cuja herança é a sua prática para o mal. Vivendo uma vida de humilhações, endurece o espírito, o coração e a alma. Comete seu primeiro assassinato para se vingar das humilhações e o segundo para roubar o dinheiro com que vai se firmar na vida, seguindo os passos de muleiro de seu “pai”, o Lopinho, mas é com ela que também vai decidir, simbolicamente, seu futuro estéril, como O Mulo, somando mais uma característica à coronelidade: ladrão, assassino, parricida e estéril.

### 3.3.2 Decadência e grilagem

Nesta segunda parte da composição da coronelidade, que se apresenta nas analepses dos capítulos 5, 6 e 7, o narrador compra um lote de animais e fixa em Águas Claras um criatório, como o do Lopinho. Também se torna tropeiro. Apropria-se da fazenda de Águas Claras e de outras terras alheias. Deixa expandir-se em suas terras um quilombo do qual será chefe e protetor. Com a política, o muleiro e tropeiro enxerga o valor dos votos. Já atua neste ponto como coronel que se vale de seu lote de votos de cabresto:

Além do meu título, Catalão me deu mais dezesseis pra meu povo. Só não peguei mais porque, de besta, não quis. Temeroso, dizia: veja lá, filho de Deus, sou homem sério, não brinco com coisas do governo. Militão, Juca e Nheco, os pretos mais esclarecidos que tenho aqui, não sabem nem assinar o nome. Essa negralhada toda é mais ignorante ainda. Vi, depois, que Militão lia e escrevia até bem; que Juca era bom na conta e que meus negros, Quinteiro, Deba, Pio, Paco-Paco, Ataíde e Neco desenhavam o nome. Tudo somado, os meus próprios eleitores e os da vizinhança, que Catalão alistou, naquelas lonjuras goianas, somavam uns trinta. Eu devia ter pedido era uns cinquenta títulos. Aprendi (RIBEIRO, 1981, p. 244).

Faz parte de seu aprendizado essa valorização dos votos de cabresto para a troca de favores e vantagens, como acontece logo em seguida à eleição de Catalão para vereador. Com ele, grila as terras de que já se apossava. Com ajuda de senadores e deputados, o governo estadual e federal, passa a grilar novas terras, entre elas o Vão do Paranã, uns cerca de dez mil alqueires. Mas fora da lógica do coronelismo, não lhe acresce nenhuma vantagem. Pelo contrário. Traído pelas autoridades, perde todas as terras, com exceção de Águas Claras. Surge então a possibilidade de se tornar fazendeiro por outra via, a do casamento. Em seus contatos com o coronel Zé Alves, do Brejo dos Alves, consegue cair em seu agrado e logo é abordado com a proposta de casar-se com a filha do coronel. A decadência de seu negócio de muleiro e tropeiro, em virtude do progresso, o lança nessa cruzada de possuir terras, de transformar-se em fazendeiro e coronel, com mais poder de mando. Do casamento, entretanto, não nasce o herdeiro desejado. Sua esterilidade é posta à prova. A mulher morre de câncer, seu empregado mata o filho da mãe de leite de sua esposa e ele se torna um fugitivo da justiça. A formação da coronelidade, quase consolidada, será marcada por um breve

intervalo, para depois se completar com a herança da fazenda dos Alves e a compra da fazenda dos Laranjos.

### 3.3.3 O Senhor dos Laranjos

Os dois últimos títulos formam a terceira parte da concepção da coronelidade em *O Mulo*. A oitava parte da narrativa traça uma viagem de reconhecimento para trás, para os lugares por onde passou, desde o Lajedo até Paracatu, recompondo enfim o retorno a Águas Claras e a compra da fazenda nova. Ele agora é o Senhor dos Laranjos, mas um senhor sem as virtudes que a riqueza proporciona. Aferrado a ela, ele enfrenta uma decadência física e espiritual que o lança na busca de um confessor, da salvação de sua alma e da sua memória. Teme ser esquecido, a fazenda caindo nas mãos do governo ou de um estranho, que não sabe dos esforços para engrandecê-la. Como ficou esclarecido na seção anterior, aqui as analepses são curtas e logo temos o encontro com o presente da narração que se distribui por todas as nove partes da narrativa. Pode-se afirmar que a terceira parte da concepção da coronelidade retoma todas as partes anteriores da narrativa. Nela, Philogônio finalmente atesta seu poder como coronel, mas agigantado pelas dúvidas começa em sua casa a confissão a um possível padre que nunca aparece nem tem como ser procurado. Em sua confissão-testamento, repassa sua vida e seu envelhecimento precoce, sua briga com a morte e sua tentativa de compreender os desígnios divinos:

Isto é o que vejo e vi nesta fotografia minha montado a cavalo. Suficiente. De lá pra cá venho é caindo do cavalo, me desfazendo, me amargando. Por que esse caminho, derramado, cheguei afinal a mim, ao que sou. Nem ter sido tanto me consola de estar resumido a mim. Aquele eu que fui, ontem, irrecuperável, olharia, hoje, sem pena nem dó para isto que eu cheguei a ser e sou agora. Talvez até perguntasse: como é que um homem se deixa ir corrompendo e se acabando assim, enquanto cuida que vive? Por que mil noites desesperadas; por que mil dias desgraçados terá esse infeliz passado para se acabar tão feiamente? Eu só poderia dizer: preste atenção, rapaz, se reconheça nessa velhice prematura. Eu sou você. Esse homem que aqui está com o pé na cova é você mesmo. Completamente. Você sou eu (RIBEIRO, 1981, p. 44-45).

O que lhe resta é a incerteza, produzida por uma vida assaltada pela ambição da riqueza e da posse da terra, sem família, estéril, acometido por inafastável vontade de narrar sua história, de escrever seu testamento, de mais trocas, agora com a divindade temendo a eternidade. Sua fazenda é o lugar para a morte, simbolicamente amarga como as laranjas que crescem em seu solo. Nela será enterrado em cal só com a esperança de que um padre apareça e lhe reze as missas encomendadas. Nasceu do caos e termina em escuridão e incerteza. Essa é a formação da coronelidade desde sua gênese a seu ápice, que a narrativa de *O Mulo* nos apresenta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A identidade é tão polissêmica quanto onipresente na vida humana. Define-se, fundamentalmente, como a maneira em que indivíduo constrói sua relação com o meio ambiente social e cultural. Sociologicamente, mostra uma demarcação social e outra pessoal. Ou ainda de primeiro grau, com seus elementos empíricos, e as de segundo grau, com elementos plurais e sem que tenha apenas um único referente empírico. A identidade tem um caráter contínuo e permanente no tempo e no espaço, o que não passa de uma definição tradicional, de uma perspectiva essencialista. A perspectiva não essencialista focaliza diferenças e similaridades, características comuns entre participantes de um mesmo grupo, entre participante e o grupo ou entre este e outros grupos, levando ainda em consideração as transformações ao longo dos séculos. Na sociedade contemporânea, a identidade está em crise e vai além das cores ideológicas e materiais em torno da riqueza produzida, material e simbólica. Trata-se de uma relação de poder. Além do mais, na pós-modernidade, na crise de identidade, os conceitos-chave da identidade operam sob rasura, pois não servem mais para o debate em questão. As identidades não são mais unificadas. Elas são, ao contrário, fragmentadas e fraturadas.

Esta é a condição da modernidade líquida em que o sujeito se fragmenta numa série de eus diante de um panorama de incertezas e inseguranças, buscando uma síntese inevitável, mas que nunca ocorre como se deseja. Na modernidade líquida a busca de identidade é uma tentativa de se tornar mais lento o fluxo, numa nostalgia de se poder novamente encarar a harmonia, a lógica e a consistência perdida. Mas não há mais fronteiras, desintegrou-se a rede social, não há mais apego ao solo e à terra, a não ser que se queira entrar em crise. A identidade surge apenas como uma lembrança daquilo que pode ser tido como uma totalidade impossível. Com ela apenas se tem a impressão de sonhar acordado, só pode ser mantida com o adesivo da fantasia na pós-modernidade. Diferentemente da modernidade, ela criou inúmeras dimensões de uma incerteza e de uma insegurança constante e presente, uma nova desordem do mundo, privado de uma estrutura visível e de uma lógica, de falta de direção e coerência. Forma-se na contemporaneidade uma identidade de palimpsesto em vez da construção de uma identidade gradual e paciente, tal qual se constrói uma casa.

Ainda assim, ficção literária e identidade se intercomunicam para que o indivíduo busque a integração de seu ser quebradiço, que partilha das narrativas da cultura e contribui com suas próprias narrativas na vivência em comunidade, com as obras próprias e coletivas. É por meio da narrativa ficcional que o sujeito desenvolve sua mesmidade, seu ser a si mesmo e a alteridade na diferença. É por meio dela e da identidade que se fazem construções inevitáveis que vão além dos fatos da natureza ou de localizações geográficas. Lugares, terras, setores geográficos, linguagem, vocabulário, entidades culturais e históricas são criados pelo sujeito na construção de sua história, dependentes de uma identidade própria ou na busca incansável dela. Em um romance como *A retirada da laguna*, de Taunay, a identidade nacional, por exemplo, se estabelece a partir da imaginação e da localização geográfica. Outras se constituirão na história literária brasileira, como os mitos da fundação, num movimento de sacralização. Um segundo toma caminho oposto, o de dessacralização, no Modernismo, de integração de mitos indígenas e africanos, como ocorre em *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e *Utopia selvagem*, de Darcy Ribeiro. Também se integra a esses dois movimentos a literatura negra de um Cruz e Souza e, enfim, aquela outra em que se lançam os nós contra os outros, das vozes mestiças e ideias racistas.

Em Darcy Ribeiro, como vimos, o tratamento da identidade ocorre tanto em obras antropológicas quanto na ficção literária. No exemplar estudo antropológico, *O povo brasileiro* busca dar um sentido à identidade do povo brasileiro não de maneira unificada, centrada ou essencialista, mas a partir de diferenças e similaridades com outros povos. Em vez de uma riqueza material, Portugal, em sua empresa colonialista, cria todo um povo que depois se torna nação, destribalizando índios, desculturando africanos e produzindo uma ninguendade que não era mais índio nem africano, mas que precisava urgentemente reconhecer sua própria identidade e dar sentido à existência. Para produzir a brasilianidade foi preciso buscar uma identificação própria, visto não ser nem índio, nem africano, nem europeu. Do mesmo modo há de surgir uma latino-americanidade como processo também de uma ninguendade em busca de uma identificação de si para si mesmo, como mostra o livro *America Latina: a pátria grande*. Na ficção literária, *Maíra* apresenta uma angustiada procura de si mesmo por parte dos protagonistas Avá/Alma. Diante dessa distopia, do fim dos índios brasileiros, nasce *Utopia selvagem*, que retorna ao espaço edênico anterior à destruição cultural e

genocida. Nesse espaço, em vez de morte, ocorre a integração do branco, do negro e do índio. Em *O Mulo* a crítica encontra nexos na identidade com a tradição regionalista de um Jorge Amado e de Um Guimarães Rosa.

Entretanto, não é totalmente assim. Na verdade, Darcy Ribeiro, em *O Mulo*, é um desses autores que antecipam o sujeito pós-moderno e sua crise de identidade. A própria estratégia narrativa do romance privilegia essa constatação. Distribuída nos três tempos, presente, passado e futuro, eles se integram num vai e vem narrativo de eventos marcantes. O tempo presente mostra a confissão/testamento do narrador-personagem, marcado por reflexões sobre a existência. O futuro por sua vez se divide em dois, o conjectural, sobre fatos que podem ou não acontecer, que de fato não se concretizam, e os avanços no interior da própria narrativa, em forma de antecipações. O passado, narrativa secundária não no sentido do valor, mas da proximidade com o grau zero da narrativa, dá conta da autobiografia do narrador-personagem, eventos que culminaram na construção identitária fragmentada. Assim, a confissão/testamento se passa num grau zero ou narrativa primeira, enquanto o passado oferece as analepses e o futuro as prolepses. Neste trabalho de pesquisa, damos maior importância às analepses por configurar nelas a tentativa do narrador-personagem construir sua identidade de sujeito pós-moderno.

De fato, das memórias do eu narrador vão se constituindo os diferentes eus de sua trajetória desde a localidade de Surubim e Lajedo até a condição de coronel proprietário da fazenda dos Laranjos. Nessa trajetória ele se despedaça, fragmenta-se e tenta reunir numa só definição sua própria condição de sujeito envelhecido precocemente, solitário, perante a morte e a síntese final inalcançável. Ao mesmo tempo, a partir das analepses, o narrador ganha outra configuração, a de tentar se elevar numa outra identidade, dessa vez coletiva, da coronelidade, suas origens, sua formação e destino. Com este tema, contribuimos para expandir os estudos sobre *O Mulo* em duas outras condições importantes, o do sujeito pós-moderno e sua crise de identidade, tratados por Darcy Ribeiro neste romance, e da identidade coletiva na configuração da coronelidade como um dos caracteres de nossa própria formação social. Esperamos que os estudos ganhem continuidade numa das esferas mais destacadas nos estudos literários e na sociologia contemporânea.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia do autor

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: A pátria grande*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2012.

\_\_\_\_\_. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Utopia selvagem: saudades da inocência perdida – uma fábula*. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2007b.

\_\_\_\_\_. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *Il Mulo*. Trad. Daniela Ferioli. Milano: Feltrinelli, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Mulo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

### Bibliografia sobre o autor

BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

BOSI, Alfredo. Morte, onde está tua vitória? In: *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007a. p. 387-390.

CANDIDO, Antonio. Mundos cruzados. In: RIBEIRO, Darcy. *Maíra: um romance dos índios e da Amazônia*. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007a. p. 381-385.

CARVALHO, Cleuza Martins de. Darcy Ribeiro ficcionista, *Vínculo – Revista de Letras da Unimontes*, Montes Claros, vol. 9, n.1, jan./jun., 2008.

CARVALHO, Cleuza Martins de. Escritas do Eu em *Grande Sertão: Veredas e O mulo*. *FIKR – Revista de Estudos Árabes, Africanos e Sul-Americanos*, n. 22, jan. 2009 [online], p. 16-51. Disponível em: <<https://bibliasp.org/fikr/>> Acesso em: 01/09/2016.

CHAUVIN, Jean Pierre. Herança de Philogônio : a poética do mando em *O Mulo*, de Darcy Ribeiro. *Literatura e Autoritarismo: sujeito, memória, história*, n. 10, jul.-dez. 2007 [online]. Disponível em: <[http://w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/num10/art\\_05.php](http://w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/num10/art_05.php)> Acesso em: 29/08/2016.

COUTINHO, Afrânio; FARIA COUTINHO Eduardo de (org.). *A LITERATURA NO BRASIL: Era modernista*. 3. ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 1986.

MARQUES, Paulo Sérgio. *Caos e cosmo na floresta: o outro e o mal na Amazônia de Darcy Ribeiro*. 2011. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, São Paulo, 2011.

MATTOS, André Luís Lopes Borges. *Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000410568>> Acesso em: 02/09/2016.

MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira: Modernismo*. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

PEREIRA, Maurício Alves de Souza. Reflexões derridiana e foucaultianas no romance de Darcy Ribeiro. *Seminário de Iniciação Científica*, Eventos do IFNMG, Montes Claros, 2016. Disponível em: <<https://www.ifnmg.edu.br/arquivos/2016/proppi/sic/resumos/759ea170-c8bb-43ef-9fea-c29776a9e58e.pdf>> Acesso em: 26/07/2016.

PINHEIRO, Lucas Miranda. “El ingenioso caballero” *Darcy Ribeiro: a trajetória de um “intelectual andante”* na cultura política utópica do Brasil e da América Latina. 2012. Tese (Doutorado em História e Cultura Política) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP), Franca, São Paulo, 2012. Disponível em: <[http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103091/pinheiro\\_lm\\_dr\\_fran.pdf?sequence=1](http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103091/pinheiro_lm_dr_fran.pdf?sequence=1)> Acesso em 22/07/2016.

SOUZA, Elise Aparecida de Oliveira. *Transculturização em Maíra, de Darcy Ribeiro*. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Montes Claros, 2013. Disponível em: <[http://www.cch.unimontes.br/ppgl/admin/arquivos\\_upload/banco\\_dissertacoes/79.pdf](http://www.cch.unimontes.br/ppgl/admin/arquivos_upload/banco_dissertacoes/79.pdf)> Acesso em: 02/08/2016.

WILLIAMS, Raymond Leslie. *The Columbia Guide to the Latin American Novel Since 1945*. New York: Columbia University Press, 2007.

ZORNETTA, Katia. *Darcy Ribeiro in Italia: analisi descrittive dei romanzi Maíra e Utopia selvaggia*. 2015. Tese (Doutorado em Estudos de Tradução) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/158401>> Acesso em: 29/08/2016.

### **Bibliografia geral**

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRANDÃO, Luís Alberto. *Grafias da identidade: literatura contemporânea e imaginário nacional*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2005.

CALDEIRA, Claudia Passos. *Revisitando o ethos indígena e a Nação no caminho da construção das identidades*. 2006. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2006.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. *Dados* [online]. Rio de Janeiro, 1997, v. 40, n. 2. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003)> Acesso em: 21/12/2016.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 12. ed. v. 2. São Paulo: Globo, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 103-133.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

GALVÃO, André Luís Machado. *O coronelismo nas narrativas de Wilson Lins: espaços de poder*. 2010. Dissertação (Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, 2010. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp155949.pdf>> Acesso em: 15/12/2016..

GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzen. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_; PIERSON, Christopher. *Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade*. Trad. Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

GÓIS, Pedro Manuel Rodrigues da Silva Madeira e. *A construção secular de uma identidade étnica transnacional: a cabo-verdianidade*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia da Cultura, do Conhecimento e da Comunicação) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/17848/1/tese%20vers%C3%A3o%20final.pdf>> Acesso em: 17/06/2016.

KLINGER, Diana Irene. *Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea*. 2006. Tese (Doutorado em Literatura

Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<http://www.poscritica.uneb.br/wp-content/uploads/2014/08/DIANA-KLINGER-ESCRITAS-DE-SI.pdf>> Acesso em: 11/07/2016.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

NASCIMENTO, Naira de Almeida. *A Retirada da Laguna: imagens sobrepostas do Brasil oitocentista*. 2002. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002. Disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24539/D%20-%20NASCIMENTO;jsessionid=43B9D4F4A4866C10B55C17D0C4620AD8?sequence=1>> Acesso em: 09/07/2016.

OLIVEIRA, Luiz Cláudio Vieira de. Nação e identidade em Guimarães Rosa. In: TOLENTINO, Magda Velloso Fernandes de (Org.). *Nação e identidade: ensaios em literatura e crítica cultural*. São João del-Rei: UFSJ, 2007. p. 7-36.

PANG, Eul-Soo. *Coronelismo e Oligarquias 1889-1934: A Bahia na Primeira República Brasileira*. Trad. Vera Teixeira Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

PEREIRA, Helder Rodrigues. A crise da identidade na cultura pós-moderna. *Mental, Barbacena*, v. 2, n. 2, p. 89-100, jun. 2004. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272004000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272004000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 18 jul. 2016.

POLLETO, Juarez. *História, memória e ficção em obras de Carlos Heitor Cony*. 2001. Dissertação (Mestrados em Estudos Literários) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24441/D%20-%20POLETO,%20JUAREZ.pdf?sequence=1>> Acesso em: 11/07/2016.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. Identidade narrativa e envelhecimento. In: PORTOCARRERO, Maria Luisa; BEATO, José. *Ricoeur em Coimbra: Receção filosófica da sua obra*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2016. p. 215-233.

RESENDE, Beatriz. “Metropolis d’America”. In: *L’Unità*, mar., 1997. Disponível em: <[http://archivistorico.unita.it/cgi-bin/highlightPdf.cgi?t=ebook&file=/golpdf/uni\\_1997\\_03.pdf/17CUL01A.pdf&query=Ribeiro%20Darcy](http://archivistorico.unita.it/cgi-bin/highlightPdf.cgi?t=ebook&file=/golpdf/uni_1997_03.pdf/17CUL01A.pdf&query=Ribeiro%20Darcy)> Acesso em: 08/06/2015.

RIBEIRO, Adelia Miglievich. Darcy Ribeiro e o *enigma Brasil*: um exercício de descolonização epistemológica. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2, maio/ago., 2011, p. 23-49. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v26n2/v26n2a03.pdf>> Acesso em: 25/07/2016.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papirus, 1997. T. 3.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Trad. Marina Appenzellar. São Paulo: Papirus, 1995. T. 2.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1994. T. 1.

ROBIN, Régine. *Le roman mémoriel*. Montréal: Le Préambule, 1989.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 73-102.

TAUNAY, Visconde de. *A Retirada da Laguna*. Trad. Sergio Medeiros. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TEIXEIRA, Níncia Cecília Ribas Borges. *Escrita de mulheres e a (des)construção do cânone literário na pós-modernidade: cenas paranaenses*. Guarapuava: Unicentro, 2008.

TREM. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2.760.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença : uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 7-72.