

Parintins, entre a capital e a selva, a cidade flutuante

Parintins, between the capital and the jungle, the floating town

Karina Marques¹

Resumo: Paulo Jacob (1923-2003) foi um escritor brasileiro manauara de origem judaica sefardita. No seu romance *Um pedaço de lua caía na mata* (1990), Jacob faz uma análise da cidade de Parintins, no contexto da época gomífera. Proclamado como o primeiro romance autobiográfico do autor, a obra revela-se ser um texto de denúncia, em que a cidade se ergue como personagem, em corpo político e social. Dividida entre os espaços geoeconômicos das capitais regionais e da selva e as disputas políticas entre o coronel da borracha local e o governador do estado, Parintins é um território fragmentado, marcado pela usurpação e pela violência. Nesse contexto, o protagonista judeu Salomão (o clandestino de fora), alia-se ao índio Jauaperi (o clandestino de dentro), na luta por uma cidade mais justa, independente e inclusiva. Na análise que proponho, a imagem do caçador furtivo de Simon Harel ("migrant braconnier") pode ser usada como chave de interpretação para a estratégia de reapropriação territorial proposta por Jacob. Munidos de um sentimento de despossessão partilhado, autóctone e alóctone seriam os símbolos de uma força transgressora somada, essencial na luta contra a opressão endógena e exógena sobre Parintins.

Palavras-chave: Paulo Jacob; Parintins; judeus; borracha; Amazônia

Abstract: Paulo Jacob (1923-2003) was a Brazilian writer of Sephardic Jewish origin from Manaus. In its novel *A piece of moon falling in the woods* (1990), Jacob makes an analysis of the town of Parintins, in the context of the rubber era. Proclaimed as the author's first autobiographical novel, the work reveals to be a text of complaint, in which the city stands as a character, in both its political and social bodies. Divided between the geo-economical spaces of the regional capitals and the jungle, and the political disputes between the local rubber colonel and the state governor, Parintins is a fragmented territory, marked by usurpation and violence. In this context, the Jewish protagonist Solomon (the outer clandestine), makes an alliance with the Indian Jauaperi (the inner clandestine), in the fight for a fairer, more independent and inclusive city. In this analysis, I propose that the image of Simon Harel's poacher ("migrant braconnier") can be used as a key to interpreting the territorial re-appropriation strategy proposed by Jacob. Equipped with a shared sense of non-belonging, both autochthonous and allochthonous characters would be the symbols of a transgressive strength, essential in the fight against the endogenous and exogenous oppression over Parintins.

Keywords: Paulo Jacob; Parintins; Jews; rubber; Amazon

Introdução

Na obra de Paulo Jacob, o foco de observação dos espaços amazônicos expande-se para além das dicotomias selva/urbe e centro/margem do seringal, temas tão caros às ficções da borracha. Lucilene Gomes Lima já havia notado o olhar inovador do escritor ao situar a ação de *O gaiola tirante rumo do rio da borracha* (1987) entre o espaço das capitais e dos seringais, no interior de uma embarcação na qual o

¹Doutora em literatura brasileira e portuguesa pela Universidade Sorbonne Nouvelle – Paris 3. Atualmente, realiza pesquisa de pós-doutorado na Universidade Rennes 2 sobre a obra de Paulo Jacob. E-mail: kcmarx81@gmail.com.

comandante é a voz da autoridade e as tradicionais relações de poder se diluem (LIMA, 2009, p. 105). O olhar do narrador-marinheiro, em *traveling*, percorre as várias cidades da hinterlândia amazônica por onde passa. Em *Um pedaço de lua caía na mata* (1990), a ação é também situada num espaço amazônico intersticial, criando um terceiro espaço de observação: aquele do imigrante judeu sefardita instalado em Parintins, a “Segunda Amazônia” de Djalma Batista (BATISTA, 1976, p. 86). No entanto, a flutuação como imagem poética afasta-se aqui da ideia de liberdade das vagas, aproximando-se daquela de suspensão. No romance, Parintins está geográfica e politicamente dividida entre a selva e as capitais regionais, sendo palco de uma luta de interesses entre a autoridade comezinha e castradora do coronel da borracha e o controle centralizador e corrompido do governo do estado.

Espaço precariamente urbanizado, Parintins é portadora de ligações viscerais com a selva. Cidade-anfíbia, seu centro urbano situa-se na ilha principal de Tupinambarana ou Parintins, mas seu território é constituído de ilhotas e partes continentais, situadas tanto em terra firme quanto em região de várzea. Como a “borracha de menor teor colhia-se nas ilhas” (REIS, 1953, p. 64), em comparação com aquela de melhor qualidade extraída nas regiões dos grandes afluentes da margem direita do Amazonas, Parintins não teve um grande crescimento econômico com a exploração desse produto. Segundo Bertha K. Becker, o crescimento urbano da cidade durante o século XX está associado a ciclos econômicos ligados à exploração do cacau e da carne bovina e a dois surtos econômicos, o do pau-rosa e da fibra de juta (BECKER, 2013b, p. 78). Durante a fase do ouro negro, Parintins teve, sobretudo, um papel intermediário entre a selva e as capitais regionais, servindo de ponto de abastecimento em comida e bens de primeira necessidade.

De um ponto de vista político, a Parintins jacobiana flutua igualmente entre “a terceira e a Primeira Amazônia” (BATISTA, 1976, p.85, 88). Sua administração municipal é disputada entre os partidos do coronel da borracha local, Chico Bento, e aquele do governador do estado, representado pelo intendente Odri. O ciclo da borracha, do auge até a decadência, serve, portanto, de pano de fundo à narrativa; no entanto, o foco não é dado às relações tecidas nos espaços de extração e de comércio da borracha. Não se trata aqui de retratar ou analisar os conflitos entre seringueiros e seringalistas ou entre estes e os aviadores e casas exportadoras, temas

abundantemente explorados nas ficções da borracha. É a figura política do seringalista que ganha relevo na sua influência sobre as cidades da hinterlândia amazônica. Segundo Batista, “muitos proprietários são guindados às Prefeituras, e outros às Câmaras de Vereadores. Os mais afortunados ascendem à deputação estadual” (BATISTA, 1976, p. 90). Paulo Jacob traz, assim, mais uma contribuição valiosa ao retratar os conflitos políticos na “Segunda Amazônia”, destacando o perímetro alargado do poder dos coronéis para além do domínio semifeudal do seringal. No entanto, Jacob também traça os limites desse perímetro, sendo as capitais regionais movidas por outro “caciquismo político”, nos termos de Márcio Souza (SOUZA, 1977, p. 94).

A cidade flutuante

Tanto de um ponto de vista geográfico como político, a Parintins jacobiana coloca um problema à definição plena de cidade. Segundo Jacques Lévy, o conceito de cidade parte de uma constatação muito elementar: “a cidade é, *primeiramente*, um objeto espacial”². Em segundo lugar, ela permite “a presença simultânea do máximo de realidades sociais no mínimo de extensão”. Em terceiro lugar, a cidade é um espaço “bem situado”, ou seja, “irremovível” e, por conta mesmo dessa estabilidade, propício ao desenvolvimento urbano. O geógrafo menciona, enfim, um “efeito de desencravamento” que facilita aos indivíduos a criação de laços comunitários (LÉVY, 1996, p. 113-114). Ora, cidade flutuante, anfíbia, alienada econômica e politicamente entre a selva e as capitais estaduais, com um território disperso entre rios e terras, onde o urbano e o selvagem indicam realidades sociais muito distintas, Parintins escapa a quase todos os critérios apresentados por Lévy para definir uma cidade, à exceção do primeiro. Parintins é, certamente, um objeto espacial, mas nem sempre percebido em sua totalidade, tornando-se uma semi-Atlântida amazônica no período das cheias. Estas imagens poéticas de incompletude e instabilidade dominam a narrativa de Jacob, condensando-se, enfim, em uma grande alegoria da flutuação, símbolo maior do seu romance.

² Todas as traduções deste artigo foram feitas pelo próprio autor: “la ville est d’abord un objet spatial”, “la coprésence d’un maximum de réalités sociales dans le minimum d’étendue”, “bien situé”, “indéplaçable”, “effet de désenclavement”.

O narrador autodiegético Salomão, assim como a cidade de Parintins, está situado em um espaço de “entre-dois” (SIBONY, 1991), completando-se fora de si mesmo. Imigrante e cidade encontram-se divididos entre as ligações telúricas com o espaço selvagem e o modelo de prosperidade representado pelas metrópoles de Manaus e, sobretudo, Belém. No caso de Salomão, a experiência sensorial da natureza amazônica, associada ao trabalho inicial no barco Jerusalém e ao amor da cabocla Janoca, ressurgue constantemente em sua memória afetiva. A intensidade dessa lembrança ultrapassa aquela da vida em Tânger com os seus familiares judeus: “Janoca cunhantã khol [...] cabocla bonita [...] amor de judeu [...]. Moradia distanciada, igarapé da Valéria/ A vida solta, liberta, correndo os rios. Salomão com o mundo nas mãos. [...] O Jerusalém subindo e descendo rios.” (JACOB, 1990, p. 25, 122). Janoca, o grande amor do protagonista, é aqui descrita pela união de suas duas línguas afetivas: o hebraico, língua materna (*khol*, bonita) e o tupi, língua de adoção (*cunhantã*, garota). Face à força dessa ligação emocional com Parintins, Salomão recusa seguir a mulher Sara e os filhos Jacó e Raquel na mudança para Belém. Isola-se, então, no seu comércio na Ilha Tupinambarana com o seu fiel empregado e companheiro, o índio Jauaperi: “Nunca pensou em sair daqui. E bem tem das razões. Terra boa, farta de carne, peixe. [...] Carne de caça, apanhada na hora. [...] Sara que vá aborrecer o diabo!” (JACOB, 1990, p. 130).

De forma análoga, Parintins não consegue romper o seu cordão umbilical silvícola para se aproximar dos espaços urbanos centrais. Isso pode ser observado pela ligação afetiva do povo parintinense à figura castradora do violento coronel Chico Bento como suposta encarnação dos valores autênticos locais. A cena de sua morte, ao fim do romance, é reveladora do peso simbólico desse pai freudiano seringalista: “O povo de olhos vermelhos, as lágrimas caindo. Não faltou ninguém ao enterro. [...]. Aquilo que era amigo. Morreu amando o povo tupinambarana” (JACOB, 1990, p. 152). Em contrapartida, o governador exerce sobre o município um poder percebido como ilegítimo, pois alóctone e imposto: “Foi o governador pisar em terra, começar a vaia. O povo não respeitou a autoridade maior do Estado. [...] E como traz gente de fora para dirigir o município” (JACOB, 1990, p.31).

No entanto, no plano objetivo, Belém, cujo nome profético preconiza o seu milagre econômico – ou, talvez, preveja ironicamente essa miragem –, ergue-se como

a terra prometida, modelo de prosperidade econômica tanto para o povo parintinense como para Salomão: “o forte do comércio de Parintins é com o Pará. A relação comercial com Manaus é fraca. As maiores casas de importação e exportação são no Pará./ Aqui o comércio é pequeno, quase todo igual. Em Belém só tem judeu endinheirado, sócios da Assembleia Paraense” (JACOB, 1990, p. 99, 130). Nesse sentido, Bertha K. Becker esclarece as associações entre o passado colonial e a “macrocefalia” de Belém: “O controle rígido exercido pela metrópole portuguesa na região teve em Belém seu apoio central, condição que atribuiu a essa cidade grande poder e autoridade sobre os demais núcleos, configurando a macrocefalia urbana que caracterizou a Amazônia” (BECKER, 2013a, p. 16).

Se no romance jacobiano a situação de “entre-dois” indica um referencial cartográfico concreto, ela deve ser compreendida na sua dimensão psicológica de reapropriação subjetiva da origem tanto pelo protagonista quanto pela cidade, como explica Daniel Sibony:

Mas para além das colagens sucessivas que o entre-dois atualiza, lá onde ele ganha toda a sua força, ocorre quando, na sua imensa fusão, ele aparece como uma figura da origem [...] na qual se dá às origens provas de proximidade, sem poder gozar dessa proximidade e sem poder dela se afastar.³ (SIBONY, 1991, p. 15-16)

Aclamado como o primeiro romance de Paulo Jacob a tratar das suas origens judaicas, o que seria supostamente uma autobiografia do autor, através de seu alter ego Salomão, ou a história da presença judaica sefardita na Amazônia, revela-se, então, uma biografia da Parintins de Salomão. Ainda que cada um dos 46 capítulos do romance tenha por título um termo judaico, impregnado do percurso de vida do narrador e de sua família, é Parintins como personagem vivo – em corpo político e social – que se ergue do texto. Contando Parintins, terra de acolhida, Salomão conta-se a si mesmo, fazendo um percurso psicanalítico que o liberta paulatinamente do peso do dever de memória judaica para afirmar uma identidade brasileira-parintinense por identificação. Não se trata, entretanto, de uma identidade híbrida, mas hifenizada,

³ “Mais au-delà de recollements que l’entre-deux actualise, là où il prend toute sa force c’est lorsque, dans son immense foisonnement, il apparaît comme une figure de l’origine [...] où l’on donne à ses origines des gages de proximité, sans pouvoir jouir d’en être proche et sans pouvoir s’en éloigner.”

marcada pelo sentimento de despossessão tanto do lado judaico quanto brasileiro. Também Parintins redescobre o encanto do seu universo silvícola, sem, no entanto, obter a sua independência econômica com relação às metrópoles regionais.

À imagem de Paulo Jacob, que exerceu carreira como magistrado em diversas cidades da hinterlândia amazônica, Salomão é profundo conhecedor da região por seu trabalho inicial como regatão fluvial. Autor e protagonista partilham, ainda, a mesma luta por justiça e desenvolvimento regional igualitário:

Muita gente chegando atrás de fortuna. A borracha atraía. Judeu também se espalhou nesses perdidos de terras. Meteu-se em Belém, Manaus, Cametá, Almerim, [...] Chegado do Norte da África, especialmente de Tânger, Tetuan, Rabat, Casablanca, [...] A melhor coisa de feita, montar comércio em Parintins. (JACOB, 1990, p.78)

Em Parintins é assim mesmo. Nas casas tem rato bicho, na Intendência rato gente. (JACOB, 1990, p. 93)

O governo não assiste o interior. Não valoriza a indústria extrativa. Não fixa o preço dos produtos. Os municípios em completo abandono. As ruas esburacadas, lamacentas, infestadas de mato. (JACOB, 1990, p. 148)

Ao tomar o caso particular de Parintins, Salomão ergue-se como porta-voz do autor, denunciando o duplo abandono que acomete a “Segunda Amazônia” como um todo: a desproteção dos bens silvícolas e o descaso pela manutenção e desenvolvimento do crescente núcleo urbano. Nesse sentido, Souza afirma que “o populismo amazonense, essencialmente da classe média e do proletariado urbano, não esboçaria uma política interiorana e ribeirinha ordenada” (SOUZA, 1977, p. 149).

Na Parintins jacobiana, a figura do intendente Odri, associada àquela do governador do estado, impõe-se durante toda a narrativa como símbolo do político corrompido. O posto de intendente, criado durante os primeiros anos da República no Brasil e existente até a Revolução de 1930, era o equivalente ao atual prefeito. No entanto, o intendente era eleito por via indireta pelo governo de cada estado brasileiro. A maior autoridade de Parintins vinha, portanto, de fora, de Manaus, e desconhecia a cidade e os seus problemas. Isso explica o descontentamento do povo com relação à figura do governador. Assim, no romance jacobiano, o intendente dobra-se aos interesses políticos do governador, rivalizando com a autoridade local do coronel Chico

Bento. Autoridade afetiva, mas não-oficial, Chico Bento representa o poder latifundiário centrífugo, desejando expandir a sua autoridade para além do espaço do seringal. Odri, o poder centrípeto, objetivando anexar a hinterlândia ao domínio político de Manaus. Essas duas figuras do poder espacializado - “Terceira e Primeira Amazônia” - cobiçam, portanto, a Amazônia “de segunda”, aquela que não extrai e nem exporta, mas que constitui uma passarela fundamental na engrenagem da borracha:

O governador sempre enganando o coronel. Deseja um político de confiança. Soltar dinheiro, garantir as eleições. Até o judeu Salomão entendeu isso. Após a votação, então demite o intendente. Governador safado, mentiroso. Fuça na mesma lama, o cofre cheio. E o povo iludido. O Governador garantiu a saída do Odri. Questão de dias mais, dias menos. Afinal de contas, se trata de um compadre. Precisa abrigar Odri em outro cargo. Secretaria importante do Estado. [...] Homem honrado, merece um cargo de confiança. Mas se veja a sem-vergonhice. Ladrão conhecido tomando de conta dos cofres públicos. (JACOB, 1990, p. 130)

É interessante observar que a narrativa se constitui como um longo monólogo interior no qual Salomão, em idade avançada, revive a história social e política de Parintins, associada à sua própria história pessoal. Onisciente, ele descortina os bastidores políticos parintinenses, reproduzindo o discurso hipócrita do governador sobre Odri (“Homem honrado, merece um cargo de confiança”). Este discurso é, no entanto, cercado pelas reflexões pessoais do narrador, carregadas de ironia, como podemos observar pelo uso do neologismo “tomar de conta” por “tomar conta” na frase: “Ladrão conhecido tomando de conta dos cofres públicos”.

Salomão também reproduz o discurso que é tecido pelos nativos sobre ele, enquanto estrangeiro: “Até o judeu Salomão entendeu isso”. Em outras passagens da narrativa, ao tomar a palavra em discurso direto, o protagonista refere-se a si mesmo na terceira pessoa, pelo que Jacob representa a linguagem oral do imigrante sefardita não dominando ainda o português:

- Seu Salomão, o senhor tem sabão?
- Tem freguesa, do especial.
- Mãe manda dizer que quer sabão de Belém.
- Salomão só vende coisa boa.
- Não quer daquele ruim, fabricado aqui com sebo de boi.

- Salomão nunca engana freguês. Só vende sabão do melhor. (JACOB, 1990, p. 10)

A frase em questão - “Até o judeu Salomão entendeu isso” – pode provocar a dúvida no leitor sobre a existência de uma instância narrativa dissociada do personagem principal ou ainda sobre o uso do discurso indireto livre. No entanto, são as memórias de Salomão, na sua própria voz, em terceira pessoa, que emergem ao leitor. Essa escolha narrativa provoca, usando a reflexão de Paul Ricœur, uma visão de “si mesmo como um outro”, “um “eu” descolado dos referenciais espaço-temporais solidários do seu próprio corpo”⁴ (RICOEUR, 1990, p. 16). Salomão afirma assim uma identidade-*ipse*, enquanto judeu-marroquino-brasileiro-parintinense. Ele observa, portanto, o seu próprio percurso de integração em Parintins de forma distanciada, enquanto protagonista e observador simultaneamente.

De fora para dentro: estratégias de ocupação do espaço

Um pedaço de lua caía na mata pode ser compreendido igualmente como um romance de formação no qual Salomão, jovem imigrante, aprende a encontrar o seu lugar em um território constantemente saqueado, marcado por um forte sentimento de despossessão, no qual o uso de subterfúgios de sobrevivência se faz necessário. A Amazônia jacobiana, retratada como o *Far West* brasileiro, é um território marcado pela usurpação e pela violência: inicialmente tomado dos povos indígenas, disputado entre portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses, sendo, finalmente, dominado por Portugal, na marcha leste/oeste. De território disputado pelas potências colonizadoras mercantilistas, passa a ser espaço geoeconômico de interesse internacional, a partir da expansão industrial da virada do século XX. O mesmo sentido de ocupação territorial é ainda seguido, do litoral rumo às regiões extrativistas, construindo uma hierarquia espacial de leste para oeste. Ainda que na época gomífera toda a orientação econômica se voltasse ao mercado externo, eram as oligarquias brasileiras das capitais regionais orientais, “com a velha ordem senhorial da colônia” (SOUZA, 1978, p. 138), que controlavam a extração e o comércio do látex, assim como

⁴ “soi-même comme un autre”, “un ‘je’ désancré au regard des repères spatio-temporels solidaires de son propre corps”.

o aviamento de produtos aos seringais. A presença de comerciantes estrangeiros era, de certo modo, tolerada, desde que não desconcertasse o estamento tradicional.

No imaginário da nação, o direito à ocupação do território nacional é associado à pertença congênita do indivíduo àquele solo, como elucida Giorgio Agamben: “a ideia de *nascimento* torna-se automaticamente *nação*, de maneira que não há nenhuma separação entre esses dois momentos”⁵ (AGAMBEN, 2002, p.32). Aos olhos dos nativos, o estrangeiro carrega, portanto, o estigma da bastardia. Logo, se o intendente é percebido com inimizade por ser “gente de fora”, no caso do imigrante essa percepção exacerba-se. Para o judeu, esse sentimento de despossessão ganha uma carga acentuada por se tratar de um grupo historicamente perseguido e exilado: “Povo corrido, escorraçado, judeu errante, como se diz. A Igreja batizava à força. Os judeus viviam separados, tinham cemitério próprio. Não tendo, não podia ser enterrado. Morava nos guetos [...] A Santa Inquisição exterminava o povo de Deus” (JACOB, 1990, p. 17). As imagens do cemitério à parte e dos guetos sobressaem no discurso de Salomão como símbolos da não-pertença, associados à despossessão fundiária. Aos olhos do povo parintinense, o comerciante judeu é percebido sob o signo da desconfiança, encarnação do traidor e do usurpador histórico, reforçado pelo imaginário católico: “Não fosse a embirrança do pai, casava com a Janoca. [...] Filha minha não casa com judeu. Gente que matou Cristo, pregou na cruz. Bebe sangue de cristão.” (JACOB, 1990, p. 25). No entanto, ele é, aos olhos dos políticos locais, o bode expiatório perfeito na fragilidade da sua condição de estrangeiro: “Aconteceu uns enrascos dos infernos. O irresponsável do Ladislau perdeu uns documentos da Intendência. Pensou-se logo no amigo Salomão. Judeu decente, discreto. O único homem capaz de guardar segredo.” (JACOB, 1990, p. 14).

Para consolidar o seu lugar na terra de acolhida, Salomão aprende a jogar esse duplo jogo social, utilizando-se tanto do discurso do povo quanto daquele dos grupos dominantes. Este personagem pode ser, assim, compreendido como um “migrant braconnier”⁶, conceito proposto por Simon Harel para designar o indivíduo que,

⁵ “l'idée de *naissance* devient automatiquement *nation*, de manière qu'il n'y a aucun écart entre ces deux moments”

⁶ Traduzido literalmente, o termo francês “migrant braconnier” significa “migrante que é caçador furtivo”, remetendo à imagem dos povos indígenas autóctones, inicialmente caçadores, que, como reação de resistência à despossessão territorial da qual foram vítimas, usam meios percebidos como transgressores para ocupar um lugar que lhes é seu de direito. Preferimos manter o termo em francês

portador de um forte sentimento de despossessão no seio de uma sociedade marcada pela violência e pela usurpação territorial pratica “uma arte da dissimulação e da clandestinidade”, “compondo com a ordem estabelecida, contestando-a do interior”⁷ (HAREL, 2006, p. 40). Assim, enganado por Quirino, um de seus fornecedores de produtos da floresta, Salomão apropria-se da imagem mitológica amazônica da cobra-grande para marcar o seu lugar de comerciante em Parintins:

Caboclo safado, mentiroso, enganar Salomão. Vigie a conversa do descarado. Calhou a igarité naufragar. Maldade da cobra-grande. [...] Apois a bicha logo pegou de comer os produtos. Castanha, borracha, cacau, foi devorando na maior fome. Por isso não pagar hoje a conta. [...]

- Hoje não leva nada. Essa bichona passou por aqui, devorou tudo. Cobra gulosa, não é Quirino? [...]

- Nem uma cachacinha, seu Salomão?

- Se foi o que mais a cobra bebeu.

- Semana entrante faço o pago do devido mais o senhor. Fico com o prejuízo que a bicha fez. [...]

Esse caboclo tem maquinação de enganar os outros. Já fez de muitas aqui com o Salomão. (JACOB, 1990, p. 22)

Utilizando-se de um mito amazônico de raiz indígena – a cobra-grande ou boiuna, a enorme serpente causadora de naufrágios – como ato de resistência contra a desonestidade de Quirino, Salomão mostra-se conhecedor das tradições locais. Mircea Eliade afirma que “o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas” (ELIADE, 1994, p. 13). A utilização por um caboclo canoieiro do mito da cobra-grande de forma leviana é sintomática da dessacralização da herança cultural indígena. Finda a função sagrada do mito na ordenação do mundo, o que resta é o seu sentido profano de logro. No trecho seguinte, o protagonista mostra ter tomado o exemplo do canoieiro, não na sua coragem de desbravador fluvial, mas na sua astúcia de comerciante:

Difamar Salomão de furtar no peso. Chamar de judeu capado, ladrão. Tem mulher, filho, não fica bem. Judeu bom. Vende fiado, empresta dinheiro. Até o padre André aprecia Salomão. Se aconteceu errar no

em razão da força semântica conseguida dentro de uma forma lexical condensada.

⁷ “un art de la feinte et de la clandestinité, “compose avec l’ordre établi en le contestant de l’intérieur”.

peso, levar mais umas gramas. Brigar por besteira. Tomar um trago, esfriar a cabeça. [...]. Um abraço aqui no Salomão. Judeu bom, amigo. Vende fiado, oferece sempre uma cachacinha aos amigos [...]

- Se é assim, fica o dito pelo não dito.

- Bem sabia que freguês era gente boa.

Ora vá para o diabo! [...]. Não se pode vender tudo bom, peso bem ajustado. Botar sempre um pedaço ruim na pesagem. [...]. No entremeio, um pedaço de rabo, osso de cabeça. Salomão compra o bicho com o rabo. Tem que empurrar o rabo ao cliente. Isso não é roubar, é o proceder de todo o comerciante. (JACOB, 1990, p. 13)

Salomão utiliza-se dos próprios valores culturais católicos para transformar a sua imagem perante o seu interlocutor: o núcleo familiar sólido e a apreciação do padre André. O seu discurso é impregnado do mesmo sentimentalismo e cordialidade que os nativos utilizam para resolver os conflitos, assim como dos hábitos culturais locais (“cachacinha”). Difícil, no entanto, julgarmos taxativamente o seu ato como desonesto, pois o narrador autodiegético, em discurso indireto voltado ao leitor, encarrega-se de relativizá-lo, colocando-se na posição de vítima dos hábitos comerciais locais.

Mais claro é, no entanto, o papel de Salomão como vítima do sistema político municipal, tornando-se um fantoche entre os dois campos de poder. Ele é, assim, compelido a participar de um esquema de corrupção organizado por Odri, assinando falsos recibos de venda a fim de ajudá-lo a superfaturar os gastos da intendência. Quando, no entanto, deve expor o seu nome em um abaixo-assinado a favor do intendente, esquivava-se, temendo a violência do coronel:

- Coisa de uma besteirinha à toa de uns recibozinhos. Tem que prestar contas ao Conselho Municipal do sagrado dinheiro do povo.

E não vai encrençar Salomão? Judeu tem que obedecer às leis do país onde vive. Respeitar as autoridades. Pagar corretamente os impostos. Aonde se está bem, aí está a Pátria do Judeu. Será que não complica Salomão? Que é isso amigo. Intendente honrado, toda a Parintins sabe disso. (JACOB, 1990, p. 14)

- O Odri manda pedir mais o senhor, assinar esse abaixo-assinado.

- Um assassinato no baixo?

- Não, seu Salomão. Esse abaixo-assinado em defesa do Intendente. [...]

- Salomão pegou um resfriado, tapou as oíças. Ainda dagorinha o freguês pediu sabão. Respostou que não vendia limão.

- O intendente mandou cobrar aquele impostosinho que tem na Intendência.
- Odri safado, não tem palavra. Disse que o imposto ficava o dito pelo não dito. Tinha caído em exercício findo.
- Então, não quer assinar, judeu?
- Judeu é estrangeiro, não se envolve em política.
- Bem sabíamos que era da oposição. Judeu safado, sem vergonha. Ora já se viu! O Salomão enfrentar o coronel Chico Bento. O homem é brabo, rancoroso. Só fala em meter bala. (JACOB, 1990, p. 45)

Tendo aprendido os esquemas de manipulação da qual foi vítima, Salomão utiliza-se também da sua condição de estrangeiro tanto para adentrar no jogo político, quanto para dele tentar sair. Em efeito bumerangue, os seus atos de rebeldia, no entanto, voltam-se sempre contra ele, enquanto elo mais fraco da cadeia. Opondo-se à corrupção reinante em Parintins e conhecendo a índole das figuras políticas locais, procura convencer-se de que não tem legitimidade suficiente para se insurgir contra essa situação. Fica, portanto, em uma posição flutuante entre os dois campos, à espera da tempestade para de um deles se aproximar ou se afastar, sem nunca se definir. Sabendo do seu potencial para atrair eleitores, enquanto comerciante reputado na cidade, o grupo do coronel também o alicia, manipulando-o justamente por meio do seu desejo de oficializar a pertença ao solo brasileiro:

- O seu Salomão não foi convidado prá entrar na chapa do coronel?
- E judeu pode ser candidato?
- Isso se arruma fácil. O Daniel registra o Salomão nascido em Parintins, na boca do Aicurapá. [...]
- Salomão não quer safadeza. Judeu não se mete em política. (JACOB, 1990, p. 26)

Salomão capaz que um dia seja vereador. Autoridade brasileira, fazer leis do município. Judeu na posição de autoridade, coisa de muita importância. (JACOB, 1990, p. 14)

Ironicamente, Salomão só pode ser reconhecido legalmente como brasileiro ao passar a ser um fora-da-lei. Também de forma irônica, o judeu Salomão renasceria em um dos cartões-postais da cidade, local de grande beleza natural cujo nome indígena (“Aicurapá”) reforçaria os vínculos originais com a terra de acolhida. Essa legalidade

conseguida por vias tortuosas seria, no entanto, uma oportunidade para mudar a lógica do sistema, realizando o sonho de assumir o papel de autoridade no corpo legislativo municipal. Nem o reconhecimento e nem o sonho subsequente se realizam, pois isso implicaria compactuar de forma mais profunda e perene com os esquemas de corrupção implantados.

Diante deste quadro, o capítulo que inaugura o romance, em analepse, tem por título “Ióm Kipur”, o dia santificado mais importante para os judeus, um momento tanto de expiação quanto de perdão. O autor desconstrói, assim, de antemão a ideia idílica do paraíso amazônico, introduzindo o leitor nesse *Far West* parintinense através da confissão – tanto ao deus judaico, quanto ao leitor – de um pecado menor cometido pelo protagonista, percebido como um gesto de vingança social: o ato de ter comido a galinha de Dona Veríssima.

Calhou de acontecer, Elohim. Não se teve culpa. A bicha desarmou a ratoeira, morreu. Não podia deixar estragar. Sim que devia ter entregue a Dona Veríssima. O dia inteiro chamando a galinha. Ia de ponta a ponta do quintal. [...]. Quem sabe a mucura não comeu. Comeu não seu Salomão. [...] E os cachorros? É aquele bando, pirento, faminto, vadiando nas ruas. A Intendência nem fez caso. Calhou um dia desses um morder o Jacó. [...]. Aconteceu reclamar. O dono esbravejou. Cachorro foi feito para morder judeu. Esse sangue do curumim, coisa do padecido de Cristo. A senhora veja como são as pessoas. Se assim dizem, como reclamar. (JACOB, 1990, p. 7)

Discurso direto e indireto são aqui confundidos, em um trabalho de memória pelo qual Salomão recria a experiência vivida na terra de acolhida para a construção de um argumento de defesa pessoal. Fazendo prova de grande astúcia, ele inverte a sua posição de vítima social, utilizando os seus algozes como bodes expiatórios (a “intendência”, “as pessoas”). Tomando a galinha de Dona Veríssima como animal de sacrifício, à maneira dos rituais antigos, não há, no entanto, expiação do pecado, mas acréscimo da dívida moral.

O judeu e o índio: a aliança dos clandestinos

A penitência de Salomão surgirá quase no fim do livro, no capítulo 44, “Baaaavonót Harabbím”, “pelo mal dos nossos numerosos pecados” em hebraico, que apresenta Salomão paralítico, vítima de uma doença neurológica. Sozinho, sem o apoio da família que se mudou toda para Belém, é Jauaperi que o auxilia tanto no seu estabelecimento comercial como nas tarefas mais básicas do seu cotidiano. A relação dos dois adensa-se, extrapolando os limites daquela concebida entre patrão e empregado, em gestos de solidariedade e cumplicidade mútuos que remetem ao encontro de ambos a bordo do Jerusalém:

Salomão sempre foi forte, valente. Mas quando sentiu as pernas fracas, soluçou baixo, chorou alto. Do mesmo igual quando perdeu a Janoca. Deixar de andar, coisa demais ruim./ O Jauaperi carregava daqui, botava ali. Massageava a perna com banha de sucuriji [...] A noite acordado, nesse cuidar de curumim. (JACOB, 1990, p. 147, 151-152)

Índio acabado com o febrão da estação. Patrão cuidou bem do Jauaperi. Deu uma colcha nova, mode cobrir do frio. Dava remédio. [...]. Nunca deixava Jauaperi se levantar para cuidar das coisas. Passou a remar o Jerusalém sozinho. (JACOB, 1990, p. 152)

O judeu, clandestino de fora, e o índio, clandestino de dentro, unem-se em torno de um sentimento de despossessão partilhado. Salomão carrega em si o peso da memória coletiva judaica de perseguição e exílio, reatualizado pela hostilidade da qual é vítima em solo brasileiro. De forma semelhante, Jauaperi, também guarda a dor coletiva da perda do seu território ancestral, também reiterada pela discriminação sofrida. Para ambos, o barco Jerusalém cria um território flutuante comum no coração da floresta amazônica, confundindo e diluindo limites territoriais: “A lua bonita, parada na calma da branca luz. Agasalho na popa do Jerusalém. Rezava a benção da lua. Gemidos da terra ou do fundo do rio”. (JACOB, 1990, p. 109). O barco encarna, portanto, a imagem da real terra prometida como espaço móvel, liberto das questões fundiárias e das ideologias atávicas. A memória de um passado nômade comum aos dois povos, índios e judeus, é também aqui reativada.

Ao abandonar a vida nômade no Jerusalém para abrir um comércio estável na ilha Tupinambarana, Solomão passa a vivenciar de forma frontal a adversidade da população local contra si mesmo e contra o seu fiel companheiro. A vizinha Dona

Veríssima chega mesmo a bestializar Jauaperi, considerando-o como um animal de estimação de Salomão. Animal pérfido, tal qual o dono:

E índio é bicho traiçoeiro. No menos esperado, desgraça um de morte. Criar índio é do mesmo que criar cobra. Bicho rude, não amansa de jeito nenhum. Sem mais nem menos um dia morde o dono. Não sei como tem gente de coragem ter fera dessa em casa. Amanhece um dia na zanga no conteneiro mata o patrão. (JACOB, 1990, p. 92)

O discurso do conquistador, em torno do fantasma do indígena canibal, é aqui reconstituído pelos habitantes locais. De forma a resistir no seio dessa sociedade hostil à alteridade, na qual, no entanto, a apologia ao multiculturalismo e à mestiçagem cimentam a ficção nacional, esses dois *migrants braconniers* criam estratégias de resistência conjunta. Tomando como exemplo a Crise de Oka, opondo os índios Mohawks ao governo deste município da província canadense do Québec, Harel ressalta a importância da resistência transgressora contra a despossessão territorial e cultural, sobretudo no caso particular dos povos indígenas: “Quaisquer que sejam as formas de deslocalização da cultura ou o nosso desejo de findar com uma ideologia do lugar, 'caçadas furtivas' impõem-se. [...] Nessa perspectiva, os ameríndios não têm nada a perder e tudo a ganhar”⁸ (HAREL, 2006, p. 76). Salomão e Jauaperi passam, assim, da cumplicidade nas pequenas burlas aos clientes na loja ao roubo sistemático de animais de Dona Veríssima, corroborando a imagem do caçador furtivo no conceito de *migrant braconnier* proposto por Harel:

Coitadinho do Fox. Cachorro carinhoso com a dona. [...]. Quem sabe lá o leão do circo não comeu. Grande malinação dona Veríssima. Bichos que não fazem mal a ninguém. Pegasse um menino nessa perversidade, dava uma surra. [...]. Topando os cachorros mando avisar. Vizinho serve para essas considerações. Quase um mês da chegada do circo. O Jacó não falta ao espetáculo. A Raquel do mesmo jeito. [...]. Um dinheirão gasto com o circo. [...]. É preferível matar cachorro, gato. Quatro bichos, quatro entradas garantidas. O Jauaperi

⁸ “Quelles que soient les formes de délocalisation de la culture ou notre désir d’en finir avec une idéologie du lieu, les braconnages s’imposent. [...] Dans cette perspective, les Amérindiens n’ont rien à perdre et tout à gagner”.

nunca mais faltou. Matou mais de cinco cachorros, bem uns seis gatos. O que mais apreciou foi o palhaço. (JACOB, 1990, p. 92)

Para os dois grupos sociais representados, o judeu e o índio, o termo clandestino aplica-se no seu sentido duplo de ilegal e invisível. O primeiro, por não ter direitos legais enquanto estrangeiro; o segundo, por não os ter reconhecidos como autóctone. No entanto, ao fazerem valer o seu acesso a uma manifestação cultural popular brasileira, eles afirmam o seu lugar no espaço público parintinense. “Canibalizando” a cultura branca do circo, Jauaperi sai do estado de bestialidade pelo qual era percebido. O conceito de *braconnage identitaire* surge aqui representado magistralmente nas suas esferas conjuntas tanto lúdica/criativa quanto violenta/perversa, propondo uma carnavalização da ordem dominante. Esse recurso ao antropofágico e ao carnavalesco como estratégia de sobrevivência do indígena no seio de uma nação fragmentada remete-nos a *Macunaíma*, de Mário de Andrade. O romance é analisado por Rita Olivieri-Godet (2013, p. 18) como uma “tentativa de interpretação de uma nação em cujo espaço se inscreve a tensão entre a selva e a cidade, o primitivo e o moderno, o lúdico e o racional e que tem diante de si o desafio de criar uma identidade, tendo perdido sua inocência, sem ganhar uma consciência”. Se para Mário de Andrade o desafio é a criação de uma identidade brasileira, para Paulo Jacob é a questão da coabitação que está em jogo. Se *Macunaíma* é o anti-herói romântico de Andrade, Jauaperi é o anti-herói moderno de Jacob, em um contexto pós-moderno de desilusão diante do fracasso do projeto de construção de uma identidade nacional brasileira inclusiva e frente à necessidade de habitar a terra do outro. Na ausência de iniciativas públicas que garantam às minorias a partilha igualitária do espaço comum, a transgressão à lei torna-se, portanto, o único meio de compensação fundiária e cultural possível.

Ao fim do livro, a conquista do sucesso acadêmico por Jacó faz Salomão, finalmente, vislumbrar a possibilidade de realização do sonho de pertença à terra de acolhida. No último capítulo do livro, “Halom Tob”, sonho feliz em hebraico, o sentimento de completude de Salomão parece ser, portanto, conseguido fora de si, em um alhures de corpo-terra descentrados, através do filho residente em Belém:

Bem maginava o curumim ser gente de bem. Tirar diploma de médico. Jacó doutor das curas, muito orgulhativo. [...] Sara vai representar Salomão. As pernas não dão de entregar o diploma. [...]. Muita maldade disso acontecer a um pai. Dia tão esperado, tanta alegria. [...]. Sentado, quieto, olhando de longe. Rir, chorar. O Teatro da Paz abarrotado de gente. Escutar as palmas, o chamado. Jacó Farah, paraninfado pelo seu pai Salomão. O pessoal olhando. E ninguém enxergar o judeu Salomão. [...]. Mas queria ser visto. (JACOB, 1990, p. 153-154)

É judeu mas é doutor. Jacó chegar a essas alturas. Que Deus abençoe filho. A noite inteira acordado. Um pedaço de lua caía na mata. (JACOB, 1990, p. 154)

A conquista de um espaço público prestigioso, o Teatro da Paz, em Belém, não passa de uma realização parcial, pois, retraído na sua condição de paralítico, Salomão é ainda socialmente invisível. Seu sentimento de completude é também parcial, pois isolado no seu pequeno comércio em Parintins, o que ele percebe é apenas um “pedaço” de lua, símbolo forte do judaísmo como religião organizada em torno do calendário lunar. A lua amazônica, da época do Jerusalém, e aquela judaica, a *lebaná*, da conquista de Belém, superpõem-se, unindo o início ao fim do romance, remetendo-nos sempre à felicidade no interior da mata: “A lua subindo lenta, calma e branca. A mata coberta de luz. A lua fria abrindo a luz nos confins da mata. Os grilos, as rãs, os sapos, as falações da noite” (JACOB, 1990, p. 122)./ “Lebaná bonita, clara. O rio subindo as barrancas. O Jerusalém demorava vencer a correnteza” (JACOB, 1990, p. 66).

Jean Chevalier e Alain Gheerbrant explicam que a lua como símbolo deve ser sempre compreendido em correlação com o sol, numa relação de dependência, pertencendo à vida noturna do sonho, do inconsciente, ao domínio misterioso do duplo. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1982, p. 589-594). É, portanto, a imagem da flutuação que se ergue mais uma vez, no desejo de realização no corpo-terra do outro: em Janoca, o amor da floresta, ou em Jacó, o filho bem-sucedido em Belém.

Também Parintins vive no domínio do sonho, no domínio do duplo, materializado no fim do romance pela chegada dos bois Garantido e Caprichoso para a festa do boi-bumbá:

- Que aconteceu pra esse foguetório?
 - Hoje é São João. E mesmo deu-se a chegada do boi Garantido, do boi Caprichoso.
 - Maginou-se assim chegada de político.
 - Depois não foi.
- Judeu caduca, perguntando besteira. Passa o dia assustando quem passa na rua. Tamanho dia de São João e pensando em política. E dessa da morte do coronel Chico Bento não se fala mais nisso. A política também morreu com o coronel. (JACOB, 1990, p. 154)

A narrativa avança aqui para o fim da época áurea gomífera, correspondendo também à morte do coronel Chico Bento. A tradição do boi-bumbá, trazida pelos numerosos migrantes nordestinos trabalhadores dos seringais, ofusca toda a discussão política com seu brilho de festa. Afastando-se das suas origens populares e adquirindo uma configuração de espetáculo carnavalesco silvícola, o boi-bumbá de Parintins ergue a cidade à condição de estância cultural regional. Parintins volta-se à sua essência selvagem, agora afirmada e publicitada. A ilha distópica jacobiana toma, então, contornos nítidos. Vivendo do encantamento da sua riqueza natural, seu festival é subsidiado pelo governo do estado e sua economia ainda dependente das grandes capitais regionais.

Em meio a essa atmosfera de alienação, o estrangeiro Salomão é o único a manter o espírito lúcido, centrado no futuro autônomo da cidade. Seu papel na cena política e social parintinense é, no entanto, agora mais reduzido, sendo ele também mitificado e mistificado: “Faz medo passar a noite na casa de judeu. Diz que vira lobisomem, mula sem cabeça. [...]. Disso por via que matou Cristo, pregou na cruz. E foi culpado da transferência do padre André. O bispo não acolheu a amizade do padre com o judeu” (JACOB, 1990, p. 154). Enquanto mito, Salomão é, finalmente, parte intrínseca dessa terra.

Considerações finais

Márcio Souza fala da natureza “flutuada” do intelectual amazonense, “inércia em optar por uma atitude crítica em relação ao seu tempo” (SOUZA, 1977, p. 151). Jacob democratiza, no seu romance, essa “natureza flutuada” a toda uma cidade que é *per se* cidade flutuante. No entanto, o que o autor desprende através do seu personagem

Salomão é que essa “natureza flutuada” de Parintins é bastante incômoda. Segundo Bertha K. Becker, “Parintins tem profundos ressentimentos quanto à falta de autonomia até hoje” (BECKER, 2013a, p. 16). Protagonista e cidade parecem, portanto, suspensos numa posição intersticial tanto interessante quanto constrangedora, próxima das riquezas e do encantamento da floresta, mas subalterna à hierarquia regional urbana. Como resolver esse impasse? A chave proposta por Jacob inspira-se na caçada furtiva de Harel. A mobilização dessa força bastarda selvagem parintinense – autóctone e alóctone – na luta contra a opressão endógena e exógena sobre Parintins. Na expectativa de construir um espaço comum habitável plenamente autogerido, de valor agregado pela sua diversidade tanto geográfica quanto humana.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins: Notes sur la politique*. Paris: Edições Payot & Rivages, 2002.
- BATISTA, Djalma. *O Complexo da Amazônia. Análise do processo de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.
- BECKER, Bertha Koifmann. Cidades Amazônicas, surtos e perspectivas. *Espaço Aberto*. Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 7-18, 2013a.
- BECKER, Bertha Koifmann. Surtos e ciclos econômicos de Parintins (AM): condicionantes à sua organização sócio-espacial e estruturação urbana. *Espaço Aberto*. Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 77-100, 2013b.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. 2 ed. Paris: Éditions Robert Laffont e Edições Jupiter, 1982.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- HAREL, Simon. *Braconnages identitaires. Un Québec palimpseste*. Montréal: VLB Éditeur, 2006.
- LÉVY, Jacques. La ville, concept géographique, objet politique. *Le Débat*. Paris, v. 5, n.92, p. 111-125, 1996.
- JACOB, Paulo. *O gaiola tirante rumo do rio da borracha*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1987.
- _____. *Um pedaço de lua caía na mata*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.
- LIMA, Lucile Gomes. *Ficções do ciclo da borracha: A selva, Beiradão e O amante das amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- OLIVIERI-GODET, Rita. *Alteridade Ameríndia na Ficção Contemporânea das Américas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
SIBONY, Daniel. *Entre-deux: l'origine en partage*. Paris: Seuil, 1991.
SOUZA, Márcio. *A Expressão Amazonense. Do colonialismo ao Neocolonialismo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

Recebido em: 25/06/2017

Aceito em: 11/08/2017