



A identidade judaica amazônida em Paulo Jacob: a terceira-margem do rio
The Amazonida Jewish Identity in Paulo Jacob: the Third Margin of the River

Karina Marques*

Université de Poitiers | Poitiers, França

karina.marques@univ-poitiers.fr

Resumo: Nosso artigo versa sobre o romance de pendor autobiográfico *Um pedaço de lua caía na mata* (1990) do escritor judeu manauara Paulo Jacob (1921-2003). Esta obra retrata a história da imigração judaica sefardita na região amazônica através do percurso de exílio do protagonista Salomão. Nossa tese é que cada período de sua vida – o navegar no barco Jerusalém e o acostar em Parintins – corresponderia a uma dimensão da identidade judaica: o “hebraísmo” e o “israelismo”, segundo André Neher (2007). Dividido entre a abertura ao mundo ou a preservação de sua singularidade enquanto judeu, a construção de um “terceiro-espço”, na concepção de Homi Bhabha (2007), unindo a mística judaica ao folclore amazônico, permite-lhe transfigurar esse conflito interiorizado. Jacob propõe, assim, a construção de uma identidade judaica amazônida.

Palavras-chave: Paulo Jacob. Amazônia. Identidade.

Abstract: Our article deals with the autobiographical novel *Um pedaço de lua caía na mata* (1990) by the Jewish writer Paulo Jacob (1921-2003). This work portrays the history of Sephardic Jewish immigration in the Amazon region through the journey of exile of the protagonist Salomão. Our thesis is that each period of your life – sailing on the boat Jerusalem and docking in Parintins – would correspond to a dimension of Jewish identity: "Hebrewism" and "Israelism", second André Neher (2007). Divided between opening up to the world or preserving his uniqueness as a Jew, the construction of a “third-space”, in the conception of Homi Bhabha (2007), uniting Jewish mystique to Amazonian folklore, allows him to transfigure this internalized conflict. Jacob thus proposes the construction of an Amazonida Jewish identity.

Keywords: Paulo Jacob. Amazônia. Identity.

Um pedaço de lua caía na mata é o único livro do profícuo escritor manauara de origem judaica, Paulo Herban Maciel [Jacob] (1921-2003), centrada no judaísmo.¹ Os quarenta

* Doutora em Literatura Brasileira e Portuguesa pela Universidade Sorbonne Nouvelle e professora associada “maître de conférences” da Université de Poitiers.

¹ “[...] a sua obra é formada por uma plêiade de 15 volumes, escritos ao longo de uma carreira literária de quase quatro décadas, de 1964 a 1999. Trata-se de uma obra com variada temática, indo do destaque à cultura indígena, passando por questões ambientais e socioculturais que



e seis capítulos do romance possuem títulos e conteúdos associados a festas e rituais judaicos, sentenças da Torá ou frases em hebraico, possuindo um tom explicitamente didático, voltado a um público *goy* (não judeu). No entanto, os termos referentes à flora e à fauna amazônicas, à cultura cabocla e à própria representação da “língua popular amazônica”² não são tampouco familiares ao leitor brasileiro alheio a esse universo.

A dificuldade de acesso a esses dois mundos está, por sua vez, também encarnada na sintaxe de Jacob, descrita por Márcio Souza como “caudalosa, intrincada, como uma torrente de galhos”.³ O que Jacob nos oferece em sua obra é uma verdadeira “poética da alteridade”, por meio da qual “a experiência da alteridade como ponto de partida do processo de criação inaugura uma dupla perspectiva entre o intra e o supranacional, cruzando olhares entre a cultura brasileira e a estrangeira em foco, colocando-as em relação, questionando as armadilhas do etnocentrismo”.⁴

Na obra de Jacob, essa experiência da alteridade é um processo de construção de uma relação com o Outro que acompanha toda a diegese, marcada por um conflito identitário para o narrador autodiegético, Salomão, imigrante judeu marroquino instalado como comerciante em Parintins. A narrativa caracteriza-se como um longo fluxo de consciência, por meio do qual o protagonista, em idade avançada, revive o seu percurso de exílio até a suposta conquista da terra prometida, com a formatura de seu filho Jacó. Essa trajetória pode ser compreendida como um processo iniciático, por meio do qual Salomão procura se integrar em solo brasileiro sem perder a sua judaicidade, enfrentando, com Jacó, o antissemitismo circundante.

Na sua condição de comerciante estrangeiro, Salomão é ainda constantemente aliciado pelos políticos locais, aderindo à luta da população amazônica por mais justiça. É por intermédio da transfiguração do conflito, que aqui representamos pela imagem da terceira margem do rio de Guimarães Rosa, que Salomão procura o seu lugar na terra de exílio. Temos, portanto, a passagem de um “romance de tensão interiorizada” – com a subjetivação do conflito – a um “romance de tensão transfigurada” – com a transmutação mítica ou metafísica da realidade, segundo a classificação de Alfredo Bosi.⁵

Durante a narrativa, Salomão é incapaz de se autorreferenciar em primeira pessoa, como se o olhar exterior estivesse profundamente introjetado no seu discurso: “Difamar Salomão de furtar no peso. Chamar de judeu safado, ladrão. [...] Ora vá para o diabo! Mas se vigie mesmo. [...] O pirarucu secou, o peso diminuiu. O prejuízo cai

marcam a região, contribuindo, inclusive, aos estudos linguísticos do falar regional amazônico.” (ALBUQUERQUE; MARQUES; SOUZA, 2018, p. 173).

² JACOB, 1985.

³ SOUZA, 1978, p. 194.

⁴ GODET, 2007, p. 233.

⁵ BOSI, 1994, p. 418.



no besta do Salomão”⁶. Sua expressão híbrida, dicção estrangeira no falar caboclo, é a marca de uma dupla marginalidade, criando, simultaneamente, um novo registro enunciativo. Assim, Salomão, enquanto narrador autodiegético, pode ser compreendido como o alterego do escritor que nos conta o encontro desses dois mundos, constituídos por dois grupos identitários minorizados. Ainda que o romance não tenha um pacto autobiográfico explícito, Jacob apresenta, através de seu personagem, o seu “*ethos* autoral” ao leitor, como explica Dominique Maingueneau: “a leitura faz emergir uma origem enunciativa, uma instância subjetiva encarnada que tem o papel de ‘fiador’ [...] que através da sua palavra apresenta uma identidade correspondente ao mundo que ele pretende construir no seu enunciado”.⁷

Jacob é esse “fiador” simbólico da autenticidade do mundo vivido pelo seu personagem Salomão, um judeu “amazônida” como ele. Segundo Luís Flávio Pinto, ser “amazônida” seria “uma condição regional específica num corpo nacional. Não um estado dado, natural, externo, mas produto de uma busca cognitiva, de uma consciência e de uma ação concreta”.⁸ Essa “busca cognitiva”, feita de tomada de “consciência” e de “ação concreta”, permeia a vida e a obra de Paulo Jacob. Ao trabalhar mais de dez anos como magistrado na hinterlândia amazônica, ele passa a conhecer a paisagem física e humana da região, chegando até mesmo a morar quatro meses numa reserva ianomâmi. Jacob é um “amazônida” completo, de todas as Amazônias, concebidas por Djalma Batista: a “terceira Amazônia”, silvícola; a “segunda Amazônia”, das cidades interioranas; e a “primeira Amazônia” das capitais regionais.⁹ Em 1961, ele retorna a uma Manaus moribunda da *belle époque* da borracha para atuar como juiz. Sempre entre leis e letras, é promovido a desembargador em 1967; depois, foi membro do Instituto Geográfico e Histórico do estado e, a partir de 1973, tornou-se um imortal da Academia Amazonense de Letras.

Essa trajetória de vida do autor entre a “terceira” e a “segunda Amazônia” de Batista é representada no romance por meio de dois tempos da vida de Salomão: aquele do trabalho como regatão, à bordo do “Jerusalém”, atravessando a mata cerrada e abastecendo os povoados ribeirinhos; e o da sua implantação como comerciante na cidade de Parintins, na Ilha Tupinambarana. A “primeira Amazônia” é, por sua vez, conquistada no espaço ficcional pelo filho Jacó. Cada um desses “cronotopos”¹⁰ corresponde a uma dimensão da identidade judaica, segundo a concepção de André

⁶ JACOB, 1990, p. 13.

⁷ “La lecture fait émerger une origine énonciative, une instance subjective incarnée qui joue le rôle de ‘garant’ [...] qui à travers sa parole se donne une identité à la mesure du monde qu’il est censé faire construire dans son énoncé.” (MAINGUENEAU, 1999, p. 79, essa e as demais traduções no corpo do texto são nossas).

⁸ PINTO, 2018.

⁹ BATISTA, 1976, p. 86.

¹⁰ “Chronotope” (BAKHTIN, 1978, p. 235).



Neher: o “hebraísmo” e o “israelismo”.¹¹ O “hebraísmo” está associado à errância, à diáspora, à imagem do judeu como homem universal, no contato com outros povos; e o “israelismo” associa-se ao estabelecimento na terra e à afirmação pelo homem judeu da sua singularidade. Esses dois coeficientes identitários são representados de forma simbólica pelas imagens do rio e da ilha. No romance de Jacob, a conciliação de ambos corresponderia à construção de uma identidade judaica amazônica, associada à imagem mística da “terceira margem do rio” de Rosa, um “terceiro-espaço”¹² identitário, segundo o conceito de Homi Bhabha: “É esse 'inter' – o limiar entre a tradução e a negociação, o espaço entre-dois – que carrega o peso do significado da cultura. Ele permite começar a considerar histórias nacionais, antinacionalistas, do 'povo'. Explorando esse terceiro-espaço, podemos eliminar a política da polaridade e emergir, enfim, como outros de nós mesmos”.¹³

Nesse “terceiro-espaço”, Salomão realiza a transfiguração mítica do seu conflito identitário, unindo a força cultural da mística judaica e do folclore amazônico contra a mistificação social do qual é vítima enquanto judeu.

1 O “hebraísmo” de Salomão: época do navegar

A história de deslocamento de Salomão de Tânger, no Marrocos, até a cidade de Belém, no Brasil, é mencionada apenas no capítulo IV, intitulado “Kádish”. No glossário, ao fim do livro, Jacob ensina ao leitor que o termo se refere a “uma oração pelos mortos. Oração dos órfãos. Oração dos enlutados”.¹⁴ No romance, a morte do pai opera no narrador um rememorar de sua experiência de exílio, uma primeira morte simbólica associada à ruptura com a sua terra natal, a sua família, a sua língua materna e as suas tradições culturais. Nesse sentido, Alexis Nouss afirma que “a experiência de exílio integra a morte na vida, recusando a sua cisão. Assim, o exilado carrega a/sua morte em si”.¹⁵ A morte encontra-se, assim, no seio da “exiliência”¹⁶ da narrativa de Jacob, significando, simultaneamente, um renascer em um novo berço cultural.

A “exiliência” é, portanto, uma experiência de travessia de mundos, línguas e vidas, o que, segundo Neher, está no cerne da dimensão identitária hebraica: “Hebreu: *ivri*, implica uma experiência de travessia [...] O homem judeu, enquanto hebreu, é o

¹¹ “Hébraïsme” e “israélisme” (NEHER, 2007, p. 21-23).

¹² “Tiers-espace” (BHABHA, 2007, p. 83).

¹³ “C’est cet ‘inter’ – le tranchant de la traduction et de la négociation, l’espace entre-deux – qui porte le poids de la signification de la culture. Il permet de commencer à envisager des histoires nationales, antinationalistes, du ‘peuple’. En explorant ce tiers-espace, nous pouvons éluder la politique de la polarité et enfin émerger comme les autres de nous-mêmes.” (BHABHA, 2007, p. 83).

¹⁴ JACOB, 1990, p. 157.

¹⁵ “L’expérience exilique intègre la mort dans la vie, refusant leur césure. Ainsi, l’exilé porte la/sa mort en lui.” (NOUSS, 2013, p. 12).

¹⁶ NOUSS, 2013, p. 4.



atravessador [...] O exílio é uma missão que o judeu carrega [...] uma espécie de vertigem universal, nessa bela e grande vocação que faz dele o irmão de ação de todos os homens."¹⁷ A missão da qual fala Neher é a do dever ético do gesto de ruptura com o seu grupo de origem, com uma sociedade corrompida pela ilusão de poder humano, cujo símbolo mais pungente é a Torre de Babel: "O homem judeu é, primeiramente, o hebreu [...] cujo primeiro ato humano consistiu em romper com Sumer [...] em protestar contra a Torre de Babel."¹⁸

Segundo Eva Blay, os judeus sefarditas chegaram até a região amazônica "empurrados pela crise econômica do Marrocos e pela perseguição de vários sultões".¹⁹ Salomão, enquanto hebreu, recusou, portanto, permanecer em uma terra desigual e intolerante. Sobre a escolha do Brasil e, sobretudo, da região amazônica como destino, Alessandra F. Conde da Silva explica que "no século 19, a Alliance Israelite Universelle, apoiada financeiramente pelo Barão Hirsch, cria escolas para os judeus dispersos [...] conduzindo muitos à emigração. O Brasil tornou-se um dos países que acolheu os sefarditas. A região amazônica os acolheu principalmente nas cidades interioranas do Pará e Amazonas".²⁰

Além do apoio comunitário, o dinheiro trazido pelo comércio da borracha era um dos motivos que atraía esse grupo de imigrantes à região: "Pai morrido em Tânger [...] Dia de Kipur [...] Fazer a Kádish com bastante respeito. [...] Era do propósito dalgum ganho na borracha. Ano aí de 1850, aconteceu da chegada em Belém. [...] Dois mil anos de andanças na terra dos outros. Sustentando a sobrevivência, a unidade da raça, a força do sangue, o fervor religioso."²¹

A morte do pai no dia do Yom Kipur, "o mais santo e solene do calendário religioso judaico, também chamado Grande Perdão",²² parece significar uma mensagem ao filho. O "Kádish" adquire aqui a dimensão simbólica de um *mea-culpa*, uma vez que Salomão afastou-se do seu grupo identitário e de suas tradições. Se essa oração é dedicada à alma do pai falecido, cabe ao filho zelar para que ela continue viva no seio do clã: "a grande popularidade dessa recitação está associada à pessoa do filho e o

¹⁷ "Hébreu : ivri, implique une expérience de passage [...] L'homme juif, en tant qu'Hébreu, est le passeur [...] L'exil est une mission qui porte le Juif [...] dans une sorte de vertige universel, dans cette belle et grande vocation qui fait de lui le frère d'action de tous les hommes." (NEHER, 2007, p. 21-22).

¹⁸ "L'homme juif est d'abord l'homme hébreu [...] dont le premier acte humain fut de rompre avec Sumer, de rejeter la civilisation sumérienne, de protester contre les tours de Babel." (NEHER, 2007, p. 21-22).

¹⁹ BLAY, 2008, p. 42.

²⁰ SILVA, 2020, p. 163.

²¹ JACOB, 1990, p. 16.

²² WIGODER, 1996, p. 1091.



yiddish a traduz chamando o filho mais velho ‘um kádish’”.²³ Como “kádish”, Salomão torna-se, assim, o herdeiro da memória do pai, tendo por missão transmiti-la também ao filho, Jacó. Esse dever de memória configura-se como um peso para Salomão, que se mostra dividido entre a preservação de seus valores identitários de base e a adesão àqueles de sua terra de acolhida. Em discurso indireto livre, os questionamentos do filho tornam-se também os seus: “Católico tem liberdade. Não vive só rezando, aprendendo religião. [...] Católico tem a vida mais feliz, mais solta, mais liberta”.²⁴

No caso de Salomão, seu desejo ético de “exílio”, esse hebraísmo de Neher que o impulsiona a deixar a terra natal corrompida, de “se arrancar do estabelecido, de protestar contra os ídolos, as injustiças”²⁵ é também percebido como fruto de uma história coletiva. Neher explica que “a História não é para a entidade judaísmo-Judeus um acidente, mas um elemento constitutivo da sua essência. Não se separa jamais essa entidade do seu devir, da sua “projeção”, quer seja ela retrospectiva ou prospectiva”²⁶. Salomão parece, assim, seguir os passos de seu povo.

Essa fusão entre destino individual e o coletivo é de tal forma presente no protagonista que ele batiza o seu barco de “Jerusalém”, criando uma terra prometida flutuante sulcando as veias aquáticas amazônicas. Mas, o Jerusalém é também um barco aberto ao mundo, lugar de trocas tanto materiais quanto culturais, encarnando a vertente hebraica do Judaísmo. Inevitável é, no entanto, nesses encontros com a população autóctone, o surgimento de confrontos, por vezes, violentos. Assim, ao se relacionar afetivamente com a cabocla Janoca, Salomão descobre, simultaneamente, o antissemitismo existente até mesmo no coração da selva, herança do colonizador:

Janoca, cunhantã *khol*. Olhos luzidios, pretinhos, estreitados. Muito pareciam sementes de guaraná. [...] Não fosse imbirrança do pai, casava com a Janoca. [...] Filha minha não casa com judeu. Gente que matou Cristo, pregou na cruz. [...] Os olhos bulidos, o corpo cor de castanha.²⁷

Ao descrever Janoca usando um adjetivo oriundo da língua hebraica (“khol”, bonita), associado a um termo do tupi-guarani (“cunhantã”, moça), Salomão exprime a sua vontade de integração na nova terra descoberta. A comparação do corpo da mulher amada com frutos amazônicos (olhos pareciam “sementes de guaraná”, “corpo cor de

²³ “La grande popularité de cette récitation est associée à la personne du fils et le yiddish la traduit en appelant le fils aîné un ‘qaddish’.” (WIGODER, 1996, p. 838).

²⁴ JACOB, 1990, p. 35.

²⁵ NEHER, 2007, p. 21-22.

²⁶ “L’Histoire n’est pas pour l’entité judaïsme-Juifs un accident, mais un élément constitutif de son essence. On ne séparera donc jamais cette entité de son devenir, de sa ‘jection’, qu’elle soit rétrospective ou prospective.” (NEHER, 2007, p. 12).

²⁷ JACOB, 1999, p. 25.



castanha”) confere à realização amorosa um sentido simbólico de conquista da terra de acolhida, a terra frutuosa prometida, de felicidade e fartura. Mas, para isso, ele precisa enfrentar o preconceito encarnado na figura do pai. Maria Luiza Tucci Carneiro explica que

ao longo dos séculos, o mito de que “os judeus mataram Cristo” foi sendo reafirmado e renovado por outros mitos que, a partir do século XII, contribuíram a fortalecer a ideia do “perigo judaico” e gerar crenças populares preconceituosas. Tais hostilidades tiveram o seu apogeu no período posterior às Cruzadas e a partir da Inquisição Ibérica, momento em que a Igreja Católica fortaleceu o seu discurso de “unidade da Cristandade.”²⁸

De forma especular, o discurso atávico de Salomão sobre a “unidade da raça”, encontra aqui a sua versão radical cristã. O momento de encontro com o Outro transforma-se, assim, numa nova cruzada. A terra amazônica vê-se, mais uma vez, no centro de um conflito territorial entre autóctones e alóctones, numa nova conquista fundiária pelas armas da religião.

Após ser atacado à mão armada pelo pai de Janoca, que a envia grávida a Belém, Salomão recua no seu projeto de integração, procurando refúgio junto aos seus: “aconteceu vender o regatão, montar comércio em Parintins. Foi soltar lágrimas, deixar o Jerusalém. Muitos anos de andanças juntos. Janoca, o amor do judeu. Sara, a mulher necessária”.²⁹ O casamento com Sara, judia, marca um novo momento na vida do protagonista: o retorno às origens, a época do acostar.

2 O “israelismo” de Salomão: a época do acostar

Neher explica “que faltava ao hebreu permanecer ele mesmo. No impulso missionário e universal, a nostalgia de acostar na outra margem, de desembarcar, de se instalar, pode nascer no hebreu”.³⁰ Parintins figura-se, assim, como o Peniel bíblico, lugar de fundação de sua família judaico-brasileira, mas também de provações, pois Salomão é, mais uma vez, vítima de antissemitismo, assim como do aliciamento de políticos locais. Também Jacó é alvo de ataques constantes de seus colegas de escola. Ao pai, cabe a transmissão de um judaísmo pautado na tolerância: “— A Torá pede humildade, respeito, alegria, amor aos outros. Como que isso, se os colegas avacalham./ — Paciência, Jacó. Deus faz dessas provações com o seu povo.”³¹

²⁸ CARNEIRO, 2019, p. 43.

²⁹ JACOB, 1990, p. 26.

³⁰ “Qu’il manquait que l’Hébreu restât lui-même. Dans la poussée missionnaire et universaliste, la nostalgie peut naître en l’Hébreu d’accoster l’autre rive, de débarquer, de s’installer”. (NEHER, 2007, p. 23).

³¹ JACOB, 1990, p. 28.



É em Parintins que se dá, simultaneamente, a tomada de consciência de sua identidade amazônica, pela identificação com a cultura cabocla e pela ação concreta de Salomão na luta contra a opressão ao povo tupinambarana. Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, “a ilha, à qual se chega apenas por meio de uma navegação ou de vôo, é, por excelência o símbolo de um centro espiritual”.³² Após a época da errância, aberta ao exterior, voltada ao encontro com o Outro no mundo novo revelado; o acostar permite ao protagonista o ressignificar das origens, a possibilidade de encontrar o “seu” lugar na terra de exílio.

No primeiro capítulo do livro, intitulado “Ióm Kipur”, escutamos um diálogo em discurso indireto livre entre Elohim e Salomão sobre a morte de Mariscada, a galinha de Dona Veríssima. Salomão justifica-se por esse possível pecado cometido, alegando não ter sido responsável pela sua morte, ainda que tenha comido a galinha morta: “Verdade que era de carecido. No mercado não tinha peixe, nem carne. [...] Fraqueza do homem, tentação do ruim. A bichinha morta na ratoeira”.³³ Esse conflito, marcando a relação do protagonista com os habitantes da ilha, é sintomático da rejeição por ele introjetada. Salomão manifesta uma culpabilização constante, seja por não honrar os preceitos judaicos do pai ou por não cumprir as regras da sociedade brasileira. Ele prefere a confissão de um falso pecado à reivindicação de um mal real, sempre em posição de submissão.

Os próprios mitos políticos dos quais os judeus são vítimas são por ele percebidos como predestinação divina, como é o caso do mito do judeu errante: “um dia se veio andando de mundo. Destino de todo o judeu.”³⁴ Por intermédio da sua narrativa, percebemos, contudo, uma intenção política na origem desse mito: “Os judeus viviam separados, tinham cemitério próprio. Não tendo, não podia ser enterrado. Morava em guetos, via não espalhar ruindade [...] Metidos no *vici judaeorum*, como classe inferior aos cristãos.”³⁵ Sobre o mito do “judeu errante”, Carneiro explica: “usa-se a expressão “Judeu Errante” com o objetivo de demonstrar que este ou aquele grupo (ou indivíduo) viverão à margem da vida, simbolizando um perigo à segurança nacional ou aos valores estabelecidos.”³⁶

A jovem nação brasileira do fim do século XIX, de fronteiras ainda instáveis e vulneráveis nos longínquos confins amazônicos, vê com desconfiança esses novos aventureiros estrangeiros; e, entre eles, sobretudo os judeus. Ainda que, na época gomífera, toda a orientação econômica se voltasse ao mercado externo, eram as oligarquias brasileiras das capitais regionais, “com a velha ordem senhorial da

³² "L'île, à laquelle on ne parvient qu'à l'issue d'une navigation ou d'un vol, est par excellence le symbole d'un centre spirituel." (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 519-520).

³³ JACOB, 1990, p. 8.

³⁴ JACOB, 1990, p. 16.

³⁵ JACOB, 1990, p. 17.

³⁶ CARNEIRO, 2019, p. 167.



colônia”,³⁷ que controlavam a extração e o comércio do látex. A presença de comerciantes estrangeiros era, de certo modo, tolerada, desde que não desconcertasse o estamento local.

Aos olhos dos políticos locais, Salomão é percebido como o bode expiatório perfeito na fragilidade de sua condição de comerciante judeu e estrangeiro. O personagem é alvo constante do aliciamento do Intendente Odri, que se utiliza da loja de Salomão para obter faturas falsas: “— Coisa de uma besteirinha à toa de uns recibozinhos. Tem que prestar contas ao Conselho Municipal do sagrado dinheiro do povo./ E não vai encrencar Salomão? Judeu tem que obedecer às leis do país onde vive. Respeitar as autoridades.”³⁸

Mas quem consegue realmente impor-se contra a injustiça circundante é Jacó. Vítima de *bullying* na escola devido às suas origens judaicas, ele recusa o silêncio e usa a evidência factual dos crimes históricos como arma contra a mistificação. É, mais uma vez, o pai que conta, em discurso indireto livre, os feitos do filho, como se por meio desse relato realizasse o seu desejo reprimido de revolta: “Na aula a perseguição de sempre. Judeu que matou Cristo. Judeu capado. Judeu errante. [...] Jacó quer largar de sofrer. Pergunta sempre se pode deixar de ser judeu. [...] Agora já responde aos colegas. A Santa Inquisição foi destinada a roubar os judeus. Matavam os pobres, guardavam os bens.”³⁹

A realização pessoal do protagonista através do filho Jacó vem confirmar-se aquando da sua formatura em Medicina: “Dia tão esperado, tanta alegria, não podia levantar. Abraçar filho apertando. Sentado, quieto, olhando de longe. O Teatro da Paz abarrotado de gente. Escutar as palmas, o chamado. Jacó Farah, paraninfado pelo seu pai Salomão.”⁴⁰ Jacó vai para Belém estudar, acompanhado da mãe e, posteriormente, da irmã, Raquel. Acometido por uma doença que o deixa paralítico, Salomão decide ficar em Parintins juntamente com o seu fiel companheiro, o índio Jauaperi: “As pernas sem melhora nenhuma. [...] Tudo com a ajuda de índio. Satisfeito, alegre, nunca de cara amuada.”⁴¹ O judeu errante cessa, portanto, de caminhar quando o filho realiza o sonho de formar-se em Medicina (sonho do pai ou do filho?). A paralisia de Salomão parece, de toda a forma, significar o fim da errância em razão de uma conquista simbólica.

Mais adiante na narrativa, vemos, no entanto, que o sucesso do filho vem apenas compensar o sentimento de um suposto “defeito de origem”: “Encher a boca. Falar a todos de filho. É judeu, mas é doutor”.⁴² A vivência plena da sua judaicidade parece

³⁷ SOUZA, 1978, p. 138.

³⁸ JACOB, 1990, p. 14.

³⁹ JACOB, 1990, p. 28.

⁴⁰ JACOB, 1990, p. 153-154.

⁴¹ JACOB, 1990, p. 153.

⁴² JACOB, 1990, p. 154.



apenas se realizar através de um “terceiro-espço”, uma dimensão mística híbrida, na qual o misticismo judaico se une às lendas do folclore amazônico. Um espaço de resistência à opressão, no qual a tensão anteriormente interiorizada como um “defeito de origem”, transfigura-se mitologicamente a fim de libertar o personagem do peso da mistificação política, subvertendo e sublimando a dor da rejeição.

3 A identidade judaica amazônica: a terceira margem do rio

Na última cena do romance, Salomão, sozinho na sua Ilha Tupinambarana, confessa: “O único prazer apreciar o povo na rua.”⁴³ A decisão de não acompanhar a sua família na mudança para Belém parece não estar somente ligada à vontade de manter o seu comércio ativo, mas ao fato de que a sua felicidade só é completa junto a essa gente. Assim, Salomão vai a contracorrente tanto do fluxo migratório habitual dos parintinenses, quanto da trajetória de ascensão econômica da comunidade judaica inicialmente instalada na ilha: “Os patrícios indo embora. Como rezar na casa de oração. Não tendo dez presentes, reza não há. [...] Sara deseja ficar de vez em Belém. Sempre quis morar em cidade grande. [...] Em Belém só tem judeu endinheirado [...] Salomão vai viver humilhado. [...] Nunca pensou em sair daqui.”⁴⁴

A dissolução da comunidade judaica é aqui indicada pela impossibilidade de constituição de um *minyán*, quórum de oração pública constituído de pelo menos dez homens tendo atingido a maioria religiosa.⁴⁵ Desse modo, a “instituição do *minyán* traduz perfeitamente a ênfase dada ao judaísmo sobre a importância da comunidade”.⁴⁶ Ainda que separado de seu grupo étnico, Salomão prefere afirmar a sua vontade de participar da vida desta “segunda Amazônia” negligenciada pelo poder público. Aquela para a qual Batista, mais de meio século mais tarde, ainda denunciava: “as populações das cidades do interior só têm uma única esperança, que é a transferência para Belém ou Manaus [...] ou de seguirem pelas estradas para Brasília, Rio ou São Paulo. Lastimavelmente, enquanto as capitais crescem e incham, a hinterlândia se despoeva e decai”.⁴⁷ Salomão, na sua condição de estrangeiro, pertencente a um grupo historicamente marginalizado, permanece sensível à condição dessa população, contrariamente a alguns de seus patrícios: “O governo não assiste o

⁴³ JACOB, 1990, p. 154.

⁴⁴ JACOB, 1990, p. 130.

⁴⁵ A maioria religiosa no judaísmo para os homens é atingida aos 13 anos, pela cerimônia do *Bar-Mitzvah*: “a criança do sexo masculino com idade de 13 anos torna-se responsável pelas suas próprias transgressões.” (WIGODER, 1996, p. 120). No romance, o capítulo II, nomeado “Bar Mitzvá”, relata a formação religiosa de Jacó e o seu *Bar-Mitzvah* em um contexto de incerteza pessoal para o rapaz.

⁴⁶ “L’institution du *minyán* traduit parfaitement l’accent mis au judaïsme sur l’importance de la communauté”. (WIGODER, 1996, p. 679).

⁴⁷ BATISTA, 1976, p. 88.



interior. Não valoriza a indústria extrativa. Não fixa o preço dos produtos. Os municípios em completo abandono.”⁴⁸

Carmen Rodrigues fala da cultura cabocla como uma “cultura de resistência, posto que são sobreviventes de um processo aniquilador, mas que não os destruiu por inteiro. Abre-se então o espaço da terceira margem; da fala dos sobreviventes que estão entre as culturas, no meio da modernidade”⁴⁹. Na sua decisão de não se mudar para Belém, de rejeitar pertencer à “primeira Amazônia” de Batista no auge da época gomífera, Salomão partilha desse ideal de resistência. Ele opta, portanto, pela “terceira Amazônia” da época do navegar (“grande enteada da Amazônia”),⁵⁰ assim como pela “segunda” da ilha do Boi-Bumbá, na qual as pessoas sonham com o alhures “sempre de olhos compridos.”⁵¹

Vemos, durante todo o romance, um profundo interesse de Salomão pela cultura híbrida cabocla, na sua materialidade e imaterialidade, uma abertura ao Outro que o permite acolher os visíveis e os invisíveis do mundo. Estes, são nomeados durante todo o romance por meio de uma série de vocábulos, muitos deles regionais e repertoriados no *Dicionário da língua popular da Amazônia* de Jacob: “aparição”, “feitiço”, “agouro”, “mandinga”, “visage”, “puçanga”, “busão”, etc. Salomão, ainda que zeloso pela manutenção e transmissão do seu judaísmo, mostra-se, assim, sensível ao sobrenatural, encarnado na própria natureza amazônica e sempre sinalizado pela presença da lua cheia: “A lua fria abrindo caminho nos confins da mata. Os grilos, as rãs, os sapos, falações da noite. O sapo-boi roncando feio nos matagais do igapó. O mais agourento de escutar, o canto do urutauí”.⁵²

Mas a terra Amazônica também acolhe rituais afro-brasileiros que coabitam com as crenças oriundas dos povos indígenas: “Dona Mundaia, quando pega santo, a coisa fica feia. Reclama cachaça, quer açoitar todo mundo. Quando se aborrece, nem quatro homens seguram a mulher. Fala esquisito, que mesmo igual índio”.⁵³ Iemanjá, divindade da fertilidade de origem africana, associa-se no romance à sua parceira ameríndia, a “mãe da mata”, entidade protetora da fauna e da flora: “Sábado de lua cheia entrar na água do Amazonas. [...] Iemanjá, senhora das águas e dona do mar, que esse dinheiro se multiplique. Assim como se multiplicam os peixinhos do seu reino sagrado.”⁵⁴ “Ei caboclo bom, filho das matas! A mãe da mata quer ajudar. Guerrear na flecha, no tacape. [...] Na missão do além, o perdão do final.”⁵⁵

⁴⁸ JACOB, 1990, p. 148.

⁴⁹ RODRIGUES, 2006, p. 127.

⁵⁰ JACOB, 1990, p. 88.

⁵¹ JACOB, 1990, p. 87

⁵² JACOB, 1990, p. 122.

⁵³ JACOB, 1990, p. 76

⁵⁴ JACOB, 1990, p. 30

⁵⁵ JACOB, 1990, p. 76.



Ainda que saiba do uso das lendas amazônicas pela população local e pelos políticos para benefício próprio, Salomão demonstra acreditar nos poderes do invisível. Se o Coronel Chico Bento se utiliza da lenda do boto para fraudar as eleições, ele não deixa de ter o corpo protegido contra a morte por alguma divindade africana: “O Coronel Chico Bento vence de qualquer jeito. Da vez passada atirou a urna na água. Falou-se que o boto até engoliu. Foi recurso e mais recurso. No final mesmo, ficou o dito do boto.”^{56/} “O cabra errou o tiro palmo em cima. Escapou por um triz. Isso porque tem mandinga, o corpo fechado.”⁵⁷

A narrativa de Paulo Jacob é, portanto, sincrética, pois constituída da herança dos vários povos que ocuparam ao longo do tempo a região amazônica. Contrariamente à ideia de isolamento e inércia, Jacob mostra-nos, portanto, um espaço humanamente muito vivo e multicultural. A própria cultura cabocla é produto dessa diversidade humana reunida num espaço natural propício à criação de imaginários, de tentativas de compreensão da grandiosidade natural circundante, unindo todos os repertórios culturais possíveis: “Salomão reza judeu, reza católico. [...] Quase correr entrás da visage.”⁵⁸

A lua cheia, a lua branca, sempre presente ao longo de todo o romance, é também um símbolo muito forte da mística do judaísmo: “na tradição judaica, a lua simboliza o povo dos hebreus. Assim como a lua muda de aspecto, o hebreu nômade modifica continuamente seus itinerários”.⁵⁹ O título do livro “Um pedaço de lua caía na mata” faz referência, portanto, à presença dos judeus em terra amazônica, a esse povo “errante”, que faz do caminhar uma perpétua busca ontológica e evolução espiritual. Yolande Girard realça que “a lua, no antigo Oriente Médio, iluminava o caminho daqueles que viajavam de noite. Ela tinha para os mercadores e os nômades, a vantagem de iluminar sem queimar como o sol”.⁶⁰ Em todos os momentos importantes do livro, a luz da lua cheia aparece, seja como marca da presença judaica, seja como iluminação para os homens, no sentido da presença divina indicando caminhos. Ela é, ainda, símbolo de transformação graças ao contato com o Outro, pois “como a lua morre e renasce todos os 29 dias, ela é, no judaísmo, o símbolo do nascimento, do recomeço perpétuo. Ela inaugura um tempo que fala da ação do Criador no coração

⁵⁶ JACOB, 1990, p. 93

⁵⁷ JACOB, 1990, p. 93

⁵⁸ JACOB, 1990, p. 63

⁵⁹ “Dans la tradition juive, la lune symbolise le peuple des Hébreux. De même que la lune change d’aspect, l’Hébreu nomade modifie continuellement ses itinéraires”. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 592).

⁶⁰ “La lune, au Moyen-Orient ancien, éclairait le chemin de ceux qui voyageaient la nuit. Elle avait pour les marchands et pour les nomades, l’avantage d’éclairer sans brûler comme le soleil”. (GIRARD, 2005, p. 7).



do homem”.⁶¹ Mas ela é, também, o símbolo maior da Alteridade que nos desafia, misteriosa e volúvel.

No fim do livro, Jacob sugere, ironicamente, a transfiguração de Salomão em seres do folclore amazônico que aparecem em noite de lua cheia: “Faz medo passar à noite na porta de judeu. Diz que vira lobisomem, mula sem cabeça. Meia-noite sai mais assustar os outros. Disso por via que matou Cristo, pregou na cruz. A noite inteira acordado. Um pedaço de lua caía na mata”.⁶² Transfigurando miticamente o conflito com os habitantes da sua terra de exílio num sincretismo cultural que subverte o discurso de intolerância, o escritor cria, assim, uma “terceiro-espço” enunciativo. Podemos interpretar esse “terceiro-espço” linguístico e cultural como a compreensão de Jacob da identidade “amazônida”, a consciência de uma condição regional específica num corpo nacional. A identidade “amazônida” de Jacob é, portanto, a terceira margem do rio de Rosa, a que propõe a força desses imaginários reunidos em terra amazônica como ato de resistência contra a reatualização do discurso de dominação do colonizador, impondo a sua fé, o seu mercantilismo e a sua visão de mundo etnocentrista. É nessa terceira margem que Jacob constrói o seu “*ethos* autorial” de modo a criar, igualmente, o seu lugar enunciativo. Talvez por isso Jorge Amado o compare com Guimarães Rosa:

A grandeza fundamental da obra do Rosa provém da vida que ele criou [...] aquele mundo que fica nas divisas sertanejas de Minas e Bahia [...] o mais importante na criação da saga jacobiana é a vida, o povo, o homem amazônico em sua verdade, em sua miséria, em sua grandeza que o “juiz das leis” restaura e recria e incorpora à nossa geografia literária.⁶³

Assim, o que de maior a literatura brasileira deve a Paulo Jacob não nos parece ser o relato pioneiro da história dos judeus na Amazônia, como anunciado na contracapa do livro. Mas a reflexão, numa linguagem própria, sobre a existência de uma “identidade judaica amazônida”, ato de resistência judaico-cabocla inscrito no coração do sertão-mundo amazônico.

Conclusão

Um *pedaço de lua caía na mata*, de Paulo Jacob, é o único romance desse escritor judeu manauara voltado ao judaísmo e à história do seu grupo identitário na Amazônia. A contracapa do livro chega mesmo a anunciar o seu pioneirismo no panorama literário brasileiro na abordagem dessa temática. Escritor profícuo, produziu, entre 1964 e 1999, uma obra composta de 15 volumes centrados em questões sociais, ecológicas e linguísticas relacionadas ao espaço amazônico, região da qual é exímio conhecedor.

⁶¹ GIRARD, 2005, p. 7.

⁶² JACOB, 1999, p. 154.

⁶³ JACOB, 1999, orelha.



A proeza desse romance parece-nos estar, no entanto, não puramente no assunto tratado, mas na sua contribuição enquanto representação cultural e estética de uma identidade judaica “amazônida”, ou seja, consciente de sua singularidade enquanto produto de um encontro étnico-cultural situado nesse espaço geopolítico.

O narrador autodiegético, Salomão, ainda que estrangeiro, torna-se profundo conhecedor dessa região, graças a um percurso de exílio dividido em dois “cronotopos”: a época do navegar pela hinterlândia amazônica, no seu trabalho como regatão, por meio do qual conhece a cabocla Janoca; e aquela do acostar, fixando comércio em Parintins onde se casa com a judia Sara. Cada um desses momentos da vida do personagem pode ser compreendido como uma dimensão da identidade judaica: o “hebraísmo”, voltado ao universal, à abertura ao mundo; e o “israelismo”, voltado à singularidade, num retorno às origens. Nesses dois momentos da sua vida, o personagem vive um conflito comum, desejando integrar-se à sociedade brasileira, sem perder as suas bases identitárias. Em ambos, sente-se marginalizado na sua condição de judeu, vítima de um antissemitismo socialmente arraigado enquanto herança do colonizador.

A resolução do conflito é sugerida pela transfiguração mítica do “judeu errante” em lobisomem ou mula sem cabeça em noites de lua cheia, subvertendo o mito político que marginaliza os judeus enquanto grupo minoritário. Esse “terceiro-espaço” identitário é representado por intermédio de uma linguagem híbrida, dicção estrangeira no falar caboclo, expressão por meio da qual Jacob constrói o seu “ethos autorial”, inscrevendo o espaço enunciativo do seu sertão-mundo amazônico na “geografia literária brasileira”.

Referências

BAKHTIN, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Tradução de Daria Olivier. Paris: Gallimard, 1978.

BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia*. Análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Tradução de Françoise Bouillot. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2007.

BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, B. (org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 25-57. Disponível em: <http://me.precog.com.br/bc-texto/obras/sorj-9788599662601.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2021.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.



CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A. et Éditions Jupiter, 1982.

GIRARD, Yolande. La lune dans le judaïsme. *Dossier interBible*. Montréal: diocèse de Montréal, 23 out. 2005. Disponível em: http://www.interbible.org/interBible/decouverte/ressources/dossiers/dib_lune.pdf> Acesso em: 4 jun. 2021.

GODET, Olivieri. Estranhos estrangeiros: poética da alteridade na narrativa contemporânea brasileira. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. Brasília, n. 29, p. 233-252, jan.-jun. 2007.

JACOB, Paulo. *Dicionário da língua popular da Amazônia*. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1985.

JACOB, Paulo. *Um pedaço de lua caía na mata*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, scénographie, incorporation. In: AMOSSY, R. (org.). *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1999. p. 75-100.

NEHER, André. *L'identité juive*. Paris: Éditions Payot et Rivage, 2007.

NOUSS, Alexis. Exilience: condition et conscience. *FMSH-WP*. Paris, n. 44, p. 1-15, 2013.

PINTO, Luís Flávio. A utopia amazônida. *Amazônia Real*, Manaus, 24 maio 2018. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/a-utopia-amazonida/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia. A Identidade na Diferença. *Novos Cadernos NAEA*. Belém, v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

SILVA, Alessandra F. Conde da. Escritores sefarditas na Amazônia. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 14, n. 26, p. 163-177, 2020.

ALBUQUERQUE, G. A. S. de. MARQUES, K.; SOUZA, J. A. de; O estado da arte das pesquisas sobre Paulo Jacob e a sua ficção. *Revista Geografia, Literatura e Arte*. São Paulo, ano 1, n. 2, p. 172-200, 2018.

SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*. Manaus: Editora Alfa-Ômega, 1978.

WIGODER, Geoffrey. *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Paris: Cerf/ Robert Laffont, 1996.

Recebido em: 23/02/2021.

Aprovado em: 23/05/2021.