

RELIGIÃO E IDENTIDADE EM IRACEMA DE JOSÉ DE ALENCAR**

RESUMO

Estudo do papel da religião na construção/destruição de identidades na narrativa de Alencar - espaço do encontro entre o branco e o índio.

RESUME

Étude du rôle de la religion au niveau de la construction/destruction d'identités dans le récit d'Alencar - espace de la rencontre entre le blanc et l'indien.

* Profa. de Teoria da Literatura FALE/UFMG.

**Trabalho apresentado no curso "Os mitos Indígenas no Romantismo", oferecido pelos professores Jean Michel Massa e José Carlos Garbuglio - FFLCH-USP.

"Os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. Como o grão de trigo dos Evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder crescer e dar muitos frutos."

Sérgio Buarque de Hollanda

Martin/Coatiabo, Poti/Camarão - duas personagens, uma identidade? É interessante examinar como se dá a construção dessas duas figuras com o objetivo de ler a relação do branco com o índio, do colonizador com o colonizado na ótica do narrador de *Itacema* de José de Alencar. Para tal não se pode deixar de levantar e discutir o conceito de identidade, bem como relacioná-lo ao conceito de religião.

Do latim: *identitas* - aquilo que caracteriza o que é *unum*, ou 'único' e *idem*, 'o mesmo' - *unum et idem est.*¹

A partir desse conceito básico, etimológico, surgem as variações que se bipartem em identidade individual e social. Malvina Muskat, depois de discutir teorias de Jung e Erikson, assim define identidade

experiência emocional que permite a cada ser perceber-se como entidade única e separada do outro, que é ao mesmo tempo seu semelhante e como entidade única apesar de suas transformações.²

Mas é fundamental ainda falar de identidade social, ou mais especificamente, de uma de suas variantes, a identidade étnica,

já que o que ora nos interessa é a construção de Martin e Poti, enquanto representantes de culturas, de etnias diferentes.

O primeiro elemento a se destacar, como bem o fez Carlos Rodrigues Brandão, é que as identidades, social e étnica,

não são coisas *dadas*. Não são algo peculiar a um grupo social porque ele é naturalmente *assim*. Ao contrário, são construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas ou internas ao grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico de le, em sua cultura e com a sua cultura.³

Assim é que a codificação social da vida coletiva se encarna no sujeito e lhe impõe sua identidade. Daí vir o seu lugar na sociedade, seus papéis sociais, seu nome, de sua família, de sua linguagem.

A religião é também uma das marcas da diferença, juntamente com os costumes do sexo, as regras de nomeação, etc..

Martim e Poti não são, pois, enquanto criações ficcionais de Alencar, meras personagens. Não apenas porque, antes que indivíduos, são representantes de um povo, mas também porque na sua construção estão as mãos de um indivíduo situado num contexto histórico-social determinado. Dessa forma, na narrativa de *Tracema*, pode-se perceber, além das personagens firmemente delimitadas, a silhueta de outras personagens que se refletem no texto enquanto espelho, à sua revelia.

A análise de alguns elementos do romance encaminhará nosso raciocínio. O batismo, em todas as sociedades, é um ritual de nomeação, é, pois, peça-base na construção da identidade de um indivíduo, social e etnicamente determinada.

Observemos o ritual, através do qual Martim seria integrado ao seio da comunidade indígena

Foi costume da raça, filha de Tupã, que o guerreiro trouxesse no corpo as cores de sua nação.⁴ (p. 73 - cap. XXIV)

Martim, o estrangeiro, depois da notícia do filho que está por vir, *adota* "a pátria da esposa e do amigo" e é preparado "para tornar-se um guerreiro vermelho, filho de Tupã".

O vermelho é a cor do fogo e do sangue. Mas ela pode ser

noturna, centrípeta, feminina, matricial, ligada ao sangue profundo, condição de vida; ou diurna, centrífuga, masculina, significando a beleza, a força impulsiva e generosa e encarnando as virtudes guerreiras.⁵

Ora, Martim é Coatiabo, o guerreiro pintado. O vermelho só tinge a superfície de sua pele, não se liga à idéia de vida, de sangue profundo. O ritual não tem para ele o sentido de um verdadeiro rito de passagem. O negro, a outra cor pintada em seu corpo, não significa o caos, a indiferenciação original de onde vai nascer um novo ser. Mas liga-se ao vermelho, acentuando a idéia de fogo, de força, de coragem do guerreiro.

Martim é Coatiabo, o guerreiro pintado. Ele não tem as marcas da lei daquele povo gravadas em seu corpo. Pierre Clastres⁶ diz que, entre os chamados povos primitivos, que ele caracterizava como povos de uma sociedade sem Estado, a lei é inscrita no corpo dos iniciados através do sofrimento inerente aos rituais de iniciação. A sociedade imprime sua marca no corpo dos jovens e esta marca atua como obstáculo ao esquecimento. O corpo faz-se memória e proclama um pertencimento social. Esta lei, inscrita nos corpos, e não separada em textos escritos como nas sociedades com Estado, é a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, de um poder que lhe escaparia.

Martim apenas recebe os símbolos dessa nação a que parece integrar-se. Na frente, a flecha que não costuma empunhar. Ele empunha a espada, o símbolo do estado militar e sua virtude - a bravura, bem como de sua função - o poder. A flecha, símbolo de conjunção, até mesmo pelo seu sentido fálico, é doada a Martim que acrescentará seu instrumental guerreiro sem se deixar penetrar por ela.

Todos os outros símbolos acentuam a posição de privilégio do guerreiro português, que recebe sem precisar dar nada em troca. O gavião, ave consagrada ao sol, é o sinal da força: a raiz do coqueiro no pé é símbolo de sustentação; a velocidade é representada pela asa no pé direito e a doçura pela abelha sobre folha de árvore, pintada, não mais por Poti, mas por Iracema.

Martim recebe os sinais, as cores e com eles o nome, Coatiabo, e aceita as doações:

- Tu disseste; eu sou o guerreiro pintado;

o guerreiro da esposa e do amigo.
(p. 74 - cap. XXIV)

Mas além disso, recebe as armas - o arco e o taca-pe - "armas nobres do guerreiro", bem como "o cocar e a aração, ornatos dos chefes illustres".

Martim não se destitui de suas características para receber as dos Pitiguaras, todas elas são para ele suplementares. Como mostra seu próprio nome, ele coloca a máscara da nação de Poti, representando o papel de guerreiro indígena, mas, na verdade, o que prevalece é sua função de guerreiro português, portador da espada. Seu nome, Martim, vem do latim *Martibus*, derivado ou diminutivo de Marte. Marte pereniza e personifica a necessidade do sacrifício e da guerra que assegurariam a criação e a conservação. Os atributos de Marte são as armas, principalmente, a espada. A espada se liga, então, à cruz. E, como veremos, esta é a outra arma de Martim e seu povo. Não é sem motivo que no primeiro encontro com Iracema, "a mão lesta caiu sobre a cruz da espada" (grifos acrescentados).

Os outros nomes de Martim, os apostos mencionados pelo narrador, dão-nos outras facetas do eu, resultantes de seu papel social, do lugar que ocupa na sociedade de origem ou na comunidade em que ora vive. O mais freqüente deles é sua marca religiosa. Martim é o cristão ou o guerreiro cristão.

O cristão repeliu do seio a Virgem indiana.
(p. 49 - cap. XV)

Através desse nome, acentuam-se as qualidades morais de Martim. Ele é nobre, magnânimo, honesto, fiel, respeitoso, etc., como convém à imagem dos seguidores de Cristo.

As expressões mancebo branco ou guerreiro branco também se referem a Martim, trazendo-lhe outras características - a da raça ocidental, tida por civilizada e a do colonizador que traz para a terra selvagem os bens de uma ordem superior: a religião, a língua, os costumes. Em nenhum momento, ele aparece como explorador, como conquistador. Até mesmo Iracema é possuída apenas na alucinação da jurema. Ele é antes seduzido por ela e pela terra. A conquista é inevitável. A violência praticada pelo guerreiro branco é dada como necessária, pois só ocorre na luta contra o inimigo, índio ou branco, aquele que se coloca contra

os portugueses e suas intenções dadas como nobres e honradas.

Martim é também chamado *guerreiro do mar*, o que o coloca num espaço de transição entre duas terras, entre duas mulheres - a loura e a morena, a civilizada e a selvagem.

A denominação *estrangeiro*, *forasteiro*, usada pelo narrador ou pelas personagens, não aparece com o sentido de invasor.

O estrangeiro seguiu a virgem através da floresta. (p. 17 - cap. III)

Ele é o hóspede bem vindo e bem recebido. A diferença não o faz inferior, pelo contrário, aproxima-o dos seres sobrenaturais. Araquém o recebe como se já o esperasse.

- Ele veio, pai.
- Veio bem. É Tupã que traz o hóspede à cabana de Araquém.

(...)

- Vieste
- Vim; respondeu o desconhecido.
(p. 18 - cap. III)

Mais que a saudação usual, essas falas demonstram que a chegada do hóspede é inevitável.

Todorov afirma que Montezuma foi vencido por Cortez através da comunicação, do domínio dos signos.

Este modo particular de praticar a comunicação (que põe de lado a dimensão inter-humana e privilegia o contato com o mundo) é responsável pela imagem deformada que os índios terão dos espanhóis, durante os primeiros contatos, e principalmente, pela idéia de que eles são deuses; idéia que também tem um efeito paralisante.⁸

Em *Tracema*, o domínio da comunicação se faz em dois sentidos. Primeiramente, Martim domina a língua dos índios e a usa em sua aproximação.

- Quem te ensinou, guerreiro branco, a linguagem de meus irmãos? Donde vieste a estas matas, que nunca viram outro guerreiro como tu?

- Venho de bem longe, filha das florestas.

Venho das terras que teus irmãos já possuíram, e hoje têm os meus.
(p. 17 - cap. II)

Observe-se que a fala de Martim expressa o domínio da língua, o domínio dos povos, o domínio da terra. Mas nem assim ele é repudiado.

- Bem vindo seja o estrangeiro aos campos dos tabajaras, senhores das aldeias, e à cabana de Araquém, pai de Iracema.
(p. 17 - cap. II)

Em segundo lugar, Martim nos é representado na fala e na língua do branco. Sua imagem se constrói na ótica do colonizador. Dessa forma ele se faz superior na história e na estória.

Martim tem, pois, sua identidade acrescida, enriquecida, na da lha é subtraído. O ritual de batismo do guerreiro português é um ato de doação/recepção. O índio dá, o branco recebe.

Se, no entanto, observamos o batismo de Poti, veremos que ocorre o inverso - Poti se ajoelha diante do colonizador.

Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho...
(p. 96 - cap. XXXIII)

A cruz, apenas mencionada antes, agora se concretiza, unindo-se à espada na construção de um novo cosmos. É interessante lembrar que a cruz, vista como o centro do mundo, é elemento de sacralização, de instauração da ordem. Mas é também o símbolo do sacrifício. E para instaurar uma nova ordem, é necessário que a anterior seja sacrificada.

Poti ganha um nome cristão, mas perde seu nome indígena. Este passa a ser um acessório.

Ele recebeu com o batismo o nome do santo, cujo era o dia, e o do rei, a quem ia ser vitorioso, e sobre os dons o seu, na língua dos novos irmãos.
(p. 96 - cap. XXXIII - grifos acrescentados)

A submissão do ato de ajoelhar-se diante da cruz, é reiterada na perda do nome - o que resta é traduzido para a outra língua. O negro das vestes do sacerdote que vem "para plantar a

cruz na terra selvagem" é a passividade absoluta, a cor do estado de morte, a cor da condenação, da renúncia à vaidade deste mundo. Ligando-se às trevas primordiais, ele prometeria o renascimento. Ora, para renascer, Poti deve sobreviver em outra ordem, a ordem dos cristãos, aqui dada como a verdadeira.

Enquanto Martim tem sua identidade acrescida, Poti tem sua identidade subtraída. Na ação final do livro, não se fala de Coatiabo e Poti, nem mesmo de Martim e Poti, mas de Martim e Camarão.

... Martim e Camarão partiram para as margens do Mearim a castigar o feroz Tupinambá e expulsar o branco tapuia.
(p. 96 - cap. XXXIII)

Poti não recebeu nada por acréscimos, mas por troca. Nessa relação de substituição não havia lugar para as marcas da sua cultura. Aqui, sim, numa relação de opressão/submissão, tentou se substituir a memória da lei indígena: ("Tu não é menos importante nem mais importante do que ninguém"⁹) - pela lei ocidental cristã - a submissão a um rei em nome de um Deus.

Impõe-se uma outra ordem através de uma outra língua tida como superior e de um deus dado como verdadeiro.

Durante a narrativa, Poti não tem um nome que corresponda a cristão, com a insistência do que se refere a Martim. Pala-se da "raça, filha de Tupã", em "filho de Tupã", principalmente, quando se refere ao ritual de integração de Martim à tribo dos Pitiguaras. Os nomes indígenas falam, antes, de uma relação homem/terra que é ausente nos nomes brancos. Enquanto estes expressam relação de poder e submissão, aqueles expressam integração à terra e à comunidade.

Poti é Camarão, domina as águas como seu povo.

O valente Poti, resvalando pela relva, como o ligeiro Camarão, de que ele tomara o nome e a viveza, desapareceu no lago profundo. A água não soltou um murmúrio, e cerrou sobre ele sua onda límpida.
(p. 44 - cap. XIII)

- O chefe não carece de ti; ele é filho das águas as águas o protegem.
(p. 45 - cap. XIII)

É filho de Jatobá, irmão de Jacaúna e neto de Batuireté.

Em Batuireté está contida também a qualidade de valente na dador. Ele é a narceja ilustre. Poti tem em sua ascendência mais uma razão para seu nome. Ele é o continuador de Batuireté, o sa bedor da guerra.

- O guerreiro branco te acompanha para abraçar o grande chefe dos pitiguaras, avô de seu irmão, e dizer ao ancião que ele renasceu no filho de seu filho.
(p. 68 - cap. XXII)

O jatobá é uma árvore real, forte, frondosa. Assim o nome do pai de Poti mostra sua força também sobre a terra, suas raízes de sustentação; o que se repete no nome do irmão, Jacaúna-jacarandá preto.

Poti ocupa o espaço da praia, a transição entre a terra e o mar, daí o elemento de aproximação com Martim.

O narrador chama tanto Poti como Martim de guerreiros e é então que os faz irmãos bravos, valorosos, honrados. São que a bravura de Poti está a serviço do branco, embora a narrativa ca mufle a relação de submissão, salientando sempre os serviços que Martim presta ao povo de seu amigo.

A seu lado caminha o irmão, tão grande chefe como ele, e sabedor das manhas da raça branca dos cabelos de sol.
(p. 86 - cap. XXIX)

Uma relação harmônica entre Poti e Martim é forjada pelo narrador.

Como a cobra que tem duas cabeças em um só corpo, assim é a amizade de Coatiabo e Poti.
(p. 75 - cap. XXIV)

Iracema completa essa relação

- Como o jatobá na floresta, assim é o guerreiro Coatiabo entre o irmão e a esposa; seus ramos abraçam os ramos do ubiratã, e sua sombra protege a relva humilde.
(p. 75 - cap. XXIV)

Mas, na verdade, a relação de submissão atribuída a Iracema, sempre dependente de seu senhor, pode ser alargada, pois enquanto Poti se curva diante da cruz e aceita sua nova identidade conferida por uma ordem político-religiosa ocidental, contribuindo para ampliar o espaço dessa ordem, Martim viola o espaço sagrado dos tabajaras, profana suas instituições, desmoraliza seu deus e seu guerreiro-chefe.

A invasão/profanação do espaço sagrado é gradativa. Primeiramente é a entrada na terra dos tabajaras e na cabana de Araquém, o que marca o início da penetração na ordem sócio-cultural de um povo. Depois é a entrada no bosque sagrado e a primeira utilização profana do segredo da jurema.

Apresentou ao guerreiro a taça agreste:

- Bebe!

(p. 26 - cap. VI)

Através do sonho, Martim traz para o reduto sagrado, o espaço de sua terra natal, a imagem de outros amores.

O trovão, o rugido ameaçador de Tupã, é duplamente desmitificado. O autor explica o fenômeno como um truque do Pajé:

Todo esse episódio do rugido da terra é uma astúcia, como usavam os pajés e os sacerdotes de toda a nação selvagem para fascinar a imaginação do povo. (...)

(Nota 1, p. 39 - cap. XI)

Martim, por sua vez, penetra no seio da terra junto com a virgem que guardava o segredo da jurema.

Somem-se ambos nas entranhas da terra.

A penetração no antro da caverna, além da conotação mítica da descida aos infernos para o renascimento do herói, prenuncia metonímica e metaforicamente, a outra penetração, a da Virgem e seu segredo, que é de todo um povo. Martim se utiliza mais uma vez profanamente do segredo da jurema.

Martim lho arrebatou das mãos, e libou as gotas do verde e amargo licor. .

(p. 50 - cap. XV)

Assim como *Liba* o licor, colhe o beijo nos lábios de Iracema, suga, "desse amor o mel e o perfume, sem deixar veneno no seio da virgem".

Agora é a vez da Virgem ser profanada. Iracema, como a jurema, é doce e amarga. A profanação mais séria se dá no sonho como que isentando o guerreiro de responsabilidade.

Tupã já não tinha sua virgem na terra dos tabajaras.
(p. 51 - cap. XVI)

Iracema assume sozinha a responsabilidade do ato - "A filha do Pajé traiu o segredo da Jurema". E Martim, mais uma vez, clama por seu Deus, o que salienta seu caráter nobre de cristão.

À nobreza de Martim, antepõe-se o caráter vil de Irapuã, o guerreiro tabajara. Irapuã é totalmente desmoralizado. Tem contra si, não apenas os inimigos, mas Iracema, Araquém e Tupã. Irapuã é o lado mau do indígena, aquele que não corresponde à expectativa do branco, o que pode e precisa ser derrotado para que medre a "mairi dos cristãos".

Assim todos os que estão ao lado dos portugueses, mesmo os que, como Iracema, traem seu povo e suas crenças, são pintados com as cores do bem, da nobreza, da magnanimidade, mas os que se opõem ao invasor branco são dados como vis e torpes. Sobrevivem os que são criados à imagem e semelhança do ocidental. Trata-se de uma reduplicação da identidade étnica.

A religião tem, pois, papel fundamental no encontro entre o branco e o Índio, entre Martim e Poti e na constituição/destruição de identidades.

Embora o conceito de religião seja complexo o suficiente para gerar pesquisas infundáveis, optamos por operar com um conceito social de religião elaborado por Otto Maduro:

uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados, etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus 'semelhantes'.¹¹

Assim definida, podemos considerar religião tanto a cristã, trazida pelos portugueses que aqui plantaram a cruz, quanto o conjunto de crenças dos seguidores de Tupã, independentemente dos estudos antropológicos que estabelecem distinções entre pensamento mágico e pensamento religioso. O que ora nos interessa é o encontro de dois sistemas religiosos, frutos de dois sistemas sociais diferentes. Mas não podemos nos esquecer que o sistema indígena é aqui construído por um branco. O que importa é perceber a relação de Martim e Poti, mediada pela religião.

Tupã foi afastado para que imperasse aquele tido como o deus verdadeiro. A integração homem/natureza foi substituída pela submissão homem/Deus, homem/Rei.

Dessa forma o maracá, cuja função principal é mágica - afastar os demônios pelo som - é substituído pelo sino, símbolo do poder criador entre o céu e a terra. A imanência do maracá é trocada pela transcendência do sino. Através do maracá, poder-se-iam exorcizar os demônios, o mal poderia ser controlado; através do sino, prevalece a submissão a um deus poderoso, a fraqueza, a obediência, a busca de proteção.

Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem, e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá.
(p. 96 - cap. XXXIII)

A substituição do maracá pelo sino (des)vela não apenas uma mudança religiosa, mas uma mudança de modo de produção. Instaura-se o Estado, o poder sai das mãos da comunidade, para situar-se fora dela. A escrita não estará mais nos corpos, mas nos livros. A idéia de coletividade é substituída pela hierarquia liderada por um rei, autoridade absoluta. O individual passa a sobrepuzar o coletivo. Assim uma ordem social é substituída por outra que se quer civilizada e superior.

É interessante notar que o narrador tem consciência do sacrifício de um povo e de uma cultura, através da metáfora da profanação e posterior morte de Iracema, mas é como se ele visse esse sacrifício como inevitável para a perpetuação da cultura ocidental, etnocentricamente superior. Prova disso é o nascimento de Moacir, o filho do sofrimento. Moacir é fruto da penetração do estrangeiro nos redutos sagrados e, na visão do narrador, a semente de um novo povo, uma nova cultura. Moacir nasce

no momento em que se dá a derrota dos inimigos dos portugueses e a vitória dos Pitiguaras que é, na verdade, a vitória do branco colonizador já que, para sobreviver, o Índio perde sua identidade substituindo-a pela do ocidental.

Nessa hora em que o canto guerreiro dos pitiguaras celebrava a derrota dos guaracibas, o primeiro filho que o sangue da raça branca gerou nessa terra de liberdade, via a luz nos campos da Porangaba.
(p. 87 - cap. XXIX)

Moacir nasce, morre Iracema e com ela todo um povo como já profetizava Batuiretê, no momento de sua morte.

- Tupã quis que estes olhos vissem antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja.
(p. 69 - cap. XXII)

Seria Moacir o início de um novo povo, de uma nova cultura como quer o narrador? Mas, como se interroga o próprio narrador, Moacir não tem mais um espaço sócio-cultural.

O primeiro cearense, ainda no berço emigrava da terra da pátria. Havia aí a predestinação de uma raça?
(p. 95 - cap. XXXIII)

Para o narrador, Martim volta e unido a Poti, funda a "mairi dos cristãos". E Moacir?

Moacir é o ser em busca de uma identidade. Perdeu suas raízes e só sobreviveu porque, como Poti, incorporou a visão de mundo do branco, submetendo-se a seu Rei e a seu Deus.

O branco, aproveitando-se da percepção fundamentalmente religiosa do mundo, característica do *primitivo*, implanta na terra conquistada, um sistema religioso monopolizador, próprio do regime feudal em vigência na Espanha e em Portugal. A estrutura verticalista Deus/homem justifica a relação Senhor/vassalo. E o Índio subordina-se à cruz e à espada preparando a terra para fazer germinar "a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem".

Profana-se o espaço sagrado de um povo, profana-se uma identidade. Instaura-se uma nova ordem sob o signo da cruz, marcada pela relação de dominação/subordinação.

A cruz efetua a conjunção dos contrários - o espiritual (vertical) e o terrestre (horizontal). Daí o sentido agônico de luta e de instrumento de martírio, de vida e de morte. Em sentido ideal e simbólico estar crucificado é viver a essência do antagonismo base que constitui a existência, sua dor agônica, seu cruzamento de possibilidades e de impossibilidades, de construção e destruição.

Assim, além da simbologia ligada à tradição cristã, já mencionada anteriormente ao analisarmos a relação de Martim - o cristão - e Poti e Iracema - os pagãos, é essencial analisar uma outra personagem e sua relação com a cruz. Disséramos que, ao lado das personagens explicitamente construídas, insinuava-se, na narrativa, uma outra personagem, à sua revelia. Trata-se do narrador que, no prólogo e na carta final, assume sua identidade, a do contador da história, José de Alencar.

Temos agora outra relação pai e filho que é a relação autor/obra. Mais uma vez, a busca da identidade de um povo, de uma cultura.

o livro é cearense. (p. 9)
Receio, sim, que o livro seja recebido como estrangeiro e hóspede na terra dos meus. (p. 10)

Alencar quer resgatar o seu nome da obscuridade.

O nome de outros filhos enobrece nossa província na política e na ciência, entre eles o meu, hoje apagado, quando o trazia brilhantemente aquele que primeiro o criou. (p. 10)

E o faz, utilizando-se do livro-filho, através da retomada da fonte indígena, onde "deve beber o poeta brasileiro; é dela que há de sair o verdadeiro poema nacional (...)".

Mas, como o nome de Poti deve ser traduzido para a língua portuguesa, "o poeta brasileiro tem de traduzir em sua língua as idéias, embora rudes e grosseiras, dos índios; (...)". (p. 98)

Essa citação resume a questão da identidade de um povo, de uma literatura, de uma cultura. Alencar é fruto de uma situação histórica e personagem de seu próprio livro. De um lado a nostalgia da *raça extinta*, de outro o etnocentrismo ocidental que

tudo molda a sua imagem e semelhança. Eis a essência do antagonismo simbolizado pela cruz: destruição X construção. Ao construir suas personagens indígenas, Alencar as crucifica, ou melhor, reitera o sacrifício de que foram vítimas. Mas, sua escrita na língua civilizada, como a cruz, tem as marcas do sangue, as marcas do crime etnocidiário, e, através dessas marcas, os leitores de épocas outras podem desvendar as contradições camufladas pela falsa harmonia da superfície.¹² É que, como diz o próprio autor,

o caminho no estado selvagem não existe; não é coisa de saber; faz-se na ocasião da marcha através da floresta ou do campo, e em certa direção; aquele que o tem e o dá, é realmente senhor do caminho. (p. 99)

O caminho do texto, mesmo se fruto de uma tentativa do pai de traçá-lo, faz-se na ocasião da marcha. Quem o faz é o leitor. Daí os descaminhos que, desviando-se do plano original, não desmerecem a obra, antes a revelam em sua complexidade e riqueza. É que nada existe desvinculado de um contexto histórico-social. Nem a feitura da obra, nem sua leitura. Nem Alencar, nem o leitor. Nem Martim, nem Iracema, nem Poti. Ser, identificar-se é situar-se num feixe de relações, assumir papéis, nomes - frutos da representação social.

Estabelece-se aí a relação feita por Octávio Paz entre identidade e criação, quando afirma: "o que pode nos diferenciar do resto dos povos não é a sempre duvidosa originalidade de nosso caráter - fruto, talvez, das circunstâncias sempre mutantes - mas sim de nossas criações"¹³. A arte de um povo é, pois como a religião, parte da busca de integrar-se, "tentativa de restabelecer os laços"¹⁴ que o une à Criação, forma de superação da ruptura sócio-política e mítico-existencial, mas conserva em si os traços da ruptura, da contradição.

Martim/Coatiabo, Poti/Camarão, Moacir/Alencar, narrador/leitor - personagens construídas/destruídas na escrita, espelho a (des)velar conflitos e contradições de um povo em busca de uma identidade.

NOTAS

1. Ver: MUSKAT, Malvina. *Consciência e identidade*. São Paulo, Ática, 1986. p. 19 - citando M. Blondel.
2. _____. Op. cit., p. 19.
3. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 110.
4. ALENCAR, José M. de. *Itacema*. São Paulo, Ática, 1973. Todas as citações seguidas de número de página referem-se a esta edição.
5. Sobre simbologia dos elementos, consultar CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo, Moraes, 1984. Traduzido por Rubens E. F. Frias. CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles*. Paris, Seghers, 1973.
6. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado. Pesquisa de antropologia política*. Rio. Francisco Alves, 1978. Traduzido por Theo Santiago. p. 126.
7. Ver: GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. *Dicionário etimológico de nomes e sobrenomes*. São Paulo, Ave Maria Ltda., 1981.
8. TODOROV, T. *A conquista da América - a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1983. p. 73.
9. CLASTRES, Pierre. Op. cit., p. 130.
10. MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis, Vozes, 1983. p. 31. Traduzido por C. Neotti e E. F. Alves.
11. A respeito da distinção entre a imanência das crenças primitivas e a transcendência das religiões das sociedades complexas, ver:
GURVITCH, Georges. *La magie, la religion et le droit*. In: *La vocation actuelle de la sociologie*. Tome II. Paris, PUF, 1969.
AUGÉ, Marc. "La construction de l'individu: homme païen, homme chrétien". In: _____. *Gênio do paganismo*. Paris, Gallimard, 1980. p. 49-85.

12. A este respeito, escrevemos um trabalho: *Uma leitura de simbolismo da cruz na colonização indígena* - parte de pesquisas para a tese do curso de doutoramento - por isso, não publicado.
13. PAZ, Otávio. *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Rio, Paz e Terra, 1984. p. 14. Traduzido por Eliane Zaguri. Cumpre-me registrar que tal relação me foi lembrada pelo Prof. José Carlos Garbuglio, a quem agradeço a leitura cuidadosa e enriquecedora.
14. _____. Op. cit., p. 28.