

A METÁFORA DA IDENTIDADE PERDIDA EM *OS SELVAGENS*

THE METAPHOR OF THE LOST IDENTITY IN “OS SELVAGENS”

Carlos Antônio Magalhães Guedelha¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar uma leitura do romance *Os Selvagens*, de Francisco Gomes de Amorim, que retrata a catequização da tribo mundurucu, na Amazônia. Reflete-se, neste artigo, sobre o etnocídio e o genocídio cometidos contra os povos da Amazônia pelos colonizadores, a partir dos conceitos identidade e alteridade. Mostra-se, com base nas imagens do romance de Amorim, como a perda das raízes – motivada principalmente pela imposição da religião europeia – significou para aquele povo a rota em direção ao extermínio.

PALAVRAS-CHAVE: identidade, alteridade, Amazônia.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present a reading of the novel *Os Selvagens*, by Francisco Gomes de Amorim, who portrays the tribe Mundurucu catechesis, in the Amazônia. It is reflected in this article about ethnic cleansing and genocide committed against the people of the Amazônia by the settlers, from the concepts of identity and otherness. It is shown, based on images from the novel by Amorim, as the loss of roots - motivated mainly by the imposition of religion in Europe - meant for those people the route toward extermination.

KEYWORDS: identity, otherness, Amazônia.

¹Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina; Mestre em Letras pela Universidade Federal do Amazonas; professor de Teoria Literária na Universidade Federal do Amazonas.

A pequena sineta, primitivamente pendurada num ramo de árvore, defronte da porta da igreja, viu atrozmente invertido o seu pacífico e religioso destino, porque servia agora para um guerreiro a levar na mão e tangê-la com fúria, ao som do boré, nas ocasiões de investida contra os inimigos!" (AMORIM, 2004, p. 99)

A matriz latina da palavra "identidade" é o radical *idem*, que tem o sentido de "o próprio". E o que é próprio diferencia-se do "outro", cuja matriz latina é *alter*, de onde nasceu a palavra "alteridade" para o português.

Identidade e alteridade, portanto, são duas faces de uma mesma realidade. Ambas se complementam e se interpenetram. Eu só sei que eu sou eu porque existe o outro que eu não sou. Compreendida a questão por esse ângulo, pensar em identidade de uma pessoa ou de um grupo significa pensar na existência de outras pessoas ou outros grupos diferentes, representantes de culturas diferentes, que carregam consigo também as suas marcas indeléveis de identidade. O direito à identidade de um indivíduo ou grupo, portanto, demanda o respeito ao direito à alteridade do outro, ou seja, o direito que o outro tem de ser o que é.

A identidade nos faz diferentes dos outros, pois contém as "marcas" que nos caracterizam como pessoa ou como grupo. Cada indivíduo nasce, cresce, e se faz gente como integrante de determinados grupos, em relação aos quais desenvolve um íntimo sentimento de pertencimento. Hall (1999, p. 50) comenta que "uma cultura nacional é um discurso - um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações, quanto a concepção que temos de nós mesmos". Essa identidade cultural vai sendo construída em grupo, ao longo da existência, à medida que os indivíduos vão incorporando valores, crenças, padrões de comportamento, imaginário e visão de mundo.

Tecemos estas considerações a propósito do romance *Os Selvagens*, de Francisco Gomes de Amorim. Ali está representada metafórica e metonimicamente a sorte dos povos indígenas da Amazônia, a quem, segundo Souza (1977) foi negado o direito à alteridade no processo de colonização. Aliás, em toda empresa colonial - e na Amazônia não foi diferente - o que pautou a ação colonialista foi o etnocentrismo, cujo produto final foi o etnocídio. A colonização europeia na Amazônia fez-se com o apoio da religião, uma das armas mais eficientes como um recurso avançado de chancela e difusão do discurso do colonizador, sendo em muitos momentos mais eficiente que as armas de fogo. A catequese católica promoveu a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de vários povos da região, fazendo silenciar o diferente, sufocando-o e sepultando-o, por ser interpretado como fruto da barbárie.

A ação catequética é levada a efeito, em *Os selvagens*, pelo padre Félix, homem de 55 a 60 anos de idade que fora encarregado de algumas missões nas proximidades de Santarém, às margens do rio Tapajós. Certa feita, seguindo em direção a uma determinada aldeia, esse missionário perdeu-se na mata e passou quase uma semana andando em círculo, quando encontrou um grupo de índios mundurucus acompanhados do cacique Pangip-hu. Os índios, que "talvez tivessem ainda gratas recordações do sabor da carne dos infelizes padres" (AMORIM, 2004, p. 39), ficaram alegres com o achado, porque vislumbravam naquela criatura um bom petisco.

Amarrado a uma árvore, o padre viu desenrolar-se diante de si um ritual de devoração, diante do qual se manteve impassível, pois sempre soubera que "ser comido" era uma real possibilidade na sua vida desde o momento em que se encarregou

das missões amazônicas. Naquela situação, a única coisa que lhe restou foi rezar em silêncio pela conversão daqueles que intentavam sacrificá-lo. Utilizando a técnica do monólogo, o narrador passa a palavra ao sacerdote: “Preparam a minha morte?... Seja feita a vontade de Deus!... e bem-vinda a hora do martírio, se assim conseguir que a minha alma regenerada entre no seio do Eterno! Senhor! Senhor! Perdoa-me e perdoa também a estes infelizes, mais dignos do que eu da tua misericórdia, porque não sabem o que fazem!” (AMORIM, 2004, p.41)

Surge aí a antítese estrutural da obra: de um lado o homem santo, abnegado, representante da divindade e da civilização; do outro, um bando homens brutos, ignorantes e selvagens, representantes da barbárie.

A atitude de despreendimento e inclinação ao perdão por parte do padre eleva-o ao nível do mentor do cristianismo, Jesus Cristo, já que o diálogo do texto de Amorim com o texto bíblico do martírio do Messias é evidente. Ou seja, a morte vale a pena se contribuir para a salvação de pecadores, especialmente os seus algozes. Só que, diferentemente do relato bíblico da morte de Cristo, o padre Félix não morre: o chefe mundurucu, vendo-o beijar um crucifixo metálico que trazia ao pescoço, sentiu-se atraído pela curiosidade e, ao perceber a imagem de Cristo, perguntou o que era aquilo. Em razão do desconhecimento da língua do nativo, o padre não entendeu a pergunta, “mas movido sem dúvida por inspiração divina, tirou rapidamente o cordão com que suspendia a imagem e deitou-o ao pescoço do gentio, pedindo intimamente a Deus que convertesse à fé aquela alma”. (AMORIM, 2004, p.42) e rezava “com tal fervor e convicção, que o seu rosto parecia resplandecer, iluminado por clarões nunca vistos na terra depois de mil e oitocentos anos.” (AMORIM, 2004, p.42). Novamente o padre é alçado ao nível do Messias, pois o narrador retoma a passagem do Novo Testamento em que Cristo, após seus momentos de súplica e agonia no Monte das Oliveiras, saía dali com o rosto resplandecente. Fato que só voltaria a se repetir, desde aquele dia, agora, na experiência do padre Félix.

O que aconteceu, conseqüentemente, foi que o cacique e todos os seus irmãos converteram-se milagrosamente ao catolicismo só de ver e tocar a imagem de Cristo no crucifixo. Segundo o narrador católico, “era o desabrochar da flor celeste, o embrião da graça, a primeira luz da nova aurora, nuncia da esperança, que raiara milagrosamente nas trevas daquelas almas.” (AMORIM, 2004, p.42)

A partir daí, os mesmos mundurucus que antes viam naquele senhor idoso apenas uma guloseima, agora viam nele a imagem da divindade. E esses mesmos índios retratados antes como bárbaros e sanguinolentos são descritos agora como iluminados pela luz divina. Este prece ser um mote repisado na literatura colonial, especialmente da Amazônia: os indígenas que oferecem obstáculos à ação do colonizador costumam ser descritos como desumanos, desleais, traiçoeiros, preguiçosos e sedentos de sangue, ao passo que aqueles nativos que por algum motivo se aliam a esses colonizadores são retratados como ordeiros, bondosos, pacíficos e trabalhadores. É o que acontece, por exemplo no poema épico *Muhuraida* (escrito pelo militar português Henrique João Wilkens, em 1785) e em *Simá, romance histórico do alto Amazonas* (da pena de Lourenço da Silva Araújo e Amazonas), só para citar dois exemplos bem eloquentes.

Voltando à miraculosa conversão dos índios em *Os Selvagens*: o ódio deles foi substituído por demonstrações desmedidas de simpatia para com o padre. Introduziram-no na aldeia e, sob sua abnegada instrução, foram criando amor pelas rezas e pelas coisas da religião. Ao chegar à aldeia, Pangip-hu (o cacique) pediu para ser batizado,

juntamente com os seus irmãos. A princípio a tribo desaprovou a ideia, porque tinham na lembrança a história dos antepassados, que se batizaram, aceitaram descer para os aldeamentos do baixo Tapajós, e trocaram a vida livre da floresta por uma vida de rezas e trabalho escravo nas povoações fundadas para os índios mansos. Mas logo as cismas se dissiparam ante as ponderações do cacique, entusiasmado com o evangelho.

A índia Flor de Cajueiro, que se preparava para ser mulher do cacique, foi levada pelo padre para a missão mais próxima. A intenção era instruí-la nos ensinamentos da religião e devolvê-la “melhorada” dentro de pouco tempo, de forma que pudesse atuar como catequista do seu próprio povo. Depois de aproximadamente dois anos, Flor de Cajueiro, cujo nome fora mudado para Maria (a mudança de nome aponta para a perda da identidade), retornou preparada para catequizar seus irmãos e traduzir os sermões do padre. Ao final de um desses sermões, o ambiente era de muito choro e comoção. A nação inteira se converteu com um único sermão!

Imediatamente foi providenciada a construção e uma igreja na aldeia, para que os “neófitos sociais” pudessem adorar ao Deus do céu de forma decente:

Nesse mesmo dia se começou, à sombra das palmeiras do terreiro, um grande barracão, destinado para futura igreja da povoação cristã. Todo o povo trabalhava com ardor igual ao do missionário. Grandes e pequenos, homens e mulheres, mais impressionados talvez pela novidade do que por verdadeiro zelo religioso, andavam à porfia a ver quem havia de fazer mais e melhor! (AMORIM, 2004, p. 66)

Erguido o rudimentar edifício, com muito labor, o trabalho seguinte foi incrementar o seu interior. Preparou-se o altar, confeccionaram-se os adornos, organizaram-se as imagens. Uma sineta foi dependurada num galho de árvore à entrada do templo. Serviria para anunciar os ofícios religiosos e convocar o povo às rezas.

E o narrador aproveita o ensejo para informar que “os costumes melhoravam-se diariamente; diminuía a ferocidade nos homens; nascia o pudor e a virtude nas mulheres”. (AMORIM, 2004, p. 67) Para que fosse realizada a primeira missa, foram providenciadas roupas para os índios. Entre todos havia ardor religioso. Era a “nascente civilização” da tribo. “Sorria aos pobres índios, meses antes ainda tão bárbaros e ignorantes, um futuro de paz e alegria, tendo certa no fim da vida a salvação das almas” (AMORIM, 2004, p. 68), explica o narrador intruso.

Em suas falas, quando se dirige aos irmãos, Maria externa o discurso do colonizador: “Eu já não me não chamo Flor de Cajueiro; fui batizada com o nome de Maria. Aprendi a falar as línguas dos brancos e dos índios mansos; sei quem é o Deus verdadeiro, e venho explicar ao chefe os mistérios desse grande Tupã, que traz ao pescoço.” (AMORIM, 2004, p. 62) Assim vai renegando a sua cultura e a sabedoria dos seus antepassados: “o padre é mais sábio do que os pajés”, (AMORIM, 2004, p. 62) diz ela aos mundurucus.

Mais uma vez equiparado a Cristo, pelo método empregado em seus ensinamentos, “o missionário servia-se de imagens e alegorias conhecidas dos índios; fazia comparações com aves, plantas, flores, com tudo quanto lhe parecia próprio para fixar bem na memória daquele povo, simples e infantil, a grandiosa poesia do cristianismo”. (AMORIM, 2004, p. 65) Nesse sentido, a “pedagogia” posta em prática pelo padre era a mesma de Cristo quando, por exemplo, pregou o “sermão do monte”, valendo-se da

natureza próxima dos ouvintes para alegoricamente introduzir os ensinamentos do evangelho.

Mas padre Félix lamentava constantemente a falta de mais padres para otimizar a catequese. Via que naquela “sementeira de almas” não faltavam “almas a encaminhar para o céu”. No entanto, constatava que “a falta de padres é uma calamidade para este país!...” “Só quatro missionários num rio tamanho!...” E aquelas “crianças da civilização” necessitando de assistência. Chega a questionar os seus superiores lá da Europa: governadores, bispos, e cortes, pouco preocupados em gastar

alguns minutos de atenção com um pobre padre, atirado por aparato social para o seio das florestas virgens. Importa-lhes tanto que ele catequize os selvagens como que seja comida por eles! Deus me perdoe esta má língua, provocada pelo desespero de ver tantas almas, que eu tinha posto no caminho da salvação, despenharem-se outra vez no abismo da ignorância! (AMORIM, 2004, p. 77)

Apesar das insistentes solicitações, não houve substituição. O narrador, ao informar isto, o faz também em tom de lamentação:

Os espíritos andavam preocupados, no Pará e na Corte, com as notícias da revolução de 1820, em Portugal. Quem podia lembrar-se, vendo abalados pela base os alicerces das velhas sociedades européias, de que havia no Brasil um rio chamado Tapajós, onde uns pobres índios necessitavam de quem os ajudasse a completar a obra da sua redenção? A sabedoria trabalhava em grande nesse momento; não podia descer a miudezas; ocupava-se do geral, e não do particular; pensava em reformar nações, e não em civilizar aldeias. O vento que andava no mundo sacudia as cabeças, e fazia cair delas opiniões que espantavam os próprios que as enunciavam. Em 1820 o precursor das novas idéias, que anos depois transformavam a colônia em país independente e a metrópole em terra de homens livres. Rei e governos, diante da gravidade das circunstâncias, tratavam da própria salvação, e não da alheia.” (AMORIM, 2004, p. 78)

O padre adoeceu e teve que ser conduzido para Santarém. A idade já não lhe permitia maiores esforços. Não havendo quem o substituísse na assistência aos índios catequizados, estes iam aos poucos se afastando dos preceitos da religião. “Os mundurucus recuavam insensivelmente para os tempos da sua ignorância bárbara”, (AMORIM, 2004, p. 100) no dizer do narrador. E ao padre, que não podia mais intervir para alterar a ordem das coisas, restava apenas lamentar: “deixei-os suspensos entre o céu e a terra, entre a civilização e a barbárie! Sem padre, continuando com os seus costumes dos matos, era natural que voltassem ao que tinham mais à mão”. (AMORIM, 2004, p. 90)

Com a eclosão da revolta da cabanagem, o padre foi assassinado em Santarém, e isso contribuiu decisivamente para que os índios abandonassem de vez a prática católica. Também os movimentos em prol da independência e o estado de agitação na província inutilizaram completamente os trabalhos de catequese que ele iniciara.

Assim é que encontramos o templo em pleno abandono, quinze anos após a sua construção na tribo mundurucu. O edifício estava completamente coberto pelo

mato, o altar devorado por cupins, as imagens de barro quebradas, as gravuras estragadas pela umidade, e os utensílios do templo estavam sendo usados para outros fins. É nesse contexto que tomamos conhecimento da sineta: “a pequena sineta, primitivamente pendurada num ramo de árvore, defronte da porta da igreja, viu atrocemente invertido o seu pacífico e religioso destino, porque servia agora para um guerreiro a levar na mão e tangê-la com fúria, ao som do boré, nas ocasiões de investida contra os inimigos!” (AMORIM, 2004, p. 99) Ou seja, a sineta nascera para ser um vocativo da religião cristã, mas o uso que se fazia dela a transformou num instrumento bélico da tribo.

O próprio edifício que anteriormente abrigava a igreja e os rituais católicos passara a ser utilizado como sala de reunião do conselho da tribo, por ser mais espaçoso que o casarão anteriormente usado para esse fim. Servia agora para eles se reunirem quando tinham que deliberar sobre os negócios mais graves. Ao se referir a essa inversão de uso do templo, o narrador identifica-o com a sineta, quanto ao destino de ambos: “Nos últimos dois anos o templo profanou-se completamente, para um fim inverso do que devia ter. Seguiu a sorte da sineta!”. (AMORIM, 2004, p. 101)

Nesta leitura que fazemos da obra, julgamos oportuno tomar a “sorte da sineta” como uma metáfora da identidade perdida. Tanto a sineta quanto o templo eram elementos perdidos entre dois mundos absolutamente diferentes entre si. Dois mundos que encarnam a grande antítese que estrutura a obra, que é a antinomia cultura europeia x cultura indígena. A sineta e o templo estão “chamuscados” por marcas desses dois mundos, mas, definitivamente, não pertencem nem a um nem ao outro mundo: coexistem num espaço ambíguo, tendo sua “identidade” fragmentada.

Dito desse modo, pode parecer que estamos falando sobre seres humanos quando falamos da igreja e da sineta. E na verdade estamos, pois esses elementos são símbolos e sinalizam para além de si mesmos. Se a “sorte da sineta” é uma metáfora da identidade perdida, aquela tribo mundurucu é uma metonímia dos povos da Amazônia. É a parte simbolizando o todo. Alguns exemplos bastam para confirmar o que dizemos: Os mundurucus assimilaram a religião dos brancos, bem como os costumes destes, e essa assimilação, ao invés de trazer a prometida alegria eterna, gerou profundas crises de identidade e conflitos interiores naqueles indivíduos. Flor de Cajueiro (Maria), o cacique Pangip-hu (cujo nome foi mudado para Manuel Félix após o batismo) e os dois filhos do casal: Goataçara (mudado para Romualdo) e Porangaba (mudada para Gertrudes) compõem uma família que se fragmentou irreversivelmente. O contato com a religião europeia fez muito mal a todos eles. A duplicidade de nomes – um nome indígena e outro europeu – é um dos sintomas desse viver suspenso entre dois mundos, movendo-se ora por força da natureza e da cultura ancestral ora por imposição das normas trazidas de fora. “Deixei-os suspensos entre o céu e a terra...”, raciocina o padre. (AMORIM, 2004, p. 90)

Índice dessa crise de identidade é também o comportamento do cacique: na reunião do conselho, ele exorta os seus irmãos a adorarem o “Tupã” dos brancos,

que é bom e amigo do homem de todas as cores, porque foi Ele quem fez o Tapajós e o encheu de peixe, quem pôs caça nos nossos matos e nos deu maniba para criar a mandioca, o cedro para os ubás e o buçu para os tejupares. O Tupã do tio Félix entregou aos homens tudo isto, e não lhes pediu nada em troca!” (AMORIM, 2004, p. 102)

Mas pouco depois lamenta o fato de o padre ter ensinado seu filho e sua mulher a chorar, o que lhe causava uma angústia muito grande. Além disso, convivia com a sensação de que a religião os tornara mais dóceis, vulneráveis, pusilânimes.

E há também o ancião (representante da sabedoria e da prudência) que, embora se declare tão admirador do padre Félix e de seus ensinamentos a ponto de dar a vida por ele, discursa para os mais jovens mostrando o perigo de aceitar a orientação cristã de “perdoar aos inimigos”. E insiste no fato de que não é conveniente aos mundurucus perdoar aos que roubam a terra de seus pais, fazem seus filhos prisioneiros e os matam para comer-lhes a carne. Perdoar, segundo ele, seria desarmar-se e, conseqüentemente, virar banquete desses inimigos perdoados. Continua dizendo que

O Tupã dos brancos é bom para eles, que têm outros costumes; também é bom para os índios, mas não os conhece tanto e consente que os escravizem às vezes. Respeitemo-lo, porque sabe e pode mais do que nós; sigamos as suas leis, em tudo que não contrariem a vida livre do homem forte; mas não façamos o que ele diz, perdoadando aos inimigos”. (AMORIM, 2004, p.103)

Trata-se, como se percebe, da visão de mundo oscilante entre a doutrina cristã do perdão (e do amor aos inimigos) e a natureza guerreira do povo mundurucu. Em conclusão ao seu discurso, o velho índio diz que a felicidade no paraíso que o padre oferecia, eles a tinham antes de os brancos (dos quais o padre descendia) invadirem suas terras, expulsarem seus ancestrais e saquearem as suas riquezas.

Enfim, Não é difícil perceber, ao longo do romance, que aqueles homens e mulheres oscilavam entre dois mundos, e a perda das raízes seria o seu fim. Uma planta cujas raízes são arrancadas não subsiste por muito tempo. Sintomaticamente, quando fechamos o livro, após lermos suas últimas palavras, não nos é possível vislumbrar aquele “futuro de paz e alegria” que “sorria aos índios” (cf. AMORIM, 2004, p.68) quando se converteram. É que não existe mais um único representante daquela tribo de valorosos mundurucus para contar a história. Nem felizes, nem infelizes. Todos, sem exceção, viraram pó num incrível intervalo de 15 anos!

Movidos por uma arraigada visão etnocêntrica, portugueses e espanhóis procuraram afirmar a sua cultura desqualificando a cultura indígena. Os europeus professavam uma “religião”, ao passo que os indígenas viviam perdidos em “crendices e superstições”. Precisavam ser “melhorados” à luz do cristianismo. O etnocídio (extermínio de uma raça) seria o desdobramento lógico dessa ação colonizadora. (ROCHA, 1990)

E eis que o Francisco Amorim, conscientemente ou não, metaforizou em sua obra esse lamentável equívoco e esboçou ali uma metonímia do etnocídio promovido pela empresa colonialista europeia na Amazônia.

Referências

- AMORIM, Francisco Gomes de. *Os selvagens*. 2ª ed. revista. Manaus: Valer, Governo do Estado do Amazonas, 2004. Coleção Resgate II.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SANTOS, J. L. dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SOUZA, Márcio. **A Expressão amazonense**, do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

ULMANN, R. A. **Antropologia: o homem e a cultura**. Petrópolis: Vozes, 1991.

Recebido: 13/04/2011

Aprovado: 05/07/2011