

# A FORMAÇÃO DA ALMA E DAS IDENTIDADES DO HOMEM AMAZÔNICO

MARIANA BALDOINO DA COSTA\*

*“ Toda vez que ouço o rio deslizando lentamente em busca do mar  
Ouço o eco da saudade dos meus pais, dos meus avós ressoando em mim...  
Minha parte nordestina querendo voltar  
Mas ao entrar na canoa uma voz bem lá no fundo soa, dizendo não vá  
É o som de todas as tribos tamborilando meu peito...  
Minha parte índia querendo ficar  
Daí olhando pro rio com sede de identidade entendo que na vontade de partir e de ficar  
O meu ser caboco é o encontro de duas águas metade rio, metade mar.”*

## **Identidade, do poeta Celso Braga.**

A formação do povo brasileiro e de sua alma começa no momento do encontro entre o europeu colonizador e o índio nativo.

A alma é negada aos habitantes da América, a alma ancestral, a experiência humana acumulada no decorrer de milhares de anos.

A identidade brasileira é mal resolvida porque não integra a alma indígena. A alma brasileira nasce de uma projeção. A projeção portuguesa tinha dois aspectos: a percepção do litoral baiano como o Paraíso terrestre e a dos índios como filhos do Demônio e encarnação do mal.

A mãe índia desfigurada e desonrada é o ventre que gerou o povo brasileiro. Sua imagem não consta em nossas representações coletivas.

Passado o momento de estranhamento, inicia-se o processo de dominação: o homem branco assume sua posição de superioridade e autoridade paternal diante do índio desprovido de roupas, de armas, de retórica e de potência. O Outro – que é sempre definido pelo olhar do sujeito – é o índio. E isso já mostra os rumos a serem tomados pela história.

Gambini (2000) está preocupado em compreender quem somos e sobre o que se constrói uma identidade coletiva.

---

\* Licenciada em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, Mestranda em Sociedade e Cultura na Amazônia 2010 da Universidade Federal do Amazonas/UFAM.

Os registros disponíveis, os documentos e objetos preservados, a concepção de mundo refletida nessas relíquias são filtrados pelo olhar eurocêntrico. Gambini parte de documentos históricos – *As Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, escritas por Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e seus seguidores aos superiores da Companhia de Jesus, na Europa – que descrevem o trabalho de catequização e de aculturação dos índios para mostrar como o projeto português de colonização e exploração econômica do território destruiu e ignorou os traços culturais do povo nativo, o que resulta não apenas na extinção de diversos povos indígenas, de suas línguas e de sua integridade e identidade social como na destruição da herança indígena no modo de vida e de concepção do mundo do homem brasileiro.

Hoje, reconhecemos nossas origens indígenas. Mas os índios raramente passam para nós de indivíduos que precisam ser tutelados, pois lhe roubaram as terras; educados, porque precisam se integrar à sociedade; defendidos, porque são minoria; e lembrados porque sua riqueza cultural se expressa em objetos exóticos como os cocares coloridos, os arcos e flechas, as redes e os rituais e pajelanças.

Assim, o índio que abriga nossa mentalidade é um antimito, um povo fraco, quase extinto, necessitado e injustiçado. Nada restou em nossa memória coletiva do povo que aqui foi encontrado pelos portugueses, soberanos em sua organização social, integrados ao meio ambiente, donos de uma linguagem e de uma espiritualidade próprias, por meio das quais elaboraram mitos e rituais que respondiam às necessidades de suas almas tanto quanto de seus corpos. É esse índio íntegro que, de acordo com a análise de Gambini, foi subtraído do processo de formação da alma do povo brasileiro, que ficou psicologicamente marcado por essa espécie de mutilação.

O autor afirma que nós no Brasil não temos documentos que expressem as contradições, os conflitos, o vazio ou os sonhos de nossa alma híbrida.

Com a mãe índia não era possível identificação alguma, pois ela era o elemento dominado do sistema. Uma índia que se acasalasse com um branco e fosse batizada também não era mais considerada membro da tribo. Os jesuítas queriam acabar com os pajés, porque apenas estes entendiam que o batismo acabava com a alma. As mulheres batizadas perderam vínculo tribal e não puderam cumprir sua missão de transmissores da língua, da religião, das narrativas míticas, do modo de ser indígenas. Aí, exatamente,

rompeu-se o fio pelo qual a alma da terra por milênios foi transmitida de geração a geração.

Os conquistadores instituíram o tupi como língua geral, mas o Brasil tinha mais de mil línguas. Todas as mães de outras procedências culturais tiveram de abrir mão de suas línguas, desfiguradas e desonradas, foram as que geraram o povo brasileiro. Sua imagem e sua memória desapareceram.

Os portugueses chegaram às terras das Índias Ocidentais trazendo uma série de conceitos prévios a respeito da vida social e espiritual. Eram cristãos, professavam a fé católica e acreditavam numa organização social baseada na moralidade, na vergonha e na civilização como soberana sobre a natureza e capaz de transformá-la. Encontraram um povo que se organizava em termos de liberdade, professava uma fé politeísta e viviam sob as regras da natureza, adaptando-se culturalmente a ela. Ao mesmo tempo, os índios, a exuberância e fertilidade da terra, a diversidade de fauna e de flora, evocavam a imagem bíblica do paraíso. Essa aparente contradição, um povo não somente a Deus habitando o paraíso terrestre, definiu a relação ambígua que se formou entre os dois povos.

Encantados com a imagem do paraíso, os portugueses não conseguiram superar os preconceitos morais e imediatamente identificaram no índio o Outro, o diferente, o errado, o pecador. Como lembra Gambini, até o século XVI, o mal sempre estava no outro, nos pagãos, gentios, judeus ou mouros. Agora, esse lugar estava reservado para os índios.

A identificação do diferente com o Outro é mais do que uma relação socialmente definida: ela tem raízes psicológicas e é uma das condições necessárias para a projeção. Assim, ao identificar o diferente como estranho e “errado” torna-se possível a projeção de nosso lado sombrio, dos defeitos que negamos em nós mesmos, da nossa maldade essencial nesse outro estranho. É assim que os habitantes do paraíso adquirem, para os jesuítas que foram encarregados de civilizar os índios para tornar o convívio possível – logicamente dentro dos padrões europeus – passaram a enxergar no homem indígena a encarnação dos filhos do demônio, do mal e do erro, negando a partir daí seus rituais, sua espiritualidade, sua afetividade, seu modo de tratar a terra, de viver, de se alimentar, de se reproduzir, de guerrear.

A alma indígena passa a ser negada não apenas na sua essência mas também na

sua própria existência. Para os jesuítas, os índios não tinham alma – o que justificava a eliminação de todos os seus traços culturais – e sua função era justamente abrir para eles o caminho da salvação, formando-a.

As cartas jesuíticas são o registro dessa projeção. Nelas estão inscritas as regras, pressupostos e “pedagogia” básicas da Companhia de Jesus bem como aquilo que o inconsciente dos jesuítas deixou transparecer: o fato de que as regras sociais e morais rígidas sob as quais viviam eliminava sua espontaneidade, predeterminava suas ações, comprometia sua relação com o próprio corpo e os próprios sentidos. Eles condenam nos índios o instinto, a sensualidade, o poder dado às mulheres: elementos subtraídos de sua personalidade voltada exclusivamente para a religiosidade.

Ao projetar sobre o Outro a imagem do mal, os jesuítas se auto-afirmam como bons, exemplares e dizem indiretamente que é neles que os índios devem se espelhar para sua salvação. Trata-se de um duplo jogo de espelhamento: eu espelho minha sombra no Outro e torno-me o espelho ideal de sua luz, de seu lado bom e claro.

Se os europeus tinham uma imagem preconcebida do índio, lembra Gambini, o mesmo não acontecia no sentido contrário, isto é, os índios não tinham uma imagem do branco. O encontro, portanto, provocou espanto e agressividade ao mesmo tempo em que abriu caminho para uma grande curiosidade dos indígenas. Logo, passaram a imitar o comportamento dos cristãos, numa tentativa de aproximação e numa demonstração de aprovação. Os índios, entretanto, não se convertiam, apenas imitavam.

Os pajés foram o único ponto de resistência concreta encontrado no processo de catequização, na maioria das vezes, outras manifestações de resistência eram sufocadas pelos colonizadores através da retórica, do apelo ao imaginário, de promessas e de desrespeito, de violência contra a identidade cultural dos índios. E todos esses atos e registros ficaram marcados na alma do povo brasileiro, que surge desse encontro desigual.

Segundo o autor, em 22 de abril de 2000 não caberiam festejos; esse é um dia que deveria propiciar um momento de profunda reflexão coletiva, uma hora nacional de silêncio. “O troar dos rojões e a verborragia dos discursos em nada colaboram para entendermos os abortos consecutivos de que é feita nossa mal resolvida identidade” (GAMBINI, 2000:165)

## **As identidades do homem amazônico**

A discussão de processos identitários abordando aspectos conceituais e contextuais implica, primeiramente, na concepção da identidade, enquanto categoria de análise, como uma construção social, marcada por diversos significados que devem ser entendidos circunscritos ao contexto que lhe conferem sentido.

O termo identidade sempre desperta interesse, tanto das pessoas comuns, representantes do universo consensual, quanto de cientistas sociais. Preocupados em considerar o homem enquanto sujeito social, inserido num contexto sócio-histórico, os psicólogos sociais adotaram o termo identidade.

Há momentos na história em que se verifica um maior interesse sobre a questão da identidade, como registrado na antigüidade clássica, em que predominava uma valorização da vida individual e do mundo interno.

Na visão psicológica, os estudos sobre identidade são tratados geralmente pela Psicologia Analítica do Eu e pela Psicologia Cognitiva (Jacques, 1998), que em comum compartilham a noção de desenvolvimento, marcado por estágios crescentes de autonomia, entendendo a identidade como produto da socialização e garantida pela individualização.

Identidade é ao mesmo tempo diferença e igualdade. De acordo com Jacques (1998), a palavra identidade evoca tanto a qualidade do que é idêntico, igual, como a noção de um conjunto de caracteres que fazem reconhecer um indivíduo como diferente dos demais.

Também Ciampa (1994), define que

*a identidade não é o nome; enquanto substantivo ele não revela a identidade, mas apenas parte dela. O substantivo é algo que nomeia o ser, e para isso é necessário uma atividade: o nomear. Logo, a identidade não é substantivo, é verbo, identidade é atividade. (CIAMPA, 1994:74)*

Assim, a identidade implica tanto no reconhecimento de que um indivíduo é o próprio de quem se trata como também pertence a um todo, confundindo-se com outros, seus iguais.

Diante dessa diversidade de qualificações e predicativos atribuídos à identidade, destaca-se o termo *identidade social*, uma vez que os elementos que o compõem

parecem apontar, de forma mais evidente, as duas instâncias - individual e social - em jogo na discussão da problemática conceptual, que trata da origem individual ou coletiva da identidade. Com isso é possível fazer algumas reflexões sobre a concepção de homem subjacente à interpretação do termo, a fim de superar a falsa dicotomia (individual e social), bem como mostrar que é na articulação destas que é tecida a identidade.

Assim, a identidade social do homem amazônico aqui proposta pode ser entendida como uma forma sócio-histórica de individualidade. O contexto social fornece as condições para os mais variados modos e alternativas de identidade. O termo identidade pode, então, ser utilizado para expressar, de certa forma, uma singularidade construída na relação com outros homens.

Como representante de um homem amazônico, escolheu-se a figura do índio Ajuricaba, da tribo Manau, localizada no rio Negro, Amazonas.

De acordo com Souza (2009), em 1720 os portugueses começaram a ouvir falar do tuxaua Ajuricaba, a maior personalidade indígena da História da Amazônia. Ele exerceu um dos talentos de sua cultura: a arte da diplomacia, unindo as diversas tribos sob uma confederação tribal, numa tarefa difícil.

Os índios Manau concentravam-se basicamente em duas posições: no alto rio Negro e em diversas malocas pelo rio Urubu, e na localidade hoje chamada Manacapuru. Dessas posições, e com o apoio de outros povos, eles destruíram todos os núcleos de colonos do médio rio Negro, obrigando os portugueses a se refugiarem no forte da Barra. Ajuricaba também infligiu ataques às tribos que apoiavam os portugueses gerando uma grande confusão na região.

A resposta de Lisboa foi autorizar o governador Maia da Gama a lançar uma expedição punitiva, mas os jesuítas tentaram uma solução negociada, e o padre José de Sousa foi enviado ao rio Negro para propor uma conciliação. O padre viu Ajuricaba jurar obediência ao Rei de Portugal e recebeu a promessa de libertar cinquenta escravos, em troca do pagamento do resgate. Padre José de Sousa ficou impressionado com Ajuricaba, e relatou ao governador que ele era um homem ainda jovem e muito orgulhoso, que se denominava governador de todas as tribos.

Ajuricaba, no entanto, não estava interessado em se aliar a nenhum europeu. Mal o jesuíta deixou o rio Negro, os ataques recomeçaram e Ajuricaba nunca libertou os

cinquenta escravos, embora tenha recebido o dinheiro. Em 1728, depois de receber a aprovação dos jesuítas, Maia da Gama organiza uma poderosa força punitiva, sob comando do capitão João Paes do Amaral.

Ajuricaba foi posto a ferros junto com outros guerreiros e transportado para Belém, onde seriam vendidos como escravos. Foi então que o grande líder Manau fez o gesto que lhe deu entrada na História e no coração do povo da Amazônia. Os portugueses descreveram assim o seu ato desesperado:

*Quando Ajuricaba estava vindo como prisioneiro para a cidade, e já estava em suas águas, ele e seus homens se levantaram da canoa em que se encontravam acorrentados, e tentaram matar os soldados. Esses tomaram de suas armas e bateram em alguns e mataram outros. Ajuricaba então pulou no mar e não reapareceu mais vivo ou morto. Pondo de lado a pena que sentimos pela perda de uma alma, ele nos fez um grande favor ao nos libertar da obrigação de tê-lo prisioneiro. (SOUZA,2009:144).*

O índio guerreiro pulou da canoa de seus opressores para as águas da memória popular, ressuscitando como um símbolo de coragem, liberdade e inspiração e principalmente, tendo reconhecida sua *alma*!

Baseado nesses fatos históricos, o escritor e dramaturgo Márcio Souza escreveu em 1974 a peça “A Paixão de Ajuricaba”. A peça é um poema dramático sobre a história dos povos indígenas que resistiram ao colonialismo, contando a história e o destino trágico de Ajuricaba, líder indígena e do seu povo, os manau.

O personagem de Ajuricaba traz em seu discurso uma identidade marcada pela ousadia, a rebeldia e a coragem de lutar: -“ Mas que importa o sacrifício da luta, ou de mergulharmos em nossos abraços, se o ferro quente marca a pele de irmãos aprisionados, com uma palavra que desconhecíamos: escravo! Terá sido válido o nosso sacrifício?” (SOUZA,1997:21)

Segundo Jacques (1998), é importante não limitar o conceito de identidade ao de autoconsciência ou auto-imagem. A identidade é o ponto de referência, a partir do qual surge o conceito de si e a imagem de si, de caráter mais restrito. Seria mais sensato dizer que essa singularidade, o reconhecimento pessoal dessa exclusividade, não é construída, mas vai *sendo* construída, a fim de abandonar a noção de imutabilidade.

A identidade é totalidade, e uma de suas características é a multiplicidade. Os papéis sociais são impostos ao indivíduo, desde o seu nascimento e assumidos pelo mesmo na medida em que se comporta de acordo com a expectativa da sociedade. A identidade é construída por elementos opostos, ela é diferença e igualdade; objetividade e subjetividade, ocultação e revelação, humanização e desumanização, mesmice e mesmidade, e, para compreendê-la, é necessário articular essas dimensões aparentemente contraditórias a fim de superar a dicotomia individual/social que constitui a problemática da identidade desde a origem do termo.

O que o indivíduo concretiza, vive aquilo que tem sido e vivido corresponde à objetividade da identidade. A subjetividade da identidade está no "vir-a-ser" na forma de personagens possíveis, está na plasticidade. O homem pode projetar um "vir-a-ser" baseado nas experiências passadas, se de alguma forma, o sentido dessas pretende preservar, e nesse processo procura criar condições objetivas que garantam a possibilidade de recriar no futuro, essas experiências; caso contrário pode criar novas condições para sua negação, conquistando assim, a superação. A superação pressupõe a concretização, isto é, só se pode superar aquilo que já foi concretizado, externalizado e, como foi dito, isso se dá pela atividade mediante o exercício de reflexão.

Para Silva (2000), a identidade é relacional. A identidade branca depende, para existir, de algo fora dela: de outra identidade (a índia, ou a mestiça), mas que, entretanto fornece as condições para que ela exista. A identidade branca se distingue por aquilo que ela não é. Ser branco é um ser não-índio. A identidade é, assim, marcada pela diferença.

Na peça teatral “A Paixão de Ajuricaba” (1997), ocorre um fenômeno onde observa-se um processo de construção ou reconstrução de identidade. É quando o carcereiro Teodósio - que antes pertencia a tribo Manau como o índio Dieorá- após a morte de Ajuricaba, dá-se conta de quem ele realmente é:

**Teodósio:** *Eu fui o carcereiro de meu próprio rei, e não reconheci nele o meu rei. Que cegueira era aquela que me impedia de lhe enxergar a realeza? Mas os meus olhos se abriram e vi meu rei na miséria. (...) E olhei para mim mesmo e vi a miséria que era. Um homem sem família e sem tradição. Um homem sem mortos e sem raça. Eu então corri e tirei minhas roupas de branco. Tomei o tembetá de pedra branca. Tomei a acanitara. A sarabatana e os cunabi (as armas são entregues por dois elementos do coro)*

*Pintei meu rosto com as tintas de guerra. Meu nome é Dieorá, antigo assimilado de nome Teodósio, guerreiro e flagelo dos portugueses.*

Dessa forma os processos identitários foram reconstruídos e Teodósio volta a ser Dieorá. Vêm-se nessa passagem, os diversos símbolos que se comunicam com o leitor da peça teatral: o tembetá, a sarabatana, os cunabi (as armas), a bebida acanitará, as tintas de guerra, todas indicando quem ele era: o guerreiro indígena Dieorá.

Finalizando a discussão dos processos identitários, em especial do homem amazônico, é possível afirmar que identidade é também desumanização no sentido da impossibilidade de novas concretizações. O indivíduo desenvolve atividades que o negam como ser humano ou é forçado a repor personagens reproduzindo as condições que o desumaniza.

Retornando à idéia da formação da alma e identidade dos índios, a pedagogia missionária dizia à criança índia: “esqueça quem você é, quem são seus pais e de onde você veio. Isso tudo não vale nada. Abandone sua identidade, desvencilhe-se de sua alma, olhe para mim, espelhe-se em mim, queira e fique igual a mim”.

Vemos assim que nosso povo se funda negando e desprezando suas raízes, seu maior tesouro, silenciando a voz do feminino e oficializando a fala masculina da impunidade. O que se deu no Brasil foi uma mistura física e não uma comunhão de almas, porque o conquistador não reconhecia um valor mínimo na qualidades humanas daqueles que subjugava - somos de fato um povo de raças misturadas.

A consciência brasileira não sabe encarar um índio, não sabe o que ele é. Nela, o índio não tem lugar.

Nossa herança, segundo Gambini (2000), está cristalizada em nossa relação com os índios brasileiros até hoje. Não temos consciência de quem é o índio, apenas sabemos que em nossas raízes ele faz parte das raças que nos deu origem. E essa ignorância está marcada tanto na violência com que tratamos os indígenas nas comemorações dos nossos 500 anos como no paternalismo com que combatemos essa violência. A solução para resgatar a falha deixada em nossa alma não está nesse cuidado paternalista, que não é mais que outra forma de negação da integridade do índio, e sim no resgate de sua soberania.

O que fará amadurecer a identidade brasileira será a capacidade de olhar para sua dimensão inconsciente, que despreza e inferioriza o Outro e seu modo peculiar de ser.

## **REFERÊNCIAS**

CIAMPA, A. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo : Brasiliense, 1994.

GAMBINI, R. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: terceiro nome, 2000.

JACQUES, M. G. C. *Identidade : Psicologia social contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 1998.

SILVA, T. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. São Paulo: Vozes, 2000.

SOUZA, M. *História da Amazônia*. Manaus: Valer, 2009.

SOUZA, M. *Teatro II*. São Paulo: Marco Zero: 1997.