

UMA PRELEÇÃO SOBRE A HEURÍSTICA INDÍGENA: ESTUDO NO ROMANCE *CHUVA BRANCA*

Jamescley Almeida de Souza

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em
Mestrando em Letras/Estudos Literários - UFAM

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar o romance "Chuva branca" a partir do conceito de "heurística indígena", formulado por Samuel Benchimol (1999). Segundo o amazonólogo, todo o conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia Equatorial e Tropical foi, inicialmente, um processo predominantemente indígena. Essa heurística indígena, a saber, a arte de inventar e de descobrir, aparece na narrativa do protagonista Luis Chato, seja no aspecto da religião, do imaginário, no *modus vivendi* e *operandi*, de forma geral. Utilizo, deste modo, o método comparativo, usado em Ciências Sociais, para tentar estabelecer padrões, assim como comparar usos e costumes, a fim de apontar relações ou laços de similaridades entre as duas culturas, a da Amazônia de hoje e a de origem indígena.

Palavras-chave: Heurística indígena. Chuva branca. Terceira Amazônia. Paulo Jacob.

ABSTRACT

This work aims to analyze the novel "Chuva Branca" from the point of view of "indigenous heuristic", proposed by Samuel Benchimol (1999). According to the scholar, all the knowing, living, and doing in Equatorial and Tropical Amazon was, initially, a process predominantly indigenous. This indigenous heuristic, i. e., the art of invention and discovery, appears in the protagonist's narrative, Luis Chato, both regard to the religion, to the imagery, and, in general, to the *modus vivendi* and *operandi*. I use, therefore, the comparative method, largely applied in Social Sciences, to try establishing patterns, as well as to compare uses and customs, aiming to point out relations of similarities between the two cultures, the Amazon of nowadays and that of indigenous origin.

Keywords: Indigenous heuristic. Chuva branca. Third Amazon, Paulo Jacob.

INTRODUÇÃO

Como romance etnográfico que é, "Chuva Branca" (1968) veicula alguns dos principais valores culturais dominantes do meio social de onde saiu, a Amazônia¹, dando, com isso, testemunho daquilo que disse Jouve (2002, p. 137), ao afirmar que "todo texto literário ao mesmo tempo contesta e supõe uma cultura". Entre outras coisas, isso quer dizer que uma obra literária, portanto, terá por característica se apresentar como uma porta de entrada para o conhecimento dos valores de uma certa cultura e representá-la.

Dentre os valores culturais da Amazônia que são veiculados por este romance de Paulo Jacob (1923-2003), está a heurística indígena², a saber, o corpo tradicional de técnicas, de costumes e de conhecimentos, seja no âmbito da habitação, do transporte, da alimentação e da cozinha, da toponímia e da língua, da medicina natural, da religião, entre outros, que foi repassado, aprendido ou mesmo herdado do ameríndio³ ou nativo. Em "Chuva Branca", que narra a história de um ribeirinho que se perde na floresta, tendo, portanto, que nela se orientar e sobreviver, é notória a maneira como esse valor é salientado.

A representação de valores como esses também traz a lume uma questão que, em Sociologia da Literatura, é tratada sob o conceito de a "origem social dos autores" (CÂNDIDO, 2009, p. 14), a qual postula que muito do ato de criação ou da mimesis efetuada por eles é tomado de sua realidade ou daquilo que Bakhtin (1993, p. 20), em "Para uma filosofia do ato", chamou de "o mundo da vida, o único no qual nos criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos nossas vidas e morremos". Daí que "o autor", dizem Altamirano e Sarlo (1980, p. 12), "não pode ser concebido a não ser que seja transindividualmente no interior da classe a que pertence". E também Auerbach (2015, p. 23), ao comentar um romance de Petronio, no capítulo intitulado "Fortunata", falar do "alguém que se encaixa perfeitamente no meio que descreve".

Neste particular, é importante registrar o quanto Paulo Jacob não somente foi próximo da cultura indígena da Amazônia, como ainda se preocupou com a sua preservação, fato que pode ser comprovado junto a alguns de seus romances que, com especial atenção, dedicou a ela. Poderíamos, assim, mencionar "Chãos de Maíconã" (1974), que, como diz Souza (2015, p. 10), é "fruto de sua experiência com os ianônãmes, como costumava grafar", bem como "Dos ditos passados nos acercados do Cassianã" (1969) e "Assim contavam os velhos índios ianônãmes" (1995), este último uma compilação de lendas da mesma tribo. Poderíamos afirmar, portanto, que ocorre, aqui, *cum grano salis*, o que Benchimol (1977, p. 88) disse em relação ao seu estudo sobre o povo de Manaus: "para conhecê-los, é preciso ter uma íntima associação com a sua cultura, morar na sua casa, dormir em uma rede, dançar nas suas festas, ver o seu trabalho, respirar o mesmo ar, comer da sua cozinha, e até amar as suas garotas".

Este trabalho tem como objetivo analisar "Chuva Branca" sob esta abordagem, apoiado, como foi mencionado acima no texto, no conceito tomado de Samuel Benchimol. Procurará apresentar e discutir técnicas, costumes e conhecimentos oriundos dessa heurística indígena que aparecem no romance. Tanto quanto seja possível, o trabalho empregará o método comparativo, previsto nas Ciências Sociais, para tentar estabelecer padrões, comparar usos e costumes, estilos de vida, bem como apontar relações ou laços de similaridades entre as duas culturas, a da Amazônia de hoje e a de origem indígena. Utiliza, outrossim, o método histórico, na busca por fatos passados que proporcionem uma maior compreensão da situação presente do fenômeno estudado, pois, afinal, como lembra Durkheim (2007, p. 112), "a causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais antecedentes, e não entre os estados da consciência individual".

O HEURECA AMERÍNDIO

1 Para fins de delimitação, ao falar de Amazônia estarei me referindo, especificamente, àquele espaço cunhado por Djalma Batista (2007, p. 114) como a "Terceira Amazônia", o lugar onde estão inseridos os "habitantes das vilas, povoados, 'freguesias', aldeias, sítios, fazendas, seringais". É a Amazônia rural e ribeirinha.

2 Utilizo-me da expressão, aqui, tal como a emprega Samuel Benchimol (1999, p. 13), ao dizer que "todo o conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia Equatorial e Tropical foi, inicialmente, um processo predominantemente indígena". É do autor, portanto, que tomo a ideia principal para esta abordagem do romance.

3 Tomarei, ao longo deste trabalho, a liberdade de intercambiar os termos ameríndio, índio, nativo, autóctone, aborígene e brasíncola (termo de von Martius), utilizando-os como sinônimos.

O tópico em epígrafe me obriga a começar explicando a origem da palavra grega *heureka*⁴. Como é sabido, refere-se à famosa expressão de triunfo que teria sido proferida pelo matemático Arquimedes de Siracusa quando descobriu como resolver o problema proposto pelo rei Hierão. O que se sabe é que a palavra, desde então, se tornou uma interjeição largamente conhecida e mundialmente pronunciada quando alguém consegue encontrar a solução para uma situação difícil. Quanto ao problema resolvido por Arquimedes e a como ele teria saído da água, aos gritos e berrando pela cidade, tratam-se de detalhes mais amplos a que, no momento, não pretendo me dedicar.

É preciso, no entanto, dizer que a palavra *heureka* se tornou sinônimo de arte de inventar e de descobrir, e é exatamente neste sentido que Benchimol (1999, p. 13) a emprega, ao dizer que “todo o conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia Equatorial e Tropical foi, inicialmente, um processo predominantemente indígena”. Em uma palavra, foi o ameríndio, o autóctone, quem descobriu como se orientar, se adaptar, tirar proveito e a sobreviver na terra, tendo repassado, posteriormente, esse corpo de conhecimentos para o habitante da Amazônia. Este habitante, inicialmente o europeu, e depois o caboclo, seu descendente, dele herdou o *modus vivendi* e o *modus operandi* que iriam marcar a sociedade e a cultura deste espaço, em quase todos os seus âmbitos, como será visto por meio da narrativa do romance.

O enredo de "Chuva Branca" é a narrativa sobre a quarentena que o ribeirinho Luis Chato, após ter atirado numa anta, que posteriormente ele acreditará ser “o tihoso”, passará perdido na floresta. Durante esses quarenta dias, que aponta para o período de tempo em que homens religiosos, em especial aqueles pertencentes à tradição judaico-cristã, passaram no deserto, o protagonista e narrador do romance proporcionará ao leitor o encontro com essa heurística indígena. A partir dos excertos colocados abaixo, comentarei, em especial, aqueles respeitantes ao modo de se orientar na floresta e à observação dos fenômenos da natureza.

O dia vai alto, pra mais de meio-dia. O sol rasgou das nuvens piscadela apenas [...]. Na cidade rua tem nome, casa tem número, e se calhar era capaz de me perder. Aqui, igarapé, afluyente, posição do sol, lua, palhal, ou outro mato por onde se passa, é rumo. Pau tombado também serve, marca certa paragem [...]. Enquanto o fogo levanta, cortar varas para o mutã [...]. A minha cabeça é melhor, isso não vale nada. A agulha dava num ponto, teimava que era outro [...]. Vigie só o rastão da suçuarana. Foi por aqui, tornou de pertinho do rabo-de-jacu. (JACOB, 1968, pp. 11, 41, 56, 67, 45)

Agora, mostrando que aprendeu a observar a natureza, os seus fenômenos, os seus animais, o tempo, Luis Chato diz:

Miserável chuva branca, agora apertou. Devia de não cair agora. Começa na morosidade, o vento açoita, entra pelo dia, segue pela noite. Não tem outro jeito, é aguardar que passe [...]. Sinal de bom tempo, bonzão de calor. Hoje tucano, saracura, uru, podem cantar que chuva não cai [...]. Quatro horas já digo que seja. Macucaua já começou a chorar tristonha, assobiando longe. Inambu-galinha também, marcando o tempo [...]. Borbulha, sobe logo o escumeiro, tracajá, cabeçudo, matamatá, tomando fôlego. Numa fartura desse de bicho de casco, era arriar o camuri, vê pegar. Corria os anzóis aí no meio onde está borbulhando, larga espuma de instante a instante, a boia sumia, podia ir buscar [...]. Agora estou na certeza das cinco, aracoã afirmando, numa alegria de acordar, naquela barulheira de doer as oíças. (JACOB, 1968, pp. 17, 45, 74, 93, 167)

É relevante observar, aqui, que, na floresta, Luis Chato acompanha a passagem das horas por meio do percurso do sol, assim como faz distinção entre o modo de se orientar na cidade, onde “rua tem nome” e “casa tem número”, e os recursos de orientação disponíveis na selva. Neste espaço onde está, diz ele, “igarapé, afluyente, posição do sol, lua, palhal, ou ou-

4 Variantes da grafia incluem *heureka*, *eureka* e *eureka*. É o pretérito perfeito do verbo *heuriskéin*, significando achar ou descobrir. Em Filosofia, tornou-se a heurística uma “parte da lógica que se dedica a alcançar a verdade, partindo de conhecimentos verdadeiros já encontrados” (SANTOS, 1963, p. 767), ou seja, é um método de investigação.

tro mato por onde se passa”, tudo serve para indicar o rumo a seguir. Ele mesmo afirma que não confia na bússola do naturalista que, uma certa vez, ajudou na coleta de borboletas: “a minha cabeça é melhor, isso não vale nada. A agulha dava num ponto, teimava que era outro”, declara.

Luis Chato se considera um bom mateiro, um típico caboclo amazônico, que confia inteiramente “na sua habilidade como caçador e sabe como se orientar e sobreviver no meio da selva” (LOURO; SOUZA, 2014, p. 145). Em sua viagem pelo Brasil, ao lado de Spix, Martius, ao mesmo tempo em que criticou a falta de “abstrações” e de “previdência” nos “brasis”, ficou fascinado com os seus sentidos agudos desenvolvidos para a vida na selva: “o índio fareja com as narinas dilatadas se o amigo ou o inimigo passou pela mata; vê, ao longe, a caça que ele persegue, por entre os arbustos; distingue homens e animais num horizonte vastíssimo e, ao perto, é agudíssima sua visão para pequenos objetos” (MARTIUS, 1979, p. 30). De forma um tanto análoga, comentou o barão de Santana Néri (1979, p. 163), a saber, que “seus sentidos eram desenvolvidos. Enxergavam admiravelmente através da imensidão. Percebiam os menores ruídos da floresta. Seu olfato tinha uma acuidade canina. Atiravam com perícia e raramente erravam o alvo”. Essa habilidade, como se vê, parece sobreviver no homem amazônico.

Essa habilidade, aliás, é um conhecimento que um dos maiores cientistas que a Bahia já deu ao Brasil, Alexandre Rodrigues Ferreira, teve o cuidado de consultar e absorver ao empreender o trabalho investigativo de sua “Viagem Filosófica”, como nos é contado por Renan Freitas Pinto:

Um dado que deve ser sempre lembrado é que esse olhar foi largamente ampliado pelo conhecimento que o naturalista baiano sistematicamente compartilhou com as gentes da terra. A leitura de suas anotações científicas nos leva a uma conclusão inevitável: Alexandre Rodrigues teve a sensibilidade e a inteligência de ouvir com atenção o testemunho de atores representativos da sociedade que emergia no espaço da Amazônia, desde indígenas, mateiros, guias e canoeiros, até as autoridades governamentais e os estudiosos empenhados na

aventura de compreender e interpretar esse espaço tao particular e especial do Novo Mundo. (PINTO, 2012, p. 161)

Procedimento que também foi tomado pela missão científica ao interior da Guiana Inglesa, pertencente à Universidade de Oxford, e chefiada por Hingston. Gastão Cruls registra o depoimento do major Hingston:

Estes homens eram esplêndidos camaradas, quietos, bem dispostos, alegres, engenhosos e particularmente interessados nas nossas atividades. Muitos deles tinham nascido naturalistas, atilados e precisos nas suas observações, e não houve dia em que nós não os consultássemos repetidamente sobre assuntos relativos à vida na floresta. Em qualquer trabalho que requeresse cuidado e paciência, tal como esvaziar passarinhos, preservar plantas, colher, alfinetar e separar insetos, eles se mostravam mais aptos do que a média dos europeus. (CRULS, 1958, p. 276-77)

O homem americano, originário daquele que atravessou o Estreito de Bering, e ancestral dos nativos da Amazônia, teve, um dia, que enfrentar a adaptação na nova terra, utilizando-se, para isso, dos mesmos recursos mostrados no excerto. Após passarem “cerca de 4.000 ou 5.000 anos explorando a porção Norte do continente americano, os primeiros grupos humanos atravessaram o Istmo do Panamá e atingiram o último grande continente ainda inexplorado no planeta: a América do Sul”. Uma vez aqui, após terem decidido rumar para o Nordeste, acompanhando o litoral, esses “primitivos habitantes da Amazônia, todos muito jovens, do ponto de vista da antropologia, alcançaram uma surpreendente adaptação à natureza, que ainda hoje se reconhece nos sobreviventes” (BATISTA, 2007, p. 53).

A técnica do “rabo-de-jacu”, que também aparece nesta diegese jacobiana, também aponta para uma tradição dos povos autóctones. Trata-se de uma espécie de abrigo temporário, utilizando-se de troncos finos de árvore para a estrutura, de cipós ou cascas de árvores para as amarrações e de palhas ou folhas de palmeiras para a cobertura. “Estes cipós”, diz João Daniel (2004, p. 499), “são os pregos da terra, porque

com eles fazem os índios, e já muitos europeus à sua imitação, o mesmo que outros fazem com os pregos". Em "Chuva Branca", Luis Chato constrói um abrigo desses, para se proteger, perto do qual ele observa, ao amanhecer, o "rastão da suçuarana".

Em outro romance de Paulo Jacob, fruto de sua convivência com os índios ianônâmes, "Chãos de Maiconã", no primeiro capítulo, quando os índios uaicás são atacados e fogem, eles constroem um rabo-de-jacu: "nos escondios quietosos de mata, paragem dos paradios. As femes davam de peito aos curumins delas, cuidavam do comer da famíliação. Índio macho armava iarri [abrigo provisório], quando das demoras os parados. De pouco, rabo-de-jacu de servia" (JACOB, 1974, p. 6). De fato, não é descabido afirmar que a veiculação de alguns aspectos oriundos da tradição indígena, como se vê, assume ares de grande importância nas narrativas de Paulo Jacob.

Ao lado do rabo-de-jacu também aparece o "mutã", espécie de palanque construído no mato com o auxílio de varas e cipós, de onde o caçador espreita pela caça. Posteriormente, foi adaptado pelos seringueiros para poderem sangrar as árvores no alto, junto à copa, mas, de início, conta Couto de Magalhães, era usado pelos índios na caça ao veado:

Como auxiliar da caça, porque fazem pequenas queimadas nos meios dos campos; os veados (suassú), atraídos pelo cheiro da queimada, procuram-na para lambar a cinza; o índio, que está em um palanque construído em cima de uma árvore, palanque a que eles denominam mutã, flecha o veado e seu alvo e sem cansar-se. (MAGALHÃES, 1935, p. 44)

Outro ponto tocado pela narrativa é o olhar aguçado do homem amazônico⁵ para a natureza e para os fenômenos que nela ocorrem. Ele sabe, por exemplo, qual é o tipo de chuva que "entra pelo dia, segue pela noite", chamada por ele de "chuva branca", que também dá título ao romance, assim ele como sabe quando faz um tempo bom que nem "tucano,

saracura" e "uru" podem estragar. Outrossim, para acompanhar a passagem das horas, além do percurso do sol, como já vimos, ele aprendeu a observar certas aves silvestres, famosas por marcarem as horas, tal como é a "Macucaua", a "inambu-galinha" e a "aracoã", pois esta, quando canta, pode ficar na "certeza das cinco" horas da manhã.

No que diz respeito à alimentação, a narrativa mostra como ele aprendeu a observar o "escumeiro" formado, na água, pelos quelônios, como o "tracajá, cabeçudo, matamatá", algumas espécies citadas por ele. Sobre a acurácia dessa observação, assim se manifesta Araújo Lima a respeito da perspicácia do caboclo, o descendente da mistura racial entre o índio e o branco, na pesca dos quelônios:

Parado e silencioso na sua montaria (que é uma pequena canoa), bem distante das margens, o caboclo queda-se acocorado horas a fio, indiferente à canícula implacável, na expectativa do momento em que a tartaruga faz emergir a cabeça à flora da água, para lhe despedir a flecha, que se vai cravar no casco ou no peito, ambos resistentes e calcários. O golpe de vista e de mão é de uma precisão exatíssima, constituindo esse gênero de pescaria curioso esporte, certo e sugestivo. (ARAÚJO LIMA, 1975, p. 62)

Isso é heurística indígena, é conhecimento de invenção e de descoberta originado a partir da relação do ameríndio com a natureza, do homem com o espaço, formando aquilo que Araújo Lima (1975, p. 18), um dos expoentes da Sociologia regional e da Geografia humana, denominará de "complexo indivíduo-meio"⁶. Assim agindo, o autóctone não somente de adaptou e se utilizou dos recursos do meio, como transformou as florestas em laboratórios de experimentação, criando, assim, as chamadas "florestas culturais", uma ideia recente que acredita que as sociedades indígenas "vêm selecionando e plantando diferentes espécies vegetais, interferindo assim na constituição desses sistemas florestais, ao mesmo

5 Chamo de homem amazônico, aqui, ao habitante daquele espaço que Djalma Batista (2007, p. 114) classifica como a "Terceira Amazônia", a saber, o habitante das comunidades rurais ou ribeirinhas da Amazônia, tal como é Luis Chato. Apesar de alguns aspectos relacionados a ele poderem ser generalizados para a Amazônia, de modo geral, é a este homem que me refiro de modo específico.

6 Sob este conceito, o autor declara que "o indivíduo assimila o meio, para a ele se incorporar, realizando o trabalho de adaptação, e agir como fator de modificação desse meio, de progresso social, enfim de civilização" (ARAÚJO LIMA, 1975, p. 18).

tempo em que acumulavam um extenso conhecimento sobre o ciclo de crescimento, reprodução e utilização econômica das espécies vegetais” (PINTO, 2012, p. 236).

Ainda sobre a observação do canto das aves, como marcador das horas, é sabido, por meio do padre João Daniel (2004, p. 200), considerado um dos maiores arquivos sobre a Amazônia colonial, que do homem primitivo do espaço vem o observar certa “regra inviolável”, e “horas certas, e determinadas” no canto de alguns animais. O barão de Santana Nery, que “viveu na Europa entre artistas e fidalgos” (BATISTA, 2006, p. 30), no capítulo em que trata da fauna e fala dos grandes galináceos da Amazônia, registra que os mutuns “cantam de noite, e os indígenas afirmam que se fazem ouvir exatamente de duas em duas horas” (NERI, 1979, p. 70). Mais interessante ainda, em sua apresentação do inhambu, é o autor afirmar que essa ave “canta de hora em hora e, juntamente com o mutum, serve de relógio para os índios” (Op. cit., p. 70). O protagonista de “Chuva Branca” aprendeu, igualmente, a observar essa regularidade do canto das aves, e é por esta razão que, próximo ao crepúsculo matinal, ele pode dizer: “agora estou na certeza das cinco, aracoã afirmando, numa alegria de acordar”.

Abaixo, insiro outro trecho do romance com vistas a comentar como a heurística indígena ensinou o homem amazônico a tirar proveito do meio, da natureza:

Com tanto peixe aí bubuiando. Torar paracuúba, fazer um arranjo, preparar um arco. É tecer envira de cardeiro, taí a corda [...]. Palha branca daquela boa pra fazer cobertura de casa [...]. O breu pegado, talisca de amargo, galho de murici, nem chuva consegue apagar. Os paus gemendo, a chama subindo lenta [...]. Qualquer toco de árvore, é cama. Quando se tem tempo, procurar sapopema, abriga mais, as costas guardadas. (JACOB, 1968, pp. 25, 36, 60, 146)

Destaco, a partir desse trecho, quatro coisas que Luis Chato tira da natureza, tomando proveito dos recursos naturais disponíveis: a madeira destinada a preparar o arco para pescar peixes, a “paracuúba”, assim como a “envira”, servindo esta última de corda; a “palha branca”, indicada para fazer cobertura

das habitações; certas resinas, como o “breu” do “galho de murici”, inflamável, usado para fazer fogo; e o abrigo proporcionado pelas sapopemas, as raízes tabulares da *Apidosperma excelsum*. Deter-me-ei, a seguir, um pouco em cada um destes pontos.

Sobre o arco, o conhecimento da madeira para fazê-lo, assim como aquela árvore de onde se deve retirar a casca para preparar a corda para ele, também remete à heurística indígena. O próprio nome, como é possível notar, “paracuúba” e “envira” são, per se, fatos etimológicos que apontam para uma nomeação indígena, em tupi-guarani ou nheengatu amazônico, uma nomeação até mais próxima da essência da coisa ou mesmo mais apropriado. A envira ou embira (*Xylopia funifera*) é citada por Néri (1979, p. 83) como um “artigo de exportação” muito conhecido “nos mercados da Europa” para a fabricação de cordagem e vassouras. Quanto ao arco e à flecha, no segundo capítulo de “Casa-grande e Senzala”, na parte em relaciona a contribuição dos povos nativos para a formação da sociedade brasileira, Gilberto Freyre cataloga, entre essas contribuições, “o conhecimento do curare e outros venenos, uso da flecha, lança, arco e remo, captura de peixe pelo processo de lançar veneno na água, mas também por anzol, armadilha, rede e fisga denteada” (FREYRE, 2003, p. 165).

Mais categórico ainda, em relação à arte da pesca que o homem da Amazônia herdou dos indígenas, foi o americano Charles Wagley, considerados um dos pais da Antropologia brasileira. Naquele que pode ser considerado o seu principal trabalho, “Uma comunidade amazônica”, Wagley, que morou e trabalhou no Brasil durante a Segunda Guerra Mundial, no extinto SESP (Serviço Especial de Saúde Pública), afirma que “as técnicas e as artes da caça e pesca e as crenças populares que giram em torno dessas atividades são de origem indígena. Nessas e noutras esferas da vida amazônica contemporânea, percebem-se as tradições indígenas” (WAGLEY, 1988, p. 61). Aqui, na narrativa de “Chuva Branca”, vemos o caboclo Luis Chato, seu protagonista, pensando em preparar o arco e a flecha para a pesca, a fim de mitigar a sua fome.

Neste mister, convém lembrar, um curioso caso registrado pelo padre João Daniel, em seu “Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas”, mas que não seria exagero acreditar que isso aconteceu na Ama-

zônia em grande escala. Conta o cronista da Companhia de Jesus que:

É mui galante o caso que sucedeu a um missionário com o índio seu pescador: era bom oficial no seu ofício e trazia peixe com abundância, que é o ordinário sustento dos missionários portugueses no rio Amazonas, por falta de gados, não são assim os castelhanos, que nas suas missões têm abundancia de gado vacum, e outros; mas pouco a pouco foi o pescador dando em droga, e veio a faltar, de sorte que já a sua pescaria não chegava para os familiares do missionário e ao depois nem para o missionário havia (DANIEL, 2004, p. 300).

Esse caso mostra, com meridiana clareza, quão indispensáveis foram os nativos no que diz respeito às atividades ligadas à pesca, bem como à arte que a envolvia. Como afirma Wagley (1988, p. 90), “foi o índio que ensinou o europeu a viver no estranho ambiente amazônico. Era ele o caçador e o pescador. Os métodos de caça e pesca da cultura regional contemporânea da Amazônia são de origem fundamentalmente aborígene”. E Caio Prado Júnior diz que para isto “estava o indígena admiravelmente preparado. A colheita, a caça, a pesca já são seus recursos antes da vinda do branco: como pescador, sobretudo, suas qualidades são notáveis, e os colonos só tiveram neste terreno que aprender com ele” (PRADO JÚNIOR, 1984, p. 48).

Na narrativa, a presença da “palha branca”, que era usada na cobertura das habitações, traz à ribalta o que disse Gastão Cruls, em sua “Hileia Amazônica”, em relação ao uso da palmeira pelos indígenas. São suas as afirmações que transcrevo abaixo:

A palmeira foi para o nosso índio, sobretudo o da Hiléia, o que foi o bisão para o pele-vermelha. Na América do Norte, do possante bovino, que em espessas manadas errava nos campos entre o Missúri (sic) e as Montanhas Rochosas, o nativo aproveitava tudo [...]. Pois bem. O aborígene amazônico encontrava nas palmeiras que o cercava quase tudo isto e mais alguma coisa. Para o teto e as paredes da maloca, ele tinha as palmas da uauaçú, ubuçú, ca-

raná, curuá, ubim e uma infinidade de outras (CRULS, 1958, pp. 64, 65).

A palha, portanto, foi o recurso natural utilizado na cobertura das habitações no vale amazônico, um conhecimento útil “à atividade ou à economia doméstica”, como diz Freyre (2003, p. 196), que foi transmitido “da cultura vegetal do indígena à civilização do colonizador europeu que os conservou ou desenvolveu, adaptando-os às suas necessidades”. Ora, é bem verdade que isto se deu, inclusive, por ser a região amazônica, e bem assim todo o Brasil, um dos berços das plantas dessa família. Das cerca de mil ou mais espécies hoje conhecidas, “mais da metade tem larga representação no grande vale e, conforme já acentuamos, empresta-lhe à paisagem caráter todo especial” (CRULS, 1958, 62).

Talvez, igualmente, seja essa técnica de cobertura de habitações que ajudou a conferir, às moradias da Amazônia, certa “rusticidade” e “incúria” diante dos olhos do casal Agassiz, que andou pela Amazônia entre os anos de 1865 e 1866 (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975). Conta Wagley (1988, p. 65) que a mesma técnica e simplicidade foi observada pelo “o famoso cientista alemão, Karl von Martius, que visitou Itá em 1819”, a saber, que as “suas casas eram, em grande parte, construídas com folhas trançadas de palmeira”. Em “Chuva Branca”, o mesmo traço pode ser visto quando Luis Chato fala de sua habitação, inclusive com o “telhado aberto que só renda, estrelas entrando pela cumeeira” (JACOB, 1968, p. 8), estado que referenda a “incúria” observada pelo casal de cientistas franceses.

Muito justificadamente também se pode dizer que essa “rusticidade” nas habitações da Amazônia rural se trata, tanto quanto é possível afirmar, de uma herança indígena, uma cultura que pouco se preocupava em decorar as suas casas. Tal costume levou Cruls (1958, p. 280) a fazer a seguinte referência: “o índio, que tanto gosta do enfeite individual, quase nunca se preocupa com a decoração da sua maloca”. *Cum grano salis*, pois, é possível ligar também essa incivilidade nas habitações ao modo com que foi colonizada a Amazônia e ao tipo humano que nela esteve presente, pois como ressalta Durkheim (2007, p. 12), ao versar sobre a coercibilidade do fato social, “o tipo de habitação que se impõe a nós não é senão a maneira como todos ao nosso redor e, em parte, as gerações

anteriores se acostumaram a construir suas casas”.

Segundo Wagley (1988, p. 106), “o seringueiro da Amazônia”, aquele que ajudou terminar a tarefa de ocupação e conquista da região, “é conhecido por seu modo de vida nômade [...]. Em consequência, o seringueiro não se dá ao trabalho de construir instalações ou acessórios para seu conforto físico”. Além disso, ele geralmente vinha desacompanhado, sem mulher e sem filhos, quase sem ligação à terra, fato este que fez com que Djalma Batista observasse um importante ponto relacionado a esta cultura extrativista: “a terra, para ser possuída, teve de separar o homem, de pulverizar a sociedade” (DJALMA, 2006, p. 147).

No tocante ao breu, utilizado por Luis Chato para fazer o fogo, é notório o conhecimento que os indígenas tinham do fogo, usado nas queimadas e na caça de animais, por exemplo, assim como de certas plantas achadas apenas em estado silvestre, tal como faz o narrador de "Chuva Branca" perdido na floresta. Os autóctones eram hábeis conhecedores das propriedades de certas resinas, pois não é à toa que foram eles, representados pelos cambebas ou omáguas, os descobridores das propriedades elásticas da seringa (*Hevea brasiliensis*), e que foi dada a conhecer na Europa, posteriormente, pelo cientista francês Charles Marie de La Condamine.

Martius, em seu trabalho intitulado "Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros", chega a citar, por exemplo, o murici entre as “plantas medicinais silvestres” (MARTIUS, 1979, p. 163) usadas por eles. Já o padre João Daniel cita que o mais extraordinário breu vem da árvore maçaranduba, mas que “há tanta abundância pelos matos, que cada morador que manda a ela enche a sua embarcação, ou colhe quanto quer; e se acha pelo chão em bocados caídos das árvores” (DANIEL, 2004, p. 537). Sobre essa resina da maçaranduba falou também o general Couto de Magalhães:

Para fundir e condensar resinas, citarei, entre outras: a do breu indígena, que é hoje o que emprego exclusivamente nos barcos do Araguaia, sendo produzido por uma fusão de cera de abelha e resinas de diversas árvores; é mais durável do que o que nos vem da Europa. Com o fogo condensam também a resina da maça-

randuba, que já se exporta com o título de guta-percha (MAGALHÃES, 1935, p. 42).

Comentemos agora a alusão que Luis Chato faz à sapopema, árvore célebre por proporcionar abrigo na floresta, e que são as “grandes expansões tabulares das raízes [...] frequentes nas Bombacáceas, Leguminosas, Lecitidáceas e Moráceas, com muitos centímetros de espessura, se estendem por dois a três metros do comprimento do tronco” (CRULS, 1958, p. 20). Perto delas, diz o narrador, tem-se “as costas guardadas” das feras da floresta, em especial dos ameaçadores felinos, como a onça-pintada, a suçuarana ou a onça-preta. Trata-se, de fato, de uma descoberta dos povos nativos, pois “se circunstâncias os fazem pernoitar ao ar livre e se estão às margens dos rios, enterram-se na areia até o pescoço, ou procuram um lugar seco entre os pranchões verticais e salientes das raízes — *cepó-apéba*” (MARTIUS, 1979, p. 60). E, como é possível notar, eles inclusive a nomearam, *cepó-apéba* (raiz chata, em tupi), sofrendo, posteriormente corruptelas para sapopema e sapopemba. “Os ameríndios”, diz em nota o tradutor de Martius, Pirajá da Silva, “se aproveitam dos grandes espaços formados pelos pranchões do cepô-apeba, como abrigos passageiros” (Op. cit., p. 60).

CHEGAM OS EUROPEUS: DA ALIMENTAÇÃO E DA MATÉRIA MÉDICA

Por meio dos excertos de "Chuva Branca", colocados abaixo, pretendo falar de um aspecto da heurística indígena, que é aquele relacionado à alimentação e à cozinha. Na verdade, tudo quanto até aqui se tem dito poderia ser mais bem sintetizado pela máxima de Djalma Batista (2007, p. 58), quando afirmou que “os diversos povos que, nos primeiros séculos, procuraram dominar a Amazônia, nada teriam conseguido sem recorrer à aliança do índio, que possuía a sabedoria da terra”. Nos excertos expostos abaixo alguns itens dessa sabedoria são aludidos, relacionados à alimentação e à cozinha:

Dias sem nada em casa, na farinha com água. A meninada pedindo comer, o pessoal na fraqueza [...]. Tirar a guelra. Fazer fogo brando. Casca de pau, braseiro melhor. Não sabreca, moqueia de todo. A barriga vai sair da miséria [...]. Nos altos rios, caboclo acaba o aperreio

mastigando padu. Aquieta a fome. Invenção de índio. Nas grandes viagens necessidade não passa, a folha na boca [...]. Moqueando lento, sabrecando isso sim. Comer como está, não carece perder tempo [...]. Moqueado sustenta dias. (JACOB, 1968, pp. 8, 29, 55, 63, 77)

Nestas páginas de "Chuva Branca", vemos, relacionados à alimentação e à cozinha, o moquéim, o padu e a farinha. Quanto ao moquéim, é uma espécie de assado, que "não sabreca", diz ele, e é mais fácil de preparar, pois não precisa de artefatos mais elaborados, como uma grelha de ferro ou um fogareiro, todos impossíveis de serem conseguidos nas circunstâncias tais em que ele se encontrava. Bastava fazer o fogo e contar com algumas varas finas, e bem assim com algumas forquilhas, para mantê-las suspensas acima do fogo. O peixe é, pois, colocado sobre esse gradeado de varas para ficar moqueando, assando, secando, defumando.

Refere o alemão Martius que essa técnica de assado era conhecida em tupi pelo nome de "*mocaen*, *mbocaen*⁷, que quer dizer secar ao fogo, assar" (MARTIUS, 1979, p. 46). Em "O país das Amazonas", o barão de Santana Néri descreve que os indígenas "empregavam-se em conservar provisões de carne, de caça ou de peixe, defumando-os por meio de um processo especial (o moquéim)" (NÉRI, 1979, p. 164). Por sua vez, na obra "O Selvagem", o general Couto de Magalhães também falou sobre o moquéim:

O processo de moqueação (permitam-me a expressão tupi, porque não temos na língua portuguesa um verbo que substitua o moquear). Este método de preparar conservas de carne, peixe e frutas, que eles conseguem moqueando estas substâncias, isto é, submetendo-as a um calor muito lento, porque não se moquea bem uma carne sem o espaço de três dias, é para eles um recurso preciosíssimo, visto como, não conhecendo o uso do sal, não teriam meio algum de preservar e fazer conservas de substâncias azotadas. (MAGALHÃES, 2013, p. 41)

Já o padre João Daniel observou que os nativos

ordinariamente comem tudo assado, ou meio assado à inglesa, o que fazem em uma como trempe de três paus levantados com os pés distantes, para lhes meterem a lenha, e o fogo, que rematam em cima unidos, e atados; no meio lhes fazem um arremedo de grelhas com varas, e nelas assam todas as suas caçadas de carnes, peixes, tartarugas, ou o que Deus lhes depara; e rara vez usam de espeto. (DANIEL, 2004, p. 276)

Esse preparo do alimento, "moquear a carne", é arrolado por Gilberto Freyre (2003, p. 194) entre as contribuições indígenas para a cozinha brasileira, e o descreve como "o processo mais característico de prepararem as cunhas peixe ou a carne de caça era o de *mokaen*, que nos ficou sob o nome de moquéim - isto é, o peixe ou a carne assada sobre brasas". Esse preparo de alimento parece ser tão saudável que Djalma Batista (2006, p. 143), ao criticar a "importação extensa de conservas de carne e peixe, chegadas muitas vezes deterioradas, e fonte de intoxicações alimentares temíveis", tal como era comum ocorrer nos seringais amazônicos, lamenta que "o homem do interior esqueceu o método indígena do moquéim e não assimilou completa e satisfatoriamente a técnica da salga, da dessecação e da transformação em farinha do pescado (esta é uma tradição nativa)". Colocado em palavras mais claras, o que o médico e amazonólogo parece dizer, aqui, é que, na ausência de tecnologias mais avançadas para a conservação de alimentos na época, não havia ainda se inventado uma que pudesse fazer frente à moda nativa.

No que concerne ao "padu", que aqui aparece, e a respeito do qual Luis Chato diz que "nos altos rios, caboclo acaba o aperreio mastigando padu", pois "aquieta a fome", se trata de folhas que os índios costumam mascar com o objetivo de mitigar a fome e a sede e também combater o sono. Essa "invenção de índio", como conta o narrador, utilizada nas grandes viagens a fim de não passar necessidade, foi observada por João Daniel (2004, p. 277) nos naturais do rio Negro, "cujas folhas trazidas na boca suprem a

7 Em nota, o tradutor de Martius, Pirajá da Silva, diz que aqui "a língua francesa assimilou o étimo tupi e formou os neologismos boucan, boucaner, boucanier" (MARTIUS, 1979, p. 46). Os nativos também chamavam de jurau a esse gradeado de varas, enquanto que à grelha dos portugueses eles chamavam itajurá (jurau de ferro).

falta do sono, e mastigadas matam a fome, e sede, além de outros admiráveis efeitos em que vence o afamado bétel da Ásia, sem serem necessários tantos ingredientes, nem tantas misturas”. As propriedades desse cipó têm sido comparadas, por alguns, com o ginseng da China.

Passo a comentar, agora, sobre aquela que é considerada o trigo da Amazônia, o “fundamento dos cardápios” (DJALMA, 2006, p. 142), o pão “da maioria dos habitantes da região” (NÉRI, 1979, p. 80), adotada “em lugar do pão de trigo” (FREYRE, 2003, p. 190), “o gênero mais útil para os habitantes do Amazonas portugueses, e índios; porque é, e lhes serve de pão cotidiano, assim como o trigo na Europa, os milhos em África, e o arroz na Ásia” (DANIEL, 2004, p. 552): a farinha. Luis Chato está há dias sem ter nada em casa para comer, mas vem-lhe a tirada daquilo que nunca lhe falta: a farinha, com água.

Feita a partir da raiz da mandioca, cujo berço é a Amazônia tropical, esse alimento se impõe como uma das tradições em que mais se percebe a descoberta e a invenção indígenas. O povo aruaque, cujo nome “parece significar comedor de farinha” teria sido, segundo Cruls (1958, p. 291), “os seus primeiros cultivadores, pelo menos os seus grandes disseminadores”. Eis aqui, certamente, uma das maiores e mais importantes descobertas do ameríndio, cuja utilidade na cozinha amazônica chega a impressionar. Cabe repetir o padre João Daniel, o qual diz que, após torrada, beneficiada e empanada, “está feito e perfeito o pão para todo o ano, ou para anos [...]. É o remédio dos pobres, é o jornal dos jornaleiros, o viático nas jornadas, e a matalotagem nas viagens de canoas, e navios” (DANIEL, 2004, p. 416).

Como noutro ponto já chamei a atenção, a alimentação proporcionada pelos nativos foi, para o colonizador, o fator que possibilitou não somente a sua permanência no Novo Mundo, como o próprio processo de colonização. Aconteceu na Amazônia tropical, assim como em todo o Brasil, o que se deu na história da civilização americana com os Pais Fundadores, uma vez que se não fosse a ajuda dos nativos “os *pilgrims* não teriam resistido ao inverno rigoroso, tampouco teriam conseguido alimento para saciar a sua fome na nova terra” (FALK, 1993, p. 24).

Daí ter sido comum, desde o início, ainda na primeira expedição à Amazônia, em 1542, a procura pe-

las povoações a fim de atacá-las e de se apossar de víveres e de comida. Nesta expedição, capitaneada por Orellana, o dominicano Gaspar de Carvajal registra como a fome assolava os viajantes que, cada vez mais famintos, comiam “couros, cintas e solas de sapatos cozidos com algumas ervas, de maneira que era tal a nossa fraqueza, que não podíamos ter em pé” (CARVAJAL, 1941, p. 13). Segundo Batista (2007, p. 53), era esta, em verdade, uma das razões da constante busca dos aventureiros pelo contato com os indígenas, pois imaginavam que as suas aldeias estavam sempre “cheias de gente e sempre bem providas de alimentos”. Como vai salientar Neide Gondim (1994, p. 79), “a fome aumentava a coragem”, e os aventureiros acabavam sendo premiados com “tartarugas, perus, manatis, perdizes, gatos, pescados e monos assados”.

Vale a pena apontar que “só muito aos poucos consegue o europeu implantar algumas formas de vida que lhe eram familiares no Velho Mundo” (HOLANDA, 1975, p. 20). De início, é possível afirmar que “nada se fazia sem a efetiva participação do indígena e dos seus conhecimentos sobre o meio ambiente e a natureza. O europeu praticamente não se movia senão à custa do elemento nativo” (PINTO, 2012, p. 229), e isto acontecia porque “era ele que conhecia onde estava e como conseguir o alimento” (DJALMA, 2006, p. 164).

Conta o general Couto de Magalhães que Bartolomeu Bueno, o Anhanguera, se conduzia em suas bandeiras “sem provisões”, e ele mesmo, o general, tinha feito longas viagens pelo sertão, “conduzindo muita gente e raras vezes sem levar outros víveres além de sal, farinha, café e açúcar, porque os índios, que sempre me acompanham nessas expedições, suprem-nos com rara abundância de peixe, caça, mel e quantidade de batatas” (MAGALHÃES, 1935, p. 46). Nem o próprio Magalhães Gandavo, o autor de uma das primeiras obras sobre a terra do Brasil, deixou de reconhecer que o índio, ao lado do negro, representou aqui o capital de instalação do colonizador, pois:

Se uma pessoa chega na terra e alcança dois delles (ainda que outra cousa não tenha de seu) logo tem remédio, para poder honradamente sustentar sua família: porque um lhe pesca, outro lhe caça, os outros lhe cultivam e granjeiam suas roças, e desta maneira não fazem

os homens despesa em mantimentos, nem com eles, nem com suas pessoas. (GANDAVO, 1980)

O excerto de "Chuva Branca" que passo a expor a seguir relaciona-se à matéria médica, especialmente a farmacognosia, o etnoconhecimento das plantas medicinais:

Atear fogo, fazer um chazinho de preciosa. Não carece de andar muito. Na mata não falta [...]. Por hoje, chá de cipó-de-cravo. Aqueitar água, ouriço de castanha embarreado, resiste queventura [...]. Algumas vassourinhas, a mãe deixava pra fazer remédio. Fazer benção, curar cobreiro, rama de ar, quebranto, esipra, ventre caído [...]. Se foi febre, aquelas andanças ruins pelo corpo, passou. Deveras não descuidar da copaíba no pé [...]. Trazendo um agrado, dando adjutório à família, ensinando remédio [...]. Da febre, pudesse andar, cortava com raiz de saracuramirá, casca de quinina, esses troços assim, remédio de mato [...]. Arranquei algumas raízes de saracuramirá, mastiguei os naquinhos cortados na faca. Foi o sumo bater dentro, o febrão passar à febrinha. Caminhou logo desaparecendo a dor de cabeça [...]. Com leite de sorva, amapá, então a melhora ficou vista [...]. A cera do bicho [cumarú], santo remédio pra dor de cabeça [...]. Caí na procura de puxuri, olho de cumarú, terra vasqueira, disso que é bom, não ter. remédio de muita valia, chá de goiaba, araçá, graviola, havia de arrumar perto de casa [...]. Como puxuri não tem outro remédio [...] Rapa de titica, ambé [...]. Larguei a botar leite de ucuúba nos estrepes, nos lapos de topada, devagar vão sarando. Arrumei mirantá, sem poder fazer chá da casca, dei de comer um bocado, senti um nada de melhora no inchaço do reumatismo. Daqui e dali uma coisa e outra ia arrumando. Leite de mururé, calculo ter levantado alguma coisinha de fraqueza. Falam que é bom de fortificar, acredito por assim dizer. Dos pedaços de padecimento, um quase nada se nota de melhora. (JACOB, 1968, pp. 25, 56, 64, 83, 110, 113, 117, 155, 161, 166, 177, 226)

Segundo Louro e Souza (2014, p. 147), que escre-

veram um estudo sobre o romance, "Chuva Branca" é "um passeio pela medicina natural da floresta da Amazônia, cujo cicerone é o caboclo Luis Chato". E realmente assim é verdade, como teremos a oportunidade de constatar este ponto, ao discutir o excerto colocado acima.

Nesta parte da narrativa de "Chuva Branca" vemos a presença de muitas das substâncias medicinais que fazem parte do rol de conhecimentos do homem regional, cuja grande parte, acredita-se, teve origem com os povos indígenas. São citadas, aqui, a "preciosa", o "cipó-de-cravo" e as "vassourinhas", em forma de chá, assim como a "copaíba", que ele pretende usar contra a inflamação provocada por espinhos silvestres em seu pé. Em seguida, após esclarecer como parte desse conhecimento é repassada, a saber, por meio de "adjutório à família, ensinando remédio", em especial, pelas mulheres, surgem as "raízes da saracuramirá" contra o "febrão" que lhe atinge, e que depois, tomado o remédio, passará a "febrinha".

A narrativa prossegue fazendo menção do "leite de sorva", do "amapá", da "cera" do cumarú, que o protagonista considera um "santo remédio pra dor de cabeça", e o "puxuri", remédio sem igual para ele. Alistam-se, igualmente, os chás da "goiabeira", da "araçá" e da "graviola", e bem assim a "rapa de titica", o "ambé", o "leite de ucuúba" usado nos estrepes, a "mirantá" e, ainda, o "leite de mururé". Deter-me-ei, a partir de agora, com mais vagar, em algumas destas substâncias.

Muitas dessas substâncias pertencem aos medicamentos do reino vegetal, plantas míticas ou não, e que remetem à heurística indígena. Segundo Martius (1979, p. 145), muito embora "não tenha nenhum conhecimento puramente científico, é no domínio material da farmacognosia, da matéria médica, que o índio possui numerosas experiências, em grande parte, talvez, restos de uma antiga ciência natural, ou tradições de uma época há muito esquecida". Neste particular, Gastão Cruls enfatizou essa heurística quando discordou de Martius e de Spruce, os quais eram de opinião que o valor terapêutico da maioria dessas plantas só se fez conhecido após a chegada dos primeiros colonizadores. O autor da "Hiléia amazônica" responde que "se o ameríndio descobrira a maneira de tornar inócua e largamente aproveitada como alimento uma raiz tão tóxica como a da man-

dioca”, entre outras substâncias, “é certo que não lhe teriam escapado as virtudes medicamentosas de muitas outras plantas” (CRULS, 1958, p. 27).

Em outras palavras, o conhecimento da farmacognosia é um dos paraísos da herança indígena repassada à cultura que se desenvolveu no vale amazônico. Durante sua pesquisa em Itá (nome fictício para a cidade paraense de Gurupá), o antropólogo Wagley (1988, p. 240) ficou impressionado com o quanto “todos conhecem uma infinidade de ervas medicinais e métodos populares de tratamento das doenças”. Essa farmacognosia foi repassada ao homem amazônico, muito embora se saiba que o conhecimento dos remédios só era transmitido pelo pajé mais velho aos seus discípulos mais novos, e que também “um grande número ainda não chegou ao conhecimento do emigrante europeu, porque a desconfiança e a hostilidade contra esse intruso, assim considerado pelo selvagem, desviam o mais possível o médico índio de confidenciais informações” (MARTIUS, 1979, p. 154).

Luis Chato cita o chá da goiabeira, cuja raiz e folhas “são adstringentes e utilizados contra a disenteria” (NÉRI, 1979, p. 85), síndrome infecciosa que o atormenta após dias sem comer perdido na floresta. Trata-se a goiabeira de uma árvore dificilmente encontrada em estado silvestre, razão pela qual era “muito cultivada pelos índios” (MARTIUS, 1979, p. 158). Por meio desse fato se entende a afirmação do narrador, ao dizer que “havia de arrumar perto de casa”, lugar onde era cultivada, pois desde os dias do padre João Daniel (2004, p. 449) já se sabia que ela “dá bem nas campinas e lugares abertos”.

Andando pela floresta, e com os pés já quase apertados pelos espinhos, o narrador pretende aplicar a copaíba. O óleo extraído dessa árvore possui muitas aplicações medicinais e a respeito do qual disse o barão de Santana Néri (1979, p. 85): “são muito conhecidas as virtudes do óleo da copaíba”. Consoante aos cipós, como o cipó-de-cravo, que aparece aqui, o padre João Daniel não deixa de mencionar, em seu “Tesouro”, as “muitas virtudes medicinais” de alguns cipós, empregados para cada tipo de afecção:

Tal é o cipó da gota, posto que ainda os índios o não quiseram descobrir aos brancos; tal o cipó dos olhos, cuja virtude viu, e admirou um

missionário em uma enferma com os olhos tão inflamados, sanguíneos, e inchados, que pareciam estarem já para arrebentar, e quando o missionário cuidava aflito no remédio, se ofereceu a dar-lho um índio, dos que se achavam presentes. E se bem o prometeu melhor o cumpriu, e tao prontamente, que não fez mais que entrar no mato, colher a raiz de um cipó, e aplicar-lha aos olhos com tal eficácia de virtude, que no breve espaço de meia hora ficou sã a enferma. Tal é o cipó das febres, que obra prodígios ainda nas malignas; e tais são muitos outros que ainda não se conhecem, por serem os índios muito sigilistas das suas virtudes, que muitos conhecem, e de que usam com tão bons efeitos, que com eles, e com ervas curam muitas, e perigosas doenças, de sorte que algumas nações guerreiras há tão práticas no seu conhecimento, que se não morrem no conflito da guerra, ainda que saiam atravessados das flechas, logo com seus remédios se curam. (DANIEL, 2004, p. 500-501)

Ao lado das virtudes medicinais dos cipós, está o leite de mururé, “uma seiva vermelha com propriedades depurativas e antissifilíticas” (NÉRI, 1979, p. 85). Aparece, ainda, o cumaru, cuja cera o narrador afirma ser bom para dor de cabeça, mas que algumas mulheres da Amazônia utilizam como banhos “a fim de despertarem ciúmes nos maridos” (WAGLEY, 1988, p. 248). O puxuri é um bálsamo destilado das cascas do pau, e os seus préstimos medicinais são também muito elogiados.

Como afirma João Daniel (2004, p. 505), “são tantas as plantas, e ervas medicinais do Amazonas que se pode fazer multiplicados herbolários”. O conhecimento dessa farmacognosia é, tanto quanto se pode afirmar, tão disseminado pelo vale amazônico que muitas famílias “possuem vidros de remédios feitos de raízes e cascas de árvores nativas embebidas em aguardente, conservando à mão um saco contendo suas ervas secas, cascas e raízes favoritas” (WAGLEY, 1988, p. 247). Conforme observamos na narrativa, esse conhecimento é tradicionalmente passado entre as famílias, em especial pelas mulheres, que parecem ser suas verdadeiras guardiãs, “que trocam entre si mudas de plantas para enriquecer seus jardins casei-

ros” (FRAXE; PEREIRA; WITKOSKI, 2007, p. 68), criando a tradição das rezadeiras e das curandeiras. Freyre (2003, p. 167) chama a atenção para o fato de que, inclusive na cultura indígena, a mulher era “elemento mais produtor que o homem nas culturas primitivas”.

Não é sem razão, pois, que, diante dos fatos aqui apresentados, não é descabido afirmar que “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” (LOURO; SOUZA, 2014, p. 150). Por intermédio dessa heurística indígena enriqueceu-se a vida no Brasil de uma valiosa farmacognosia.

DE TUDO, FICOU O ESPÍRITO DO ÍNDIO

De acordo com o pensamento antropológico de Wagley (1988, p. 81), “uma cultura é, antes de mais nada, um produto da história — da sequência de acontecimentos e influências, determinados pelo homem, que se combinam através do tempo para criar o modo de vida prevalente em uma determinada região”. Ainda Durkheim (2007, p. 82), “um povo é formado pela reunião de dois ou vários povos que o precederam”. Destas afirmações presentes se depreende que a sociedade que veio a se formar na Amazônia é o amálgama resultante das culturas ou raças que nela estiveram presentes, em especial o branco, colonizador, e o ameríndio, o nativo. Quanto ao negro, é claro que não se deve, em salutar raciocínio, olvidar-se dele na miscigenação amazônica, mas “o caldeamento, nesses pontos, em que se aglutinou a gente de ultramar, operou-se quase estreme da mescla africana” (ARAÚJO LIMA, 1975, p. 54).

Ora, desloque-se, agora, razoavelmente a questão. É bem verdade que o colonizador europeu, representado por Portugal, também ensinou e transmitiu a sua cultura para o autóctone, sendo prova disto a religião cristã, que foi trazida e imposta, pois, como lembra Montesquieu (1996, p.469) “quando uma religião nasce num Estado, ela acompanha normalmente o plano de governo onde foi estabelecida, pois os homens que a recebem e aqueles que fazem com que seja recebida não têm outras ideias sobre a ordem além daquelas do Estado no qual nasceram”. Como prova de que o reverso daquilo que até aqui foi

apresentado é também verdade, é possível citar ainda o sistema de trabalho que foi posto em execução, como bem mostra o padre João Daniel (2004, p. 18), ao registrar “a facilidade com que os índios do Pará aprendiam todos os ofícios e como sabiam imitar perfeitamente o mais acabado produto de qualquer arte liberal ou mecânica”.

Exemplos análogos poderiam continuar, aqui, sendo citados *ad infinitum*, reiterando o que ressalta Renan Freitas Pinto (2012, p. 197), a saber, que a Amazônia, em linhas gerais, se trata de “uma sociedade de feitio patriarcal onde os poucos brancos de diversas origens ocupam o topo do edifício social”. Entretanto, e ainda aqui convém citar Djalma Batista (2006, p. 162), “apesar do grande espaço físico ter sido conquistado pelo branco, o espírito do índio permanece e sobrevive, nas suas grandes dimensões culturais”. O próprio Renan Freitas Pinto (2012, p. 197), em feliz expressão, não deixa de reconhecer nem de ressaltar a “forte presença cultural indígena que termina por ser a dominante”.

A seguir, citando alguns autores, pretendo comentar, em linhas gerais, em que permanece “o espírito do índio” nessa sociedade e cultura. Obviamente, embora muitas outras contribuições ou heranças indígenas possam ser listadas, ater-me-ei, é claro, àquelas que aparecem na narrativa de “Chuva Branca”. “Uma nova sociedade não pode nascer do nada”, já dizia Wagley (1988, p. 15), mas “deve ser construída a partir de antecedentes históricos”. Tal tese mostrou-se verdadeira para aquela sociedade formada no vale amazônico.

Um dos aspectos mais visíveis em que permanece o espírito do índio, nessa sociedade e cultura, está expresso nos traços físicos do cariboca ou caboclo, o tipo regional oriundo da mistura racial entre ele e o branco. A “fusão indo-árica”, assim se exprime Araújo Lima (1975, p. 53), revela que o sangue do índio é forte, evidenciando-se, em seu descendente, por meio dos “olhos puxados, que indicam ascendência indígena” (WAGLEY, 1988, p. 144).

A narrativa de “Chuva Branca” nada manifesta em relação aos traços físicos de Luis Chato e de sua família, acenando apenas que tal núcleo familiar é ribeirinho. Mas se tomarmos em conta afirmações como a de Araújo Lima (1975, p. 54), a qual pode ser acompanhada por muitas outras, de que “dissemina-

da à margem dos rios, lagos e paranás” encontra-se assentada “a grande massa da população cabocla”, seguir-se-á concludentemente que eles apresentavam ou poderiam apresentar os traços indígenas listados acima.

Quando observamos a toponímia que aparece em “Chuva Branca”, o nome das árvores (“copaíba”), dos objetos (“mutã”), dos animais (“suçuarana”) etc, é-nos forçoso fazer coro com Benchimol (1999, p. 128), de que “a influência real para a transformação do português falado na Amazônia veio mesmo do elemento indígena”. E, nesse mister, desempenhou a mulher indígena um papel fundamental, que não deixou de ser registrado por Gilberto Freyre (2003, p. 164): “À mulher gentia temos que considerá-la não só a base física da família brasileira, aquela em que se apoiou, robustecendo-se e multiplicando-se, a energia de reduzido número de povoadores europeus, mas valioso elemento de cultura, pelo menos material, na formação brasileira”.

A questão, nesse ponto, colocada mais às claras por Benchimol e por Veríssimo, é que os colonos, ocupados com a obra e com o plano da colonização, saíam para o trabalho e deixavam os seus descendentes com a mãe gentia, na língua de quem a criança iria aprender os primeiros rudimentos do mundo. “Os pais não dispunham de tempo para ensinar aos seus descendentes o seu próprio idioma [língua portuguesa], transmitindo apenas uma palavra aqui outra acolá” (BENCHIMOL, 1999). Sobre esse fato também se manifestou o crítico literário paraense José Veríssimo (1970), o qual disse que, como os pais portugueses saíam para trabalhar, “as crianças fatalmente se iniciavam, já nas primeiras articulações verbais, no idioma da mãe”, ou seja, a língua geral.

Faço o registro, ainda, de dois aspectos culturais em que o espírito do índio mais faz sentir a sua força: a religião e o imaginário. É relevante reter que o primitivo não passou “de um salto do politeísmo ao monoteísmo” (BATISTA, 2007, p. 55), como esperava o sacerdote cristão. Muito contrariamente, a influência, na verdade, foi recíproca, mesmo que ela tenha sido “predominantemente orientada por ideias e por instituições lusas” (GALVÃO, 1955, p. 9). O homem amazônico de “Chuva Branca”, por exemplo, católico, como quase todo bom caboclo, fala em “domingo, data santificada” (JACOB, 1968, p. 12),

mas, em uma promessa feita para conseguir sair da floresta, clama por “nossa Senhora, meu Cristo, meu Curupira, o diabo, o inferno, me carregue pra perto” (JACOB, 1968, p. 243). Ao realizar uma abordagem sobre o sagrado, em “Chuva Branca”, Souza (2016, p. 65) viu aqui uma sobreposição de crenças cristãs com mitologia ameríndia, onde “de um lado têm-se as figuras cristãs, representadas por ‘Nossa Senhora’ e por ‘Cristo’, e de outro ‘o ‘Curupira’ (do tupi, *kurupira*), a entidade mítica da tradição indígena”.

Sobre o imaginário, mostrei, no trabalho intitulado “Personagens do imaginário ribeirinho no romance Chuva Branca”, “o curupira, o mapinguari, a mãe-da-mata e o veado aianga” (SOUZA, 2015b, p. 115), todos eles personagens oriundas da mitologia indígena. O curupira, por exemplo, é apresentado por Martius (1979, p. 101) como um dos maiores produtos da superstição indígena, “o assombro da mata, sempre mau e hostil ao homem”. O veado aianga (grafia usada por Paulo Jacob) ou *anhangá* pertence, semelhantemente, à mitologia indígena, sendo um “fantasma ou demônio que persegue os indivíduos na selva” (WAGLEY, 1988, p. 234). A palavra *anhangá*, em tupi, significa “alma errante, espírito mau” (MARTIUS, 1979, p. 130), e é uma personagem que, segundo Luis Chato, aparece para ele durante a caçada.

A mesma origem ameríndia poderia ser buscada para o mapinguari e para a mãe-da-mata, espécie de protetores e vingadores contra aqueles que tiram da floresta além daquilo de que precisam. Em “Chuva Branca”, surge a “mãe-do-rio”, algo como “um igarapé que todo fio d’água finda nele” (JACOB, 1968, pp. 29, 129). Isso reflete o que diz Veríssimo (1970, p. 63), de que “essa crença geral dos amazônidas de que tudo tem uma mãe – o “ci” do selvagem – é herança tupi-guarani”, assim como Chauí (2000), a qual diz que “um dos caminhos para a formação dos mitos se dá exatamente dessa forma: encontrando o pai ou a mãe das coisas e dos seres”.

Não pretendendo mais me estender no que concerne a essas contribuições, cabe repetir, por fim, Gilberto Freyre:

Caça, pesca, cultura de mandioca, tabaco e coca, e em menor extensão de milho, inhame ou cará, jerimum, pimenta; os campos clare-

ados a fogo (coivara) e cavados a pau e não à enxada; nenhum animal doméstico; toda vida animal aproveitada como alimento; uso do mel, havendo certa domesticação de abelhas; a farinha ou o bolo de mandioca e a caça pequena conservada em caldo grosso, apimentado - os dois alimentos de resistência; a raiz de mandioca espremida depois de embrulhada em palha ou esteira; a coca mascada e as sementes de mimosa usadas como rapé; o tabaco usado apenas como bebida e só em certas cerimônias; o conhecimento e uso do curare e outros venenos; uso da flecha, lança, arco e remo; captura de peixe pelo processo de lançar veneno na água, mas também por anzol, armadilha, rede e fisga denteada; hábito de comer barro; canibalismo; sinais por meio de tambores; decorações fálicas; redes de fibra de palmeira; cerâmica; cestos; nenhum metal; pouco uso da pedra; instrumentos de madeira; canoas cavadas na madeira; árvores derrubadas por meio de cunhas; grandes pilões de pau para pisar coca, tabaco e milho; frequente deslocamento de habitações e de lavouras; comunidades inteiras em uma casa só, grande e quadrangular, coberta de palha, quatro caibros sustentando-a no interior, sem chaminé; o terreno em redor da casa limpo, mas esta escondida no meio do mato e só acessível por caminhos e veredas confusas; nenhuma indumentária, a não ser de casca de árvore para os homens; pentes para as mulheres feitos de pedaços de palmeira (FREYRE, 2003, p. 165).

Em tudo isso, e em outros exemplos que poderiam continuar aqui sendo citados, vê-se a heurística indígena. Entretanto, como não poderia deixar de ser, a sociedade do vale amazônico, e bem assim a do Brasil, conquanto resultado da composição dos agregados sociais que nela atuaram, é uma sociedade com uma individualidade particular. A chegada de diversas outras etnias, japoneses, italianos, americanos, britânicos, sírio-libaneses, judeus etc, acabou por transformá-la naquele “caldeirão multiétnico e multicultural” de que fala Benchimol (1999, p. 12). Afinal de contas, assim se exprime Durkheim (2007, p. 121-122), se as principais causas dos acontecimen-

tos sociais “estivessem todas no passado, cada povo não seria mais que o prolongamento daquele que o precedeu, e as diferentes sociedades perderiam sua individualidade para se tornarem apenas momentos diversos de um mesmo e único desenvolvimento”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paulo Jacob foi um escritor próximo à cultura indígena, seja ianõnãme, seja uaicá ou outra etnia, chegando, por exemplo, a lhes dedicar alguns de seus romances. E mesmo em outros, como vimos em “Chuva Branca”, procura imprimir em suas páginas a tradição dos primitivos povos do Brasil.

Uma nova sociedade não pode nascer do nada, como vimos neste trabalho, e a sociedade que no vale amazônico se desenvolveu carrega em sua alma, em muitos aspectos, o *modus vivendi e operandi* do ameríndio. Os valores dominantes da sociedade e da cultura daquilo que, aqui, chamei de Terceira Amazônia, aquela das comunidades rurais e ribeirinhas, são veiculados em “Chuva Branca”, e esses valores são, em sua grande massa, prenes da heurística indígena, resultado da descoberta e da invenção do autóctone, mostrando, nesta narrativa jacobiana, uma capilaridade de exemplos que chega a impressionar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- ALTAMIRANO, Carlos; SARLO, Beatriz. **Conceitos de sociologia literaria**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980.
- ARAÚJO LIMA, J. F. de. **Amazônia: a terra e o homem**. 4. Ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 6. Ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato**. Trad. Vadim Liapunov. [Trad. Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza]. Austin: University of Texas, 1993.
- BATISTA, Djalma. **Amazônia: cultura e sociedade**. 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2006.
- _____. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2. Ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: formação social e cultural**. Manaus: Editora Valer, 1999.

_____. **Amazônia: um pouco-antes e além-depois.** Manaus: Editora Umberto Calderaro, 1977.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** 9. Ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARVAJAL, Gaspar de. **Descobrimento do rio de Orellana.** São Paulo: Editora Nacional, 1941.

CHAUÍ, Marilena. **Filosofia.** São Paulo: Editora Ática, 2000.

CRULS, Gastão. **Hileia Amazônica: aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas.** 3. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas.** v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** Trad. Paulo Neves. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FALK, Randolph. **1993. Spotlight on the USA.** New York: Oxford University Press.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; PEREIRA, Henrique dos Santos; WITKOSKI, Antônio Carlos (Orgs.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais.** Manaus: EDUA, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 48. Ed. São Paulo: Global, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil; História da Província Santa Cruz.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** São Paulo: Marco Zero, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JACOB, Paulo Herban Maciel. **Chãos de Maíconã.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1974.

_____. **Chuva branca.** Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968.

LOURO, Francisca de Lourdes Souza; SOUZA, Jamescley Almeida de. **Chuva Branca: o retrato cultural da sociedade amazônica brasileira na obra de Paulo Jacob.** Revista Decifrar, v. 02, p. 135-151, 2014.

LUI, Gabriel Henrique. **A história da integração homem-ambiente na Amazônia.** In: PELEJA, José Reinaldo Pacheco; MOURA, José Mauro Sousa. (orgs.). **Estudos integrativos da Amazônia.** São Paulo: Ac-

querello, 2012.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O selvagem.** 3. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. **Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros.** Trad. Pirajá da Silva. 2. Ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis.** Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NÉRI, Frederico Jose de Santana. **O país das Amazonas.** Trad. Ana Mazur Spira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

PINTO, Renan Freitas. **Amazônia: viagem das ideias.** 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2012.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil.** 30. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de filosofia e ciência naturais.** São Paulo: Matese, 1963.

SOUZA, Jamescley Almeida de. **Paulo Jacob: uma fortuna crítica.** O Guari (União da Vitória), n. 1, v. 1, 2015. Disponível em: <http://oguari.blogspot.com.br/p/paulo-jacob-uma-fortuna-critica.html>. Acesso em: 11 abr. 2016.

_____. **Personagens do imaginário ribeirinho no romance Chuva branca.** Revista Decifrar, v. 03, nº 06, Jul/Dez-2015b.

_____. **Do sagrado na Terceira Amazônia: um olhar a partir do romance Chuva branca.** Revista Elaborar, vol. 3, ano 4, n. 1, 2016.

VERÍSSIMO, José. **Estudos Amazônicos.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** Trad. Clotilde da Silva Costa. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.