

Mitos Utópicos: da idade de ouro à “terra sem males”

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy*

Queremos dizer que o homem, mesmo que escapasse a todo o resto, é irredutivelmente prisioneiro de suas intuições arquetípicas, criadas no momento em que tomou consciência de sua situação no Cosmo. A nostalgia do Paraíso se deixa entrever nos atos mais banais do homem. (...) E a espiritualidade arcaica sobrevive, a seu modo, não como *ato*, não como possibilidade de concretização real para o homem, mas como *nostalgia* (...)
(Mircea Eliade)

Resumo

O ensaio procura discutir as relações entre mito e literatura a partir da idéia de utopia. Para tal, seleciona três textos de épocas e locais diversos a fim de examinar como esse tema, profundamente arraigado no imaginário humano, tem mobilizado o imaginário seja de indivíduos, seja de grupos sociais.

Palavras-chave: Mito. Utopia. Literatura. Imaginário. Indivíduos. Grupos sociais.

O sentido mais comum de mito é aquele aplicado a sociedades ditas “primitivas”: é uma história de autoria coletiva, “verdadeira”, ocorrida com seres divinos ou homens heróicos e num tempo indeterminado. De meados do século XVIII em diante, com o aprofundamento dos discursos científicos, o mito passa a ser visto prioritariamente como mentira, falseamento do real, fábula ou ficção. O baralhamento de limites remete às origens do pensamento grego, em que a palavra *mythos* compartilhava dois sentidos principais: palavra ou discurso e história ou narrativa. Podia-se, ainda, compreender *mythos* como a palavra da poesia e da imaginação por oposição a *logos*, esta entendida como a palavra da razão, do pensamento, da filosofia. Contudo, os limites entre esses domínios sempre foram elásticos. Na passagem da oralidade para a escrita no mundo grego, perdeu-se a encantação da palavra falada em nome da objetividade do discurso lógico, procedimento este relacionado ao percurso do mito:

Tudo o que dava à palavra falada seu poder de impacto, sua eficácia sobre outrem, se acha dali em diante rebaixado à classe

* Professora na UFRGS. Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
E-mail: atettamanzy@terra.com.br

do *mythos*, do fabuloso, do maravilhoso, como se o discurso só pudesse ganhar na ordem do verdadeiro e do inteligível perdendo ao mesmo tempo na ordem do agradável, do emocionante e do dramático. (VERNANT, 1992, p.175).

Nos termos de Junito Brandão, essa perda de objetividade vem a constituir, ao contrário, o enriquecimento da capacidade explicativa do mito, pois (1986, p.36), “na medida em que pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real, o mito não pode ser lógico: ao revés, é ilógico e irracional”. Se os mitos remetem às origens dos tempos e dos povos, não é menos verdade que podem ser incorporados a sistemas religiosos ou, no caso que nos interessa particularmente, concretizar-se poeticamente, seja na oralidade, seja na escrita.

Um mito, produto anônimo e coletivamente aceito, tem, em determinado momento, uma materialização literária. Esse texto faz parte da história do mito *mas não é o mito*. É, apenas, a forma que ele reveste num momento dado. É, assim, possível que o mesmo mito sofra, ao longo de sua existência, transformações e atualizações que podem até alterar o seu sentido inicial. (JABOUILLE, 1993, p.24, os grifos são do autor).

Nesse caso, o mito pode ser atualizado tanto na recorrência de temas, personagens, estruturas e enredos como, por ser possuidor de “recurso estético inesgotável”, na linguagem simbólica que “permite dizer as coisas que são mais difíceis de exprimir. Ou dizê-las de outro modo” (JABOUILLE, 1993, p.44). Destacamos mais uma proposta semelhante no sentido de aproximar as perspectivas mítica e literária: “a ‘saída do tempo’ produzida pela leitura – particularmente pela leitura dos romances – é o que mais aproxima a função da literatura da das mitologias” (ELIADE, 1986, p.164). No entanto, se há confluências nas esferas do mito e da literatura, o sentido dos mitos tradicionais no modernismo modifica-se acentuadamente: “a linguagem do mitologismo do século XX, entretanto, está longe de coincidir com a linguagem dos mitos antigos, pois não se pode colocar sinal de igualdade entre a inseparabilidade do indivíduo face à comunidade e a sua degradação na sociedade industrial moderna, o nivelamento, a alienação, etc.” (MIELIETINSKI, 1987, p.441).

Na defesa dos mitos, Karen Armstrong (2005) entende que sem mito o que resta é a irracionalidade, a insensatez destrutiva dos que não possuem rituais para enfrentar a perspectiva de extinção e vazão. Somente a arte seria capaz de desafiar o *logos* autoritário da modernidade e, por isso, sugere que “um romance, como um mito ou uma grande obra de arte, pode servir como iniciação e nos ajudar a realizar o penoso rito de passagem de uma fase da vida, de um estado de espírito para outro” (ARMSTRONG, 2005, p.124).

No entanto, há que considerar a propalada ausência ou rarefação de mitos na contemporaneidade. Para Roger Bastide (2006, p.92), apesar do cansaço e dos gestos automáticos dos homens modernos, eles seguem sendo

uma “máquina de fabricar deuses”: “a nossa disposição de espírito é tão orientada para o sagrado, tão mística por natureza, que criamos mitos a partir de tudo”. Trata-se, por assim dizer, de uma realocação do sagrado, que muda de lugar e intensidade e, não obstante, segue com seu valor especulativo e explicativo. A proposta deste trabalho concentra-se, nesse sentido, em pontuar ocorrências do que chamamos de “mitos utópicos”, ou seja, daqueles que tratam do primitivo desejo humano de atingir um lugar em que a morte e o mal sejam abolidos ou anulados. Muitas religiões e culturas dedicaram-se a formular enredos que estabelecem esses lugares privilegiados, acima ou para além da história profana. Para os gregos, tomou a forma da Idade de Ouro, lugar de harmonia e abundância. Para os cristãos, assumiu a idéia do Jardim do Paraíso, inocência perdida pela queda de Adão e Eva. Para os viajantes renascentistas, materializou-se nas Ilhas Afortunadas, ou nos El-dorados, paradeiros finais de suas travessias.

Os sentidos deslocam-se, como bem sabemos nessa era de incerteza e volatilidade. Misturam-se as referências, mas, essencialmente, grupos humanos de todas as regiões do globo seguem manifestando, de uma maneira ou de outra, aspirações de encontrar aquilo que paradoxalmente permanece sem lugar, *u-topos*. No intuito de exemplificar algumas dessas aparições, escolhemos textos absolutamente singulares e, talvez, pouco canônicos se considerada a tradição literária ocidental. São eles a epopéia de Gilgamesh, o folheto de cordel *Viagem ao país de São Saruê* e a narrativa sobre a “Terra sem Males” dos índios guarani. O primeiro explicita o embate do indivíduo frente à descoberta de sua própria humanidade; o segundo estabelece um desejo específico de classes sociais menos afortunadas do ponto de vista material; o terceiro expressa o fim a que se destina o povo guarani: exilado do paraíso que conhecera no passado, permanece em busca do retorno de sua condição divina.

A estória de Gilgamesh, cuja transmissão oral antecede o aparecimento da escrita, talvez seja o mais antigo texto literário da humanidade. O herói, rei de Uruk (antiga Suméria, região que hoje corresponde ao Iraque), viveu entre 2700 e 2500 a.C., sendo que a primeira versão escrita da epopéia data de, aproximadamente, quinhentos anos depois. A marca desse filho de deuses é a imperfeição. Por vezes é cruel, sendo amado e temido pelos seus súditos; sua sexualidade precisa definir-se, dado o primitivismo de seus impulsos. Sendo assim, tem um longo percurso iniciático a cumprir. Seu poder é ameaçado, tem que lutar contra as misteriosas forças da natureza. Sua curiosidade o faz padecer de um mal profundo: quando descobre que a morte é inevitável, decide vencê-la.

No entanto, nessa viagem em busca da imortalidade, passa a conhecer a si mesmo. Tem revelações a partir de sonhos, como se o próprio inconsciente lhe antecipasse o futuro. Vence todas as provas, até chegar ao único homem, o Longínquo, que ganhou dos deuses a vida eterna. Este lhe conta um segredo: foi o único sobrevivente de um dilúvio, com o qual os deuses puniram os homens. No entanto, os próprios deuses arrependem-

se da violência contra suas criaturas, o que os mostra contraditórios e imperfeitos - como os humanos: "Os grandes deuses do Céu e do Inferno choraram, cobriram as suas bocas" (ANÔNIMO, 1992, p.82). Gilgamesh, se conseguisse resistir ao sono por sete dias, também atingiria a vida eterna, mas é vencido pelo sono. O sábio dá mais uma oportunidade a Gilgamesh ao revelar onde estava a planta que garante a eterna juventude. Nosso herói a arranca do fundo das águas, porém uma serpente a furta. Frustrado, o herói volta a Uruk e grava numa pedra sua história. Aprende, finalmente, que não lhe cabia a eternidade, mas sim conhecer a si mesmo, descobrir a dor e o medo e ter, assim, uma história a contar. Partilha com o homem moderno a sensação da dúvida, da ambigüidade. Seu heroísmo é construído sobremaneira pelos embates que trava com sua interioridade. Defronta-se com a fatalidade de ser humano e precário: "Ó Gilgamesh, era este o sentido do teu sonho. Foi-te dada a realeza, tal era o teu destino, a vida eterna não era teu destino. Por causa disto, não te entristeça teu coração, que se não aperte ou aflija; ele concedeu o poder de ligares e desligares, de seres a treva e a luz da humanidade" (ANÔNIMO, 1992, p.91).

Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, o legendário rei sobrevive na palavra das lendas e histórias a seu respeito, o que é facilmente comprovado nas suas releituras em textos posteriores, como na própria Bíblia no episódio da Arca de Noé, ou nas inúmeras versões acerca da fonte da juventude ou dos elixires da imortalidade. Nesse caso, seu papel, simultaneamente heróico e humano em sua angústia, assemelha-se àquele que Calvino definiu para o Odisseu:

Portanto, constitui a *novidade* da Odisséia ter colocado um herói épico como Ulisses às voltas "com bruxas e gigantes, com monstros e devoradores de homens", isto é, em situações de um tipo de saga mais *arcaico*, cujas raízes devem ser buscadas "no mundo da antiga fábula e até de primitivas concepções mágicas e xamanísticas".

É aqui que o autor da Odisséia manifesta, segundo Heubeck, sua verdadeira modernidade, aquela que o torna próximo e atual: se tradicionalmente o herói épico era um paradigma de virtudes aristocráticas e militares, Ulisses é tudo isso e ainda mais, é o homem que suporta as experiências mais duras, as fadigas, a dor e a solidão. "Certamente ele arrasta seu público a um mítico mundo de sonho, mas esse mundo de sonho se torna simultaneamente a imagem especular do mundo em que vivemos, no qual dominam necessidades e angústia, terror e dores, e no qual o homem se acha imerso sem escapatória". (CALVINO, 1993, p.23-24)

Embora uma fábula antiga, a epopéia de Gilgamesh, a concordar com a leitura de Calvino sobre Ulisses, prenuncia a consciência moderna acerca da solidão do indivíduo – e, no entanto, sugere a necessidade de se sair em busca da utopia particular.

De outra parte, na literatura de cordel brasileira, o apelo ao maravilhoso é mais do que notório e costuma ser acompanhado de uma

visão religiosa da vida. Há que considerar ainda que os folhetos chegaram ao Brasil a partir dos marinheiros portugueses, afeitos ao imaginário utópico do renascimento, perspectiva que permaneceu na tradição oral. O folheto escolhido, *Viagem ao país de São Saruê*, de Manoel Camilo dos Santos, teria nascido de uma frase popular: “Só em São Saruê, onde feijão brota sem chovê”. Apesar dos traços regionais, a frase exemplifica de modo contundente uma reação que foi típica de camadas populares que, nos séculos XIV a XVI, para fugir das doenças e dificuldades, celebraram a dinâmica do Carnaval, “a imagem de um mundo às avessas que representa a utopia sempre recorrente das camadas subalternas quando a fantasia, não se podendo traduzir em revolução, constrói universos onde a felicidade e o bem-estar não terão fim” (PRANDI, 1997, p.219).

Doutor mestre pensamento
me disse um dia: — Você
Camilo vá visitar
o país São Saruê
pois é o lugar melhor
que neste mundo se vê.

Eu que desde pequenino
sempre ouvia falar
nesse tal São Saruê
destinei-me a viajar
com ordem do pensamento
fui conhecer o lugar.

[...]

Mais adiante uma cidade
como nunca vi igual
toda coberta de ouro
e forrada de cristal
ali não existe pobre
é tudo rico em geral.

Uma barra d’ouro puro
servindo de placa, eu vi
com as letras de brilhantes
chegando mais perto eu li
dizendo: São Saruê
é este lugar aqui.

Quando avistei o povo
fiquei de tudo abismado
uma gente alegre e forte
sadio e civilizado
bom, tratável e benfazejo
por todos fui abraçado.

O povo em “São Saruê”
tudo tem felicidade
passa bem, anda decente
não há contrariedade
não precisa trabalhar
e tem dinheiro à vontade.

[...]

(ABREU, 2005, p.120; p.122)

O cenário acima descrito é familiar aos variados textos que exploraram as utopias humanas de encontrar um Paraíso Terrestre, a Cocanha imaginária de permanência e fartura. As referências a ouro, cristal, dinheiro e ausência de trabalho são comuns a textos desta matriz. Se há signos universais da riqueza, outros elementos traduzem uma visão expressamente nordestina sobre o que é a fartura – das árvores brotam a mandioca, a pamonha, a pipoca, ou as pedras são de queijo e rapadura e o café já está coado nos poços.

No entanto, cabe considerar para nossa abordagem algumas diferenças entre os cordéis portugueses e os folhetos brasileiros que vão para além da forma ou de hábitos alimentares. Há que salientar, por exemplo, que nos últimos

[...] não há ninguém muito pobre no papel de malfeitor. Já nos cordéis lusitanos não há qualquer relação entre riqueza e má-conduta, pois o embate entre bem e mal ocorre no interior de uma mesma classe. Nos folhetos, ao contrário, muitas vezes ricos proprietários opõem-se a jovens valentes, honestos e pobres. Associa-se maldade e riqueza, integridade e pobreza (ABREU, 1999, p.123).

Não passa despercebida a preocupação com o fato de que em São Saruê não existem pobres, todos são ricos e sadios, e o lugar é civilizado. É como se o desejo maior fosse o de abolir o conflito de classes. A concordarmos com a análise de Abreu, na literatura de cordel nacional opera-se uma vingança simbólica contra uma ordem opressora que parece irrevogável no Brasil, a não ser por figuras de exceção. De um lado, fanáticos e cangaceiros surgem como frutos inconformados da organização social injusta: “no latifúndio reside a causa dos surtos de messianismo e de cangaço como formas mais ou menos conscientes de revolta (VASSALO, 1993, p.63); de outro, são muito comuns os anti-heróis como Pedro Malasartes ou João Grilo, que vivem de expedientes para evitar o mal maior: o trabalho. No entanto,

Se se podem reverter as relações de força no âmbito da comunidade, não se pode colocar em discussão o sistema de regras sobre as quais elas se fundam, sob pena de exclusão. É uma ambigüidade que o anti-herói tem continuamente diante de si e que nem mesmo as suas diabruras conseguem desfazer de uma vez para sempre. (PELOSO, 1996, p.157)

Assim, é como se restasse às camadas mais baixas da sociedade apenas expressar um difuso sentido de revolta com esses personagens, sem, contudo, lograr a transformação social. Não é sem razão que, no final do folheto em questão, o poeta, ao invés de permanecer no tal país encantado, retorna da bonança e negocia com o leitor compartilhar do segredo:

Vou terminar avisando
a qualquer um amiguinho
que quiser ir para lá
posso ensinar o caminho,
porém só ensino a quem
me comprar um folhetinho.
(ABREU, 2005, p.126)

O terceiro exemplo deste estudo está vinculado ao fato de que, para os Guarani, a existência neste mundo justifica-se pela busca da “Terra sem Males”, que perderam porque se corromperam. Esperam voltar a encontrar-se com a divindade, de cuja natureza um dia seus antepassados partilharam. Como explica Pierre Clastres a partir dos cantos e narrativas deste povo indígena (1990, p.10),

E tão potente era seu zelo em proteger de toda conspiração seu universo religioso, fonte e fim de sua força de viver, que até em data recente o mundo branco permanecia na total ignorância desse mundo dito selvagem, desse pensamento que não se sabe o que o torna mais admirável, se sua profundidade propriamente metafísica ou a suntuosa beleza da linguagem que o exprime.

Diferente dos casos anteriormente analisados, em que a perspectiva utópica intervém como escape do imaginário individual ou como representação dos anseios de uma classe social, os relatos guaranis estão inseridos numa perspectiva eminentemente religiosa, ou seja, a palavra do mito fundamenta a existência coletiva desse povo. Por essa razão, só representantes escolhidos podem ser portadores da mensagem e, mais importante, a linguagem que a expressa deve ser bela: “os sábios são os senhores exclusivos das Belas Palavras, detentores respeitados do *arandu porã*, o belo saber” (CLASTRES, 1990, p.15). Nesse ponto tangenciamos a questão inicialmente proposta, sobre a separação do discurso racional do discurso mítico no mundo antigo. O poeta passava a ser uma ameaça posto que usava dos sentidos para seduzir, sua linguagem bela, inspirada pelas musas, obstruía o entendimento objetivo. Para os guarani, ao contrário, por ser história verdadeira, o mito é simultaneamente potente e belo, e só através da palavra será possível erguer-se da podridão e reencontrar “a terra indestrutível”, como aparece no hino (colhido por Clastres) que um sábio guarani entoou:

E se, quanto a mim, minha natureza se livra da costumeira
imperfeição,
Se o sangue se livra de sua costumeira imperfeição de
antigamente:
Então, seguramente, isso não provém de todas as coisas más,
Mas de que meu sangue de natureza imperfeita
Se sacodem e jogam para longe de si
Sua imperfeição.

É por isso que você pronunciará em abundância as palavras,
As palavras de alma excelente,
Para aquele cuja face não é dividida por nenhum sinal.
Você pronunciará em abundância as palavras,
Oh! Você, Karai Ru Ete, e você, Karai Chy Ete,
Para todos os destinados à terra indestrutível,
À terra eterna que nenhuma pequenez altera,
Você, Vós! (CLASTRES, 1990, p.143)

Nesse caso, está contemplada a perspectiva mais contemporânea, que prevê a possibilidade da irracionalidade e do simbólico para dar conta da complexidade do real. Os três exemplificam, cada qual à sua maneira, a nostalgia da utopia – por definição sem lugar - em que seus destinos se cumpram, seja no nível do indivíduo, seja na esfera da sociedade de classes, seja no âmbito de um povo inteiro. O discurso do mito vem a ser a forma com que se pode representar aquilo que, não fosse a linguagem poética, não encontraria lugar.

Recebido em outubro de 2007.

Aprovado em outubro de 2007

Title: *Utopian Myths: from the Golden Age to Terra sem Males*

Abstract

This essay aims at discussing the relation between myth and literature based on the idea of utopia. Three texts from different times were selected in order to examine how this theme, deeply rooted in the human imaginary, has mobilized the imaginary of either individuals or imaginary.

Keywords: Myth. Utopia. Literature. Imaginary. Individuals. Imaginary

Referências

ABREU, Márcia (org.) *Antologia de folhetos de cordel: amor, história e luta*. São Paulo: Moderna, 2005.

_____. *História de cordéis e folhetos*. Campinas: Mercado das Letras: ALB, 1999.

ANÔNIMO. *Gilgamesh, rei de Uruk*. São Paulo: Ars Poética, 1992.

ARMSTRONG, Karen. A grande transformação ocidental (c.1500 a 2000). In: _____. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BASTIDE, Roger. O homem, essa máquina de fabricar deuses. In: _____. *O sagrado selvagem e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mito, rito e religião. In: _____. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CALVINO, Ítalo. As Odisséias na *Odisséia*. In: _____. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papyrus, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

JABOUILLE, Victor. Mito e Literatura: algumas considerações acerca da permanência da mitologia clássica na literatura ocidental. In: ____ et. alii. Mem Martins: Inquérito, 1993.

MIELIETINSKI, E.M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

PELOSO, Silvano. O ciclo do anti-herói: antimodelos na cultura popular. In: _____. *O canto e a memória: história e utopia no imaginário popular brasileiro*. São Paulo: Ática, 1996.

PRANDI, Carlo. Popular. In: ROMANO, Ruggiero (dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1997.

VASSALO, Lígia. Vassallo, L. M. P. *O Sertão Medieval: origens européias do teatro de Ariano Suassuna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

VERNANT, Jean Paul. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.