

CHUVA BRANCA: O RETRATO CULTURAL DA SOCIEDADE AMAZÔNICA BRASILEIRA NA OBRA DE PAULO JACOB

Francisca de Lourdes Souza Louro
Doutora em Poética e Hermenêutica (ESBAM)
Jamescley Almeida de Souza
Graduado em Letras/Língua Inglesa (UNINORTE)

RESUMO:

Não obstante o interesse contemporâneo da sociedade internacional pela amazônia brasileira, o aspecto cultural dessa hinterlândia permanece quase desconhecido, muitas vezes negligenciado pelos seus próprios habitantes. Revelar a cultura dos amazônidas brasileiros — seus mitos, suas crenças, seu conhecimento natural da floresta, sua linguagem — é o que este trabalho tentará fazer tendo como pano de fundo a obra *Chuva Branca*, de Paulo Jacob, considerado o proto-romancista da Amazônia. Ao realizar um corte cultural na obra, procurar-se-á descobrir sobre esse povo e sobre sua identidade. Examinar *Chuva Branca* sob o ponto de vista cultural, portanto, significará mergulhar na identidade do homem amazônico, uma realidade caótica, mas dentro da qual ele insiste e sobrevive. E no fim, mais do que ter um retrato cultural desse homem, espera-se que a obra proporcione ao leitor uma visão real deste mundo por meio dos singelos olhos de seu mais fiel representante — caboclo amazônico.

Palavras-chave: Chuva Branca. Cultura. Amazônia brasileira. Homem amazônico.

ABSTRACT:

Although the contemporaneous interest of the international society in relation to Brazilian Amazon, cultural features about this hinterland remain almost unknown, sometimes neglected by its own inhabitants. To reveal the Brazilian Amazonian people's culture — myths, beliefs, natural knowledge of the forest, language — is what this work is going to do having as background *Chuva Branca*, Paulo Jacob's, pointed out as the first novelist of Amazon. Through a cultural cut across the narrative, we looked for finding out about this people and their identity. To examine *Chuva Branca* under the cultural point of view will mean to submerge into the Amazonian man's identity, a chaotic reality, but inside of which he insists and survives. At the end, more than we have a cultural picture of that man, we hope that this work give to the reader a real vision of this world through the kind eyes of its main representative — the caboclo.

Keywords: Chuva Branca. Culture. Brazilian Amazon. Amazonian Man.

Introdução

Ser americano não é ser alguém, mas acreditar em alguma coisa, diz o historiador Gordon Wood, sinônimo de excelência acadêmica nos Estados Unidos (PETRY, 2012, p. 19). Se quando os americanos pensam em definir a eles mesmos as referências são os seus valores e as suas ideias, em que se pensa quando se pretende definir os habitantes e moradores da Amazônia brasileira, das regiões ribeirinhas, aqueles a quem se acostumou chamar de caboclo amazônico, homem amazônico ou simplesmente amazônida? Qual o retrato cultural das sociedades que vivem nessa imensa planície? Afinal, como ressalta Souza (2009, p. 161), foi

por meio de formas culturais que o imaginário do Ocidente se convenceu da existência de um território chamado Amazônia. É essa espécie de retrato que se tentará construir.

Chuva Branca, de Paulo Jacob, é considerado o primeiro grande romance da Amazônia, conseguindo, em 1967, o quarto lugar do Prêmio Walmap, no qual figuravam, entre a comissão julgadora, escritores do quilate de Guimarães Rosa, Antonio Olinto e Jorge Amado. A obra mostra-se valiosa não somente do ponto de vista literário, mas também social e, principalmente, cultural. Olhando de perto, todos nós, habitantes dessa hinterlândia, bem lá no fundo, somos isto, somos o que nela é mostrado. Somos Luis Chato, protagonista do romance. Vivemos infiltrados por mitos, por credices e pelo sincretismo religioso operante na região; temos um conhecimento magnífico da floresta ao nosso redor; temos conseguido, pelo menos na maior parte do tempo, conviver harmoniosamente com ela; e, como se não bastasse, desenvolvemos, conquanto falantes da língua portuguesa, uma linguagem própria, peculiar à região, garimpada nas línguas dos povos autóctones.

O interesse contemporâneo da sociedade internacional pela Amazônia brasileira é imenso. O chamado apelo verde nunca esteve tão em voga. Tornar-se defensor da Amazônia e lutar pelo Pulmão do Mundo gera status. Manaus, a *Paris dos Trópicos*, tem, ultimamente, estado no centro de todas as discussões que apontam para temas como ecologia e busca por fontes de energias limpas e renováveis (NOGUEIRA, 2008, p. 11). Entretanto, não é em virtude desse apelo que se vê a necessidade de se debruçar sobre os estudos amazônicos.

Estudar *Chuva Branca* é se debruçar, portanto, sobre o entendimento desse povo; como brasileiro, mas, em especial, como amazônida. É encontrar-se em um passado não tão distante, quando olhos aventureiros e viajantes por aqui passaram e deixaram a sua marca na cientificidade da Amazônia. É beber em fontes copiosas como Charles Marie de La Condamine, Carl Friedrich Philip Von Martius, Johann Baptist Von Spix, Alfred Russel Wallace, Henry Walter Bates, Jean Louis Rodolphe Agassiz, Theodor Kock-Grumberg, Ermanno Stradelli, João Barbosa Rodrigues, Euclides da Cunha, entre outros.

Objetiva-se, portanto, mostrar esse retrato cultural, revelando o papel do mito na vida e existência do homem amazônico, o qual vem sempre para impedir a sua felicidade e realização. Para tanto, faz-se necessário desvendar qual é a concepção cabocla sobre fé e religião cristã, assim como identificar em que resultará a exposição do protagonista Luis Chato à proposta de renovação espiritual sugerida pela nova crença. Descobrir, outrossim, se a quarentena passada na selva provocou, em Luis Chato, alguma espécie de purificação e fez dele um homem melhor. E tentar explicar, igualmente, como e por que o homem amazônico

acabou por desenvolver um espantoso conhecimento sobre a farmacopeia e a medicina natural, bem como analisar aspectos linguísticos presentes na linguagem amazônica.

O corte realizado em *Chuva Branca*, cumpre dizer, é cultural, muito embora possam aparecer, ao longo do trabalho, tinturas sociais, econômicas, históricas e geográficas da região. E para ser ainda mais objetivo, a Amazônia em foco é a brasileira, não incluindo aí os demais ecossistemas congêneres que se estendem por alguns países da América do Sul. E não obstante os amazônidas do Peru, Equador, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Suriname e Guianas possuírem todos eles hábitos culturais semelhantes entre si, é do amazônida brasileiro que se falará.

1 O PLANO LITERÁRIO DA OBRA: UMA EXEGESE NA DIEGESE

1.1 O AMBIENTE E O TIPO DE NARRATIVA

A narrativa de *Chuva Branca* é uma sucessão de fatos. Aos olhos do narrador, nesse pedaço de chão, a rotina da vida parece não ter fim: sempre cheia de trabalhos domésticos e da eterna luta pela sobrevivência. Por aqui, a noção de passagem do tempo é quase que unicamente abstraída pelo infundável ciclo das cheias e vazantes, num revezamento sem fim. Como salienta o narrador Jacob (1968, p. 8), “é sempre esse rio rolando, cheias, vazantes. O barro carregado nas águas, amarelas. Pedacos de paus, tronqueiras, galhadas, matupás, canaranasmembecas, murerus, correndo na correnteza, rodopiando nos remansos (...).

Luis Chato é igualmente o narrador e o protagonista da história. Como protagonista é uma personagem modelada; já como narrador, classifica-se como participante, interior à história, narrando sobre aquilo do qual tem conhecimento. Para Louro (2007, p. 77), essa narrativa é um monólogo do início ao fim.

Quanto ao tipo de discurso, *Chuva Branca* não se mantém fiel a nenhum deles. Ao invés disso, mescla-os, tendendo massivamente para o discurso indireto livre, caracterizado por dificultar a compreensão do leitor sobre quem está falando— se o narrador ou se a personagem. Ao longo de todo o enredo, essa dificuldade de distinção permanece em virtude da tipicidade da linguagem.

1.2 O ENREDO

A sequência de acontecimentos da diegese é acronológica, deixando-se perceber quadros de momento escolhidos pelo narrador. Desenvolvendo-se alinearmente, seu enredo entremeia analepses com prolepses, misturando toda essa descontinuidade à circunstância peculiar vivida pelo protagonista: perdido na selva, desorientado, delirando de fome e quase à beira da loucura. Esse quadro impõe-se à narrativa, acabando por dificultar ainda mais a distinção do tipo de discurso.

Em se tratando da conclusão, *Chuva Branca* é um enredo aberto. Termina quase que bruscamente, tão logo sinaliza a volta de Luis Chato à mesma pobreza e incessante rotina, o que acaba deixando, no leitor, uma ponta de dúvida sobre o seu destino. Esse fato, talvez, seja uma alusão à característica da temporalidade e espacialidade amazônica ressaltada por Pereira (2006, p. 71), para quem “a Amazônia é um lugar onde o espaço-tempo está sempre inacabado, nunca se chegando a um ponto transitório; é um processo que não se conclui, ações que não chegam ao seu fim”.

1.3 PAULO JACOB E A TENTATIVA DE RESGATE DA LINGUAGEM AMAZÔNICA

Por vezes, o autor sofre a tentação de amoldar o seu texto para torná-lo popular, ou, como nos diz o engenhoso *Dom Quixote de La Mancha*, sofre a tentação de escrever em uma língua franca, temendo aquela sepultura de que falou Olavo Bilac no poema “Última Flor do Lácio.” Paulo Jacob, entretanto, sustenta, em suas 229 páginas, a pura linguagem amazônica. E para citar, mais uma vez, o fidalgo *Dom Quixote de La Mancha*:

O grande Homero não escreveu em latim, porque era grego; nem Virgílio escreveu em grego, porque era latino. Enfim, todos os poetas antigos escreveram na língua que beberam com o leite e não foram procurar os idiomas estrangeiros para manifestar a alteza dos seus conceitos; e, sendo isto assim, era razoável que este costume se estendesse por todas as nações (CERVANTES, 2007, p. 134).

Semelhantemente, Paulo Jacob, ao beber do puro leite do lendário e imaginário amazônico, escreve, em sua “língua”, sobre aquilo que viveu e tocou. Não discorre sobre coisas das quais desconhece; mas toma de si próprio, da própria Amazônia.

Pode-se dizer que a fidelidade literária de Jacob às raízes amazônicas, ao falar genuinamente da sua gente, da sua flora e fauna, dos seus costumes e tradições, assemelha-se

muito ao que o surgimento do Romantismo brasileiro representou para a literatura no Brasil. A partir desse período, como se sabe, “brasileiros”, e não mais portugueses, ou filhos de portugueses nascidos no Brasil, começaram a falar da nossa terra. E o resultado foi o desenvolvimento de uma expressão poética nacional, que valorizava a “cor local”, o orgulho nacional, e onde filhos dessa natureza exuberante falavam dela, de seus sons, de suas cores, de seus perfumes e encantos. Não seria exagero, portanto, afirmar-se que *Chuva Branca* cumpre, assim, essa missão civilizadora, contribuindo para dotar a literatura amazônica de uma expressão original e legítima.

2 O RETRATO CULTURAL DA SOCIEDADE AMAZÔNICA BRASILEIRA NA OBRA *CHUVA BRANCA*

2.1 AMAZÔNIA: OS MITOS DE IMPEDIMENTO E A MISÉRIA DO HOMEM PLANICIÁRIO

Os mitos permeiam a Amazônia (ARAÚJO, 2003, p. 464). Na verdade, mito e realidade por aqui são duas coisas intercambiáveis. A vida do homem amazônico, seja em seus fatos mais corriqueiros e triviais, é fortemente influenciada por essas narrativas. Parte dessa conjuntura é explicada pelo fato de a Amazônia ter sido o cenário perfeito que os europeus do século XVI encontraram para alimentar e difundir, efusivamente, os seus conceitos de lendas e credences garimpadas na literatura grega (TOCANTINS, 2000, p. 64).

Tendo como principal função fornecer modelos e padrões, os mitos ditam determinados tipos de comportamentos. Se Luis Chato, por exemplo, aceita em sua cosmovisão o mito da ticoã, ele sabe que sair para caçar não é a coisa mais indicada a se fazer após ouvir esse pássaro assoviar, já que é tido como sinônimo de agouro:

O ticoã cantou naqueles confins. Azar. Vai agourar teu pai e tua mãe. É perder a fê, bicho anunciador de desgraça. Castigo talvez. A imaginação besta do acesume da cunhatã. Acreditar em conversa, busão do povo. Inventar-se muito. Inventar-se muito. Botar o pé na igarité, no mato, ouvir piar pássaro, peixe não pega, caça não traz (JACOB 1968, p. 15)

Chuva Branca é um romance repleto de mitos amazônicos: Mapinguari, Curupira, Macacaua, Urumutum, Cipó-Jiboia, Mãe-do-rio, Ticoã (LOURO, 2007, p. 76). Parece que Paulo Jacob conseguiu escrever uma obra em que essa mitologia cabocla é mostrada em toda a sua força, vida e peculiaridade. Vê-se nela como os mitos dirigirem a vida na Grande Planície. Luis Chato e sua família estão passando por privações, mas a decisão de ir à mata

em busca de alimento depende de um mito. Se ele não conseguiu abater a anta ou se perdeu nas terras gerais e não consegue voltar para casa, mais mitos estão envolvidos. Daí a importância dessas narrativas:

Quase não podemos compreender as cosmologias e culturas antigas sem prestarmos atenção ao significado de seus mitos. Compreendemos os gregos antigos, por exemplo, através dos mitos de Homero, na forma de dois poemas épicos, a *Ilíada* e a *Odisseia*, indubitavelmente os mais famosos da história grega (PALMER, 2001, p. 40)

Esse ponto é certamente válido para o homem amazônico, tendo como pressuposto que conhecer um povo por meio de sua mitologia é uma alternativa viável; e conhecê-lo sem essa contraparte seria conhecê-lo deficientemente.

O *corpus mythorum* presente na amazônia é fruto da miscelânea entre o rico imaginário trazido pelo colonizador europeu e o mundo mítico herdado dos povos autóctones. Os ibéricos possuíam um forte lendário. Aqui aportando, fizeram da sua sereia a Iara, e de seu duende de além-mar, o famoso Curupira. Esse mosaico contribuiu para que se desenvolvesse, na amazônia, “certa tendência espiritual para se tecer histórias, lendas e narrativas para tudo o que rodeia o cotidiano” (TOCANTINS, 2000, p. 151).

O caboclo crê em tudo, no que vê e no que não vê. Ele é imensamente crédulo em credices e magias, em ideias de demônios, de azar, de maldição, de desgraça, de anjos, em animais agourentos, em plantas misteriosas, em comportamentos azarentos etc. (ARAÚJO, 2003, p. 483). Todas essas coisas têm uma força enorme como fato social. Para Luis Chato, por exemplo, se o tucano canta é porque vai chover, e se o cartucho fica frio a culpa é da mulher, que estava menstruada, não lhe avisou e deixou-o ir caçar. Agora sua mão treme “empanemada”. Se ele sai para caçar num domingo e não quer ser castigado, veste a camisa pelo avesso e sai pela floresta “amarrando mato”. Para salvar alguma pessoa da morte, põe-se uma vela na cuia. E se o rasga-mortalha ou o urumutum cantar deve-se mandar rezar uma missa para evitar o luto.

Aquela distração de passar debaixo do cipó-jiboia, mato de encanto. Isso é certeza de perder qualquer um, serviu de ensino. Muita conversa do pessoal não levava a sério, agora acredito. Cipó-jiboia tem mesmo aparência com o diabo. Bebeu do chá, é ver encantação na cabeça, o rebuliço que faz. O juízo pega a rolar longe, vendo visagens, paragens desconhecidas, coisas boas (JACOB, 1968, p. 118)

A grande maioria dos mitos amazônicos são mitos de impedimento; ou seja, tentam atrapalhar ou evitar que a felicidade do homem aconteça ou se realize. O homem amazônico, representado por Luis Chato, encontra-se em luta constante contra o próprio meio que lhe acolhe. Tudo parece desafiá-lo: o clima, a vida cercada pelas matas, as grandes águas, o chão pobre, as doenças endêmicas, as bestas-feras, a distância de tudo, a subnutrição, o latifúndio predominante. Tudo se apresenta como antagonista, o que o faz exprimir constantemente o sentimento de miséria e condições paupérrimas de vida:

A água era vermelha, cor de miséria, assim magino sempre (...) A terra é frestada e quente, esfumaça no sol (...) Só miséria, cor de sangue; barro amarelo, ruim, ingrato, pobre também (...) Mulher, dois filhos, só na necessidade (...) Chá, café às vezes, e beiju. Fome, chuva miúda, tristeza de inverno (JACOB, 1968, p. 9)

Nessa região, até mesmo um elemento como a água pode se tornar sinônimo de castigo (LOURO, 2007, p. 74). É o que quer dizer *Chuva Branca*, título do romance, o tipo de chuva que impede a vista, impede o movimento, impede a saída em busca de alimento, impede o trabalho. O inverno amazônico não é bom para o homem. Esse período chuvoso sempre foi tomado como símbolo de escassez. Luis Chato pragueja-o: “Diabo de inverno, chuveiro danado, dificultando peixe. As águas tomando as restingas, avançando nas terras, os bichos metidos no igapó. Tem lá quem fisque um esse que seja” (JACOB, 1968, p. 9).

2.2 O SIGNIFICADO DA MÃE-DO-RIO E A FLUVIODEPENDÊNCIA NA AMAZÔNIA

Região servida pela maior rede fluvial do globo, a amazônia mantém, com o elemento água, uma espécie de relação numinosa. Além de servirem como fonte de alimento e serem as estradas reais, os rios na amazônia exercem ainda uma espécie de função pedagógica. Se em *O Rio Comanda a Vida*, Tocantins (2000, p. 80) disse que o rio é o condutor do progresso e o sangue da vida, para Pereira (2006, p. 117), o ciclo infindável de cheias e vazantes, que ocorre todos os anos, transcende as questões climáticas e dá aos amazônidas uma lição clara e objetiva de como têm sido os ciclos econômicos gestados para a região. Para ele, assim como o caboclo vive a fartura da vazante e a escassez da enchente, o povo amazônico tem presenciado a oscilação cíclica do processo de desenvolvimento regional — ora pujante, ora miserável. Assim tem sido desde o primeiro ciclo, o das Drogas do Sertão.

Entender a cultura amazônica é, conseqüentemente, mergulhar em águas. Águas que venceram as próprias tentativas de colonização e onde estão os seres, os deuses e os mitos

alvos da fé e credence do povo da região. O homem planiciário, assim como o filósofo grego Heráclito, acredita que a água está em tudo. Está presente, inclusive, na busca pelo caminho de volta para casa.

Ao longo da narrativa, em particular quando já se encontra perdido, Luis Chato anseia por encontrar a chamada mãe-do-rio e atinar, assim, com o caminho de volta para casa. Imaginário de difícil compreensão para os ouvidos exógenos, o que vem a ser esse conceito para o homem da amazônia, em especial, para os ribeirinhos?

Como isso gosta de morar na mãe-do-rio [...] Sair pelas oito, marcha puxada, à tardinha estou pondo os pés na mãe-do-rio, pertinho de casa [...] Nada de tocar direto na mãe-do-rio. Nove ou dez horas, caminhada batida, dá pra chegar [...] Apanhar o atalho da mãe-do-rio, beirar o igarapé pegado de casa (JACOB, 1968).

Para Veríssimo (1970, p. 55), essa crença geral dos amazônidas de que tudo tem uma mãe — o “ci” do selvagem — é herança tupi-guarani. “Para tudo dão uma mãe, fazendo isso com a maior ingenuidade e fé profunda. Assim, temos a mãe-do-rio, a mãe-da-mata, a mãe-do-corpo, a mãe d’água etc”.

De acordo com Louro (2007, p. 75), autora de *A Significação Social na Amazônia no Romance Chuva Branca de Paulo Jacob*, a mãe-do-rio seria o ponto indicativo do caminho seguro de volta para casa. O caboclo acredita que chegar à mãe-do-rio é encontrar esse caminho de volta, esse imenso igarapé onde deságuam todos os possíveis fios d’água:

Falar que mãe-do-rio é um igarapeção que todo fio d’água finda nele, verdade que se diz. Só pode é ser mãe de afluente. Vão direitinho correndo a despejar no maior. Pegar de seguir um, apanhar o largão, descer rio abaixo. Começar a viagem por este, talvez jogue água na mãe-do-rio pegado de casa (JACOB, 1968:129).

Em outras palavras, é o rio quem comanda a vida nessa imensa planície. E os indivíduos, povos e comunidades dessa região aprenderam, desde muito cedo, a valorizar essa cumplicidade (PEREIRA, 2007, p. 12). Ninguém vive sem o seu aproveitamento.

Para se entender esse poder que os rios exercem sobre a vida dos amazônidas, é preciso, mais uma vez, mergulhar em águas. A amazônia é uma região tipicamente fluvial. São rios, igarapés, furos, parás, paranás, lagos, atalhos, passagens, compreendendo um sistema potamográfico de 6.430.000km² e 250.000.000m³ de água (ARAÚJO, 2003, p. 382). São eles as verdadeiras estradas dessa região. “Aqui a modernidade chega de canoa” (TOCANTINS, 2000, p. 53). E é bem verdade que as civilizações mundiais procuraram se

estabelecer às margens dos rios para tomarem proveito dos bens que eles poderiam oferecer; mas aqui, ao contrário, ele é que continua a dominar, vitorioso, sobrepondo-se às forças de que o homem se dizia possuidor.

Essa fluviodependência acabou influenciando a cultura e a psicologia regional, criando, inclusive, uma espécie de relação fraterna e afetiva. Para o ribeirinho, o rio, gigante de mil braços, possui vida e vontade, devendo ser amado, respeitado e compreendido para que se estabeleça um convívio harmonioso (BRITO, 2001, p. 105). Tocantins (1982, p. 44) discorre:

A noção de *jus soli* parece ser solapada por ele (o rio) porque ninguém é filho de tal lugar (excetuando-se as cidades) ou vem ou vai para esse lugar. E sim, nasceu no Juruá, viveu no Purus, casou no Acre, cortou seringa no Madeira, mudou-se para o Yaco.

É uma afinidade especial, que transcende o campo da matéria. Essa é a relação do homem amazônico com os rios. É dessa relação que surge o traço mais singular e característico desse homem — o qual não está no seringueiro ou no vaqueiro marajoara, nem no garimpeiro ou no castanheiro, tampouco no índio, mas naquele tipo que a várzea educou para a vida, debaixo da cartilha e das conveniências do rio — o canoeiro e o mariscador (SOUZA, 2000, p. 834). E, segundo Araújo (2003, p. 188), é também dessa forma, penetrando os seus rios e explorando a dinâmica dessa relação, que se pode chegar a ter uma noção exata da cultura amazônica.

2.3 RELIGIÃO NA AMAZÔNIA: SINÔNIMO DE SINCRETISMO

Religião, na Amazônia, salvo raras exceções, é sinônimo de sincretismo. O homem dessas paragens mistura fé, religiosidade e mitos. Inserido em condições existenciais extremas, o que parece é que ele acredita em tudo e passa a clamar por qualquer um que possa lhe ajudar a mitigar as dores da sua vivência. Não importa quem seja: Deus, santos, seres mitológicos ou o diabo:

Santo Deus! Saindo, pago promessa a São Francisco, acompanho procissão segurando a Pomba-do-Divino. Acompanhar procissão com um toro de itaúba na cabeça, dos grandes que tenha peso. Sacrifício que dou aos santos, milagre de encontrar o caminho de casa Rezo um Padre-nosso. Nossa Senhora, meu Cristo, meu Curupira, o diabo, o inferno(...) Pegar-me com todos os santos conhecidos (JACOB, 1968:22, 89).

O selvagem brasileiro, quer a grande família tupi-guarani, quer a tapuia, encontrava-se sem religião quando teve lugar a descoberta. A Amazônia, como diria o grande Rui Barbosa (MONTEIRO, 2002, p. 21), foi, mais do que qualquer outra região no mundo, testemunha do espírito de conquista português. E a espada não foi a única força europeia que conquistou o Inferno Verde para os portugueses. Eles também chegaram aqui com o crucifixo estampado em suas velas. A cruz e a coroa desceram, juntas, o Rio-Mar...

As duas religiões, o supernaturalismo ameríndio e cristianismo europeu, se encontraram no Novo Mundo. E apesar de alguns afirmarem que o catolicismo sempre influenciou mais o indígena do que o contrário, a verdade é que essa influência foi mútua. O sacerdote, por meio da sua palavra melíflua, nunca em português, mas em um bom tupi, procurava atrair o catecúmeno gentio transformando Deus em *Tupã* e o diabo em *Jurupari* (BENCHIMOL, 1999, p. 65). Ao mesmo tempo, também, por força da estratégia de catequização, os tolerantes jesuítas emprestavam manifestações místicas cujas raízes estavam fincadas nas tradições indígenas (NOGUEIRA, 2008, p. 38). E foi assim que por meio da tolerância sagaz por parte dos sacerdotes e da incapacidade do selvagem de compreender o conceito elevado do monoteísmo cristão, que se desenvolveu, na Amazônia, esse misto de fetichismo com politeísmo.

Com a mesma facilidade com que se apega às suas crenças, o homem amazônico também as lança para trás. Se Luis Chato está perdido na floresta e clama por tudo o que lhe vem à memória, mas estes não vêm em seu socorro, ele os insulta sem nenhum tipo de ressentimento. Com a mesma boca com que bendiz a divindade, o caboclo também a amaldiçoa. Com a mesma facilidade com que se propõe a pagar uma promessa, também se esquece do juramento feito. Não há fidelidade, tampouco disciplina ou regras morais nessa relação:

Graças a Deus, providência divina (...) Que merda, santo coisa nenhuma, só azar, desgraça, padecimento (...) desvalido de tudo, da devoção no padroeiro coisa alguma vale; esmigalhado mesmo, filho duma égua Esperança no padroeiro, promessas, nem sei quantas besteiras, quem nem não era de rezar, resultado algum (...) Não era muito de reza, nem não adianta (...) Em nome do padre, São Bento te prenda, coisa alguma, na fé do cacete que vou mandar no peito da bicha (...) Na devoção de São Francisco, o pago é esse; santo desagradecido (...) Que reza, que santo, que nada, estou farto de pedir, auxílio não vem (...) Dessa desgraceira, proteção de santo coisa nenhuma, até o padroeiro, milagroso lá de nossas bandas, esquecido de tão devoto dele”(JACOB, 1968: 175, 177, 250).

É uma religião, por assim dizer, de interesses e conveniências, de troca de favores, de atitudes mecânicas, de reverência momentânea, onde, tão logo cessada a causa deles, o temor é substituído pela profunda indiferença. Esse mesmo caráter pode ser observado no índio, no tapuio, no mameluco e nas sociedades amazônicas em geral:

O índio e o selvagem lembravam-se da divindade unicamente por um sentimento interesseiro, sem que depois, quando já se julgava servido, lhe agradasse qualquer sentimento de culto, respeito ou gratidão. O mesmo se dá hoje com o tapuio e o mameluco, e aqueles mestiços em quem vieram a influir. O tajapurá, que ao partir para a pesca, levam plantado em um cestinho, amarrado à proa, acreditando seguramente que dele depende a boa pescaria, desde que voltam para a casa, com a canoa vazia ou cheia de peixe, é posto de parte, atirado sem nenhum, não direi respeito, mas cuidado (VERÍSSIMO, 1970, p. 61).

2.4 A Quarentena Passada na Selva e a Proposta de Renovação Espiritual: Luis Chato tornou-se outro Homem?

O protagonista de *Chuva Branca* é um típico “machão” amazônico: ciumento, alega não ter medo de nada, confia plenamente na sua velha espingarda, na sua habilidade como caçador e sabe como se orientar e sobreviver no meio da selva. Durante o período que passará perdido, todos os mitos de impedimento que o rodeiam servirão de cadinho, colocando-o à prova e trabalhando o seu caráter. A pergunta a ser feita é: esta experiência irá mudá-lo?

O protagonista de *Chuva Branca* era orgulhoso e gabava-se por conhecer a floresta e seus segredos como ninguém. Não admitia que uma pessoa como ele pudesse se “perder na mata”. Melhor ainda, considerava uma vergonha tamanha perder a direção na selva. Mais tarde, no entanto, deverá se prostrar ante uma dura realidade: ele se perdeu na floresta.

Homem daqui se area, uma vergonha. Depois quem diz conhecer mata a fundo, ensinou engenheiro a buscar rumo. Foi gabação de todo mundo. O doutor não entendia era coisa nenhuma. Cresceram as conversas, disse ao homem, jogue essa joça de bússola fora. A minha cabeça é melhor. Isso não vale nada. A agulha dava num ponto, teimava que era outro, acertava. O doutor perdia, ficava encabulado. Que anel que nada. Gente daqui é que ensina doutor a andar na mata; mata não tem cabelo (JACOB, 1968).

Os exemplos de Moisés, Elias e Jesus, advindos da cultura judaico-cristã, mostram que o período de quarentena, geralmente sinônimo de provação, serve para quebrantamento e autoconhecimento. É uma espécie de viagem interior onde o homem é forçado a reavaliar as suas posições e sopesar os seus valores. Esse tipo de arquétipo pode ser visto também na grande literatura, como no caso do famoso mito de Odisseu, um dos mais influentes do mundo grego antigo.

Escrita pelo grande Homero, a *Odisseia* conta a história do último herói grego a voltar para casa depois da derrota de Troia. Em cada virada da história, Odisseu encontra estranhas

criaturas míticas: Ciclope, ninfas do mar, lotófagos, sereias. A cada momento, seu caminho ou é facilitado ou dificultado por algum deus. Quando finalmente chega à sua casa-ilha, ele tem de derrotar um exército que quer se apossar de sua propriedade e tomar sua mulher como esposa. Mas o que isso tem a ensinar ao leitor?

Se os mitos têm a ver com os impulsos mais profundos da psique humana, o significado comunal predominante na história de Odisseu é que ele era um guerreiro ousado, impetuoso, astuto e cheio de malícia, mas não podia voltar para casa sob esse modelo. Essa volta para casa, também vista em *Chuva Branca*, é, segundo Palmer (2001, p. 41), uma figura para a viagem interior e o autoconhecimento. Para empreender esse retorno e chegar a um acordo com os seus próprios sentimentos, Odisseu teria que aprender novas referências de vida, como a paciência, a temperança e a humildade.

E Luis Chato? A mata o colocou no chão. Mesmo assim, após ser encontrado por compadre Juvenal, e já em casa, ele gaba-se, enganosamente, de ter vencido os mitos de impedimento. Quanto aos santos e padroeiros, Luis Chato julga não ter sido ajudado por nenhum deles a encontrar o caminho de volta para casa. Considera que todos os sacrifícios, rezas e ofertas feitas para a divindade foram em vão, e pragueja-os:

Que merda, santo coisa nenhuma, só azar, desgraça, padecimento [...] desvalido de tudo, da devoção no padroeiro coisa alguma vale; esmigalhado mesmo, filho duma égua. Esperança no padroeiro, promessas, nem sei quantas besteiras, quem nem não era de rezar, resultado algum [...] Não era muito de reza, nem não adianta [...] Na devoção de São Francisco, o pago é esse; santo desagradecido [...] Que reza, que santo, que nada, estou farto de pedir, auxílio não (JACOB, 1968).

Em palavras mais claras, Luis Chato volta a ser o mesmo; não foi purificado.

2.5 FARMACOPEIA AMAZÔNICA: O ASSOMBROSO CONHECIMENTO DO NOSSO HOMEM SOBRE AS ERVAS NATURAIS

Foi bater o corpo sentiu, faltava vontade de andar como antes. Com leite de sorva, Amapá, então a melhora ficou vista. A cera do canauaru é santo remédio para dor de cabeça. Procura de puxuri, olho de cumaru terra vasqueira... Remédio de muito valia, chá de goiaba, arará, graviola (Jacob 1968:118).

De acordo com a história da civilização americana, a sobrevivência dos Pais Fundadores naquele continente teria sido inviável se eles não tivessem sido ajudados pelos nativos americanos (FALK, 1993, p. 24). Não fosse essa prova de generosidade — ou de

ingenuidade, depende do ponto de vista —, os pilgrims não teriam resistido ao inverno rigoroso, tampouco teriam conseguido alimento para saciar a sua fome na nova terra. Prova do assombroso conhecimento indígena sobre o seu meio natural, bem como do convívio harmonioso com ele, esse fato possui laços estreitos com a cultura do homem amazônico e com o processo civilizatório que aconteceu por aqui.

À semelhança do que ocorreu com os colonizadores na América do Norte e os índios americanos, os índios da Amazônia brasileira foram tão ou mais importantes para a colonização e para a sobrevivência do colonizador português nesta região (SOMBRA, 1996, p. 33). Não obstante o inegável espírito de conquista português, que fê-lo se aventurar por uma terra que lutava, desde o início, contra as próprias tentativas de colonização, a Amazônia era insólita demais aos olhos do conquistador luso. Tudo era diferente, o clima, o meio, a selva, a alimentação, o povo. Definitivamente eles não estavam preparados para tirar proveito da nova terra. A menos, é claro, que usassem aqueles que, como ninguém, conheciam-na desde o princípio. E foi dessa forma, usando a heurística indígena, que se deu a ocupação e o desenvolvimento da amazônia, bem como o índio, para eles, se tornaria tudo: o caçador, o pescador, o roçador, o soldado, o agricultor etc.

Ao repassarem aos novos imigrantes as singularidades da terra, os índios repassaram ainda os segredos da farmacopeia amazônica. Na verdade, “todo o conhecer, o saber, o viver e o fazer na amazônia equatorial e tropical foi, inicialmente, um processo predominantemente indígena” (BENCHIMOL, 1999, p. 161).

Para os povos da Amazônia as grandes florestas são uma enorme drogaria, de onde eles podem retirar remédios para toda a sorte de males físicos. Famosas desde o primeiro ciclo econômico da amazônia, o das Drogas do Sertão, quando adquiriram foro científico na Europa e foram decisivas para a valorização da flora amazônica, as plantas e ervas medicinais são, ainda hoje, o socorro imediato para o homem regional (TOCANTINS, 1982, p. 44). Em *Chuva Branca*, como se pode ver, Luis Chato busca a cura para as suas dores físicas, como dor de cabeça, inflamação, astenia e febre nessa imensa drogaria a céu aberto. *Chuva Branca* é, por assim dizer, um passeio pela medicina natural da amazônia, cujo cicerone é o caboclo Luis Chato.

Larguei a botar leite de ucuúba nos estrepes, nos lapos de topada, devagar vão sarando. Arrumei mirantá, sem poder fazer chá de casca, dei de comer um bocado, senti a nada... Daqui e dali uma coisa e outra ia arrumando. Leite de mururé... falam que é bom de fortificar, acredito por assim dizer (JACOB, 1968, p. 226).

Luis Chato apresenta uma gama de remédios naturais, conforme caminha perdido na floresta e padece fisicamente. Proporciona ao leitor, a visualidade e o encontro com a copaibeira, com a folha de inajá, com a folha de pariri, com a paracuúba, com a folha de patauá, com a unha-de-gato, com o cipó-de-fogo, com a raiz da abiorana, com a castanha-de-macaco, com o olho de buchuchu, com as folhas de ubim e o cumaru. Personagem que ensina a fazer o chá de preciosa e o chá de cipó-de-cravo. Diz ainda que o chá da vassourinha é ótimo para curar cobreiro, quebranto e ventre caído, enquanto que para a febre, não há remédio como a raiz da saracuramirá: “Arranquei algumas folhas mastiguei os naquinhos cortados na faca foi o sumo bater dentro o febrão passar a febrinha caminhou desaparecendo logo a dor de cabeça. A raiz amargosa de travar a língua, mas para cortar febre nem não tem igual” (JACOB, 1968, p. 118).

2.6 SIMPLICIDADE, NOVO SIGNIFICADO E DNA INDÍGENA: ASPECTOS LINGÜÍSTICOS DA LINGUAGEM CABOCLA

Louis Agassiz, em sua viagem pela amazônia, percebeu a inversão de um processo quase invariável a nível mundial. Nestas paragens, o povo conquistador e civilizado sofreu, em não pequena escala, a influência da raça conquistada. Essa influência, quando se tem o aspecto linguístico abordado, é vista com ainda mais força e profundidade.

O português, para se tornar uma língua euro-afro-americana passou por dois processos: a tupinização e a africanização. Não obstante pertencer ao colonizador europeu, aqui recebeu a influência do índio e do negro. Na amazônia esse processo de africanização da língua foi quase inexpressivo, bem contrário à tupinização. Esse fato faz com que não se exclua de todo a influência do negro na toponímia da região, mas se permita dizer que a influência real para a transformação do português falado na amazônia veio mesmo do elemento indígena.

Mesmo havendo, no início, empreendido todo esforço possível para falar a língua do nativo, os sacerdotes da Companhia perderam, depois de algum tempo, seus privilégios e tiveram que falar unicamente o português, quando a Lei do Diretório foi promulgada. Era a introdução do português como língua oficial do Império. Acontece, porém, que a variante amazônica já estava formada, e a língua portuguesa, conquanto mantivesse a sua matriz, já estava extraordinariamente cheia da toponímia da língua geral (VERÍSSIMO, 1970).

A palavra balseiro, por exemplo, tendo o significado de “dorna grande em que se lançam as uvas para pisar; o que dirige balsa ou jangada”, quando usada por Luis Chato, tem

o sentido de “aglomeração de terra, capim, paus, folhas, galhos, tronca, árvores na superfície da água e que descem no fim da corrente quando o caudal está de repique”. Do mesmo passo, a palavra reinação, quando conferida no dicionário, tem o significado de “pândega, brincadeira, patuscada, travessura”, enquanto que no linguajar amazônico tem o significado imediato de “irar-se, encolerizar-se, ficar brabo”.

Outros aspectos linguísticos predominantes em *Chuva Branca* podem também ser destacados, como a invenção de palavras à lavra de Guimarães Rosa como bem ressalta Louro (2007, p. 76). Assim ter-se-á Luis Chato dizendo *antonte, jita, mondrongo, évém, malineza, endoidação, ajeitação*. Regionalismos são frequentes, como *esfolepada, embarrada* (cheia de barro), *parecença, calculejar, desapalavrar, bater de riço, vim dar fé*. Outra tônica desta linguagem, digno de nota, é a dupla negação como em *com onça ninguém não brinca e nunca mais não vinha*, assim como *ninguém não acerta*, e o uso constante de diminutivos, como *melhorzinha, um Zinho assim, o assinzinho, finzinho, diazinho, sortezinha*.

E por fim, o fato de ser uma linguagem simples, formada por períodos curtos e sem muita atenção para o emprego de artigos e preposições, mostra que a variante amazônica exposta em *Chuva Branca* está em consonância com o que vaticinou Araújo (2003, p. 425), ao dizer que uma análise do consonantismo, do vocabulismo, da dicção, da lexicologia e da sintaxe do linguajar amazônico vem mostrar tendência para uma libertação dos cânones gramaticais e vernaculistas do português de Portugal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar da amazônia é falar de uma região cuja missão para com o mundo vai além dos conceitos de desenvolvimento econômico e das ideias de progresso comuns no mundo ocidental. Na verdade, essa peculiaridade sempre lhe conferiu a faculdade de ser considerada à parte. Foi assim no início quando se reportava diretamente à Coroa, em Lisboa, e é assim ainda hoje quando burocratas e ambientalistas do mundo inteiro discutem sobre como dominar e aproveitar melhor esse Inferno Verde.

A região que presenciou o esplendor do espírito de conquista português não foi, de todo, europeizada. Bem ao contrário, observou-se, aqui, a inversão de um princípio quase imutável em todo o mundo: a civilização considerada fraca e inferior conseguiu influenciar, em quase todos os aspectos, o povo forte e colonizador. Da fusão desses dois elementos, o

européu e o indígena, surgiu uma sociedade que sobrevive ainda hoje na forma de seu mais fiel representante — o caboclo amazônico.

Chuva Branca, à semelhança da *Odisseia*, não é a história de Luis Chato simplesmente, mas a história de todos nós. O romance de Paulo Jacob transcende a vida deste simples caboclo, assim como a de sua comunidade, para se tornar o retrato cultural da sociedade amazônica brasileira. *Chuva Branca*, portanto, fala dos amazônidas em geral.

Na vida e existência do homem amazônico, mito e realidade são dois elementos intercambiáveis. Ele vive e se deixa dirigir por essas narrativas mesmo nas questões mais corriqueiras e triviais da vida. Na amazônia, esses mitos, por alguma razão, estão sempre associados ao papel de impedir a felicidade ou realização do homem, causando-lhe dor e sofrimento, tônicas desta região.

A forma com que o homem amazônico trata o cristianismo não difere, de certa maneira, do modo com que ele trata de tudo o que diz respeito à religião. Tudo acaba sendo absorvido pelo seu sincretismo religioso. Fé, religiosidade e mitologia não estão necessariamente separadas, mas são as partes de um todo. A quarentena passada na selva e os mitos de impedimento que colocaram Luis Chato no cadinho não foram capazes de “purificá-lo”. Ao final, embora exposto a toda essa proposta de renovação, há o retorno ao seu velho caráter.

O espantoso conhecimento sobre a farmacopeia e a medicina natural desenvolvido pelo caboclo é uma herança cultural indígena. São eles os que conheciam a floresta desde o princípio. Para os povos da amazônia as grandes florestas são, ainda hoje, uma enorme drogaria a céu aberto de onde podem retirar remédios para a cura de quase todos os seus males físicos imediatos.

A linguagem amazônica, à semelhança do português falado no Brasil, é um dos grandes sinais da influência ameríndia sobre o colonizador europeu. A tupinização da língua portuguesa transformou a fonologia, o léxico e a sintaxe da nossa linguagem, exibindo uma tendência expressa em direção a uma libertação dos cânones gramaticais do português de Portugal. Nossas palavras, conquanto conservando o verdadeiro significado, foram “corrompidas” e adquiriram novos sentidos. *Chuva Branca* é uma tentativa de resgate dessa linguagem.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, André Vidal de. 2003. *Introdução à sociologia da Amazônia*. 2 ed. revista. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- BENCHIMOL, Samuel. 1999. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer.
- BRITO, R. M. de. 2001. *O homem amazônico em Álvaro Maia*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas.
- CERVANTES, Miguel de. 2007. *Dom Quixote de la Mancha*. São Paulo: Martin Claret.
- FALK, Randolph. 1993. *Spotlight on the USA*. New York: Oxford University Press.
- JACOB, Paulo Herban Maciel. 1968. *Chuva branca*. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora.
- LEITE, Ricardo et al. 1997. *Novas palavras: literatura, gramática, redação e leitura*. São Paulo: FTD.
- LOURO, Francisca de Lourdes Souza. 2007. A significação social na Amazônia no romance Chuva Branca de Paulo Jacob. *Novum Millenium (ESBAM)*, v. 5, p. 72-78, 2007.
- MONTEIRO, Mário. 2002. *A capitania de São José do Rio Negro*. 4ed. Manaus: Editora Valer.
- NOGUEIRA, Waldyr. 2008. *Festas amazônicas – boi-bumbá, ciranda e sairé*. Manaus: Editora Valer.
- PALMER, Michael. 2001. *Panorama do pensamento cristão*. Rio de Janeiro: CPAD.
- PEREIRA, Deusamir. 2006. *Amazônia (in)sustentável: zona franca de Manaus – estudo e análise*. Manaus: Editora Valer.
- PETRY, André. 2012. Os Estados Unidos são uma ideia. *Veja*. São Paulo, ano 45, nº 17, p. 19-23, abr. 2012.
- SOMBRA, Raimundo. 1996. *Fundamentos de história e geografia do Amazonas*. Manaus: Prisma.
- SOUZA, João. 2000. *O grande Amazonas: mitologia, história e sociologia*. 2 ed. Manaus: Editora Vozes.
- SOUZA, Márcio. 2009. *História da Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- TOCANTINS, Leandro. 1982. *Amazônia: natureza, homem e tempo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- TOCANTINS, Leandro. 2000. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. 9 ed. Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado do Amazonas.
- VERÍSSIMO, José. 1970. *Estudos amazônicos*. Belém: Universidade Federal do Pará.

Recebido: 26/08/2014

Aprovado: 16/09/2014