

**VOZES SOBRE A AMAZÔNIA:
uma análise comparativa entre as narrativas: *A Jangada*, do francês Júlio Verne, e *A Queda do céu*, do indígena Davi Kopenawa**

Ângela Regiane Maia Machado¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo fazer uma análise comparativa entre o discurso do homem branco europeu e o discurso do homem da floresta sobre a Amazônia e seus habitantes. Para isso, foram analisadas as narrativas *A Jangada* (1881), ambientada na Amazônia, do escritor francês Júlio Verne, e *A queda do céu* (2015), do indígena amazônico Davi Kopenawa. Júlio Verne representa a Amazônia, a partir de outras representações. Vista pelos olhos dos viajantes, a Amazônia imaginada pelo escritor francês dá a ver uma região inventada, a partir dos olhos europeus e colonizadores. De outro lado, na narrativa indígena, a Amazônia é representada a partir da vivência do homem da floresta, que experimenta a realidade amazônica. Kopenawa pretende mostrar a cultura ancestral e a história do seu povo. *A queda do céu* traz uma mensagem de socorro vinda da floresta e, dentro da cosmologia Yanomami, traz ainda um alerta sobre o futuro da humanidade.

Palavras-chave: Amazônia, *A Jangada*, *A queda do Céu*, Davi Kopenawa, Júlio Verne.

VOICES ON THE AMAZON: a comparative analysis of the narratives: *The Floating Island*, by the French author Jules Verne, and *The Falling Sky*, by the Indigenous leader Davi Kopenawa

ABSTRACT

This article aims to conduct a comparative analysis between the discourse of the European white man and that of the man of the forest regarding the Amazon and its inhabitants. To achieve this, the narratives *The Floating Island* (1881), set in the Amazon and written by the French author Jules Verne, and *The Falling Sky* (2015), by the Amazonian Indigenous leader Davi Kopenawa, were analyzed. Jules Verne portrays the Amazon through mediated representations. Seen through the eyes of travelers, the Amazon imagined by the French writer reveals a constructed region, filtered through European and colonial perspectives. On the other hand, in the Indigenous narrative, the Amazon is depicted from the lived experience of the man of the forest, who directly engages with Amazonian reality. Kopenawa seeks to present the ancestral culture and the history of his people. *The Falling Sky* conveys a cry for help from the forest and, within the Yanomami cosmology, also a warning about the future of humanity.

Keywords: Amazon, *The Floating Island*, *The Falling Sky*, Davi Kopenawa, Jules Verne.

¹ Licenciada em Letras Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestranda no Programa de Pós-graduação em Letras, na área de Estudos Literários (PPGL/UFPA). Belém, Pará.
E-mail: angelamaiamachado@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Durante a colonização do chamado Novo Mundo, foram criadas inúmeras narrativas sobre uma natureza e uma gente que se mostrava exótica aos olhos dos estrangeiros. Essas narrativas foram amplamente difundidas no dito Velho Mundo, consumidas por diferentes leitores: leigos, estudiosos ou pelos próprios viajantes, motivando outras inúmeras viagens para o Novo Continente.

As histórias fabulosas, os mitos, a geografia, a fauna, a flora, os homens e as possíveis riquezas da futura Amazônia despertaram o interesse de aventureiros, conquistadores, cartógrafos, pintores, missionários e naturalistas europeus que, no decorrer dos séculos XVI ao XIX, fizeram da Amazônia seu destino de viagens.

Diante de uma realidade tão contrária à sua, o estrangeiro produziu múltiplos discursos sobre o universo amazônico, conciliando o que lhe era familiar e não raro reprovando aquilo que lhe era estranho. São relatos, diários, crônicas, ensaios e romances nos quais constam narrativas e descrições de uma natureza exuberante, às vezes, infernal, e sobre um povo, via de regra, considerado primitivo, bárbaro e/ou indolente porque não se parecia com aqueles familiares aos europeus.

Assim, ao longo dos séculos, o imaginário sobre a Amazônia e seus grupos humanos foram sendo construído. Cada viajante, a seu tempo, contou, a seu modo, sobre o que viu e viveu na região. Ainda que os séculos variem ou os viajantes pertençam a diferentes países, nenhum deles deixa de externalizar, quando diante do Rio e da floresta Amazônica, sentimentos que variam do “primitivismo pré-edênico ao infernismo primordial” (Gondim, 1994, p.77).

Dentre as inúmeras narrativas produzidas sobre a Amazônia, está a obra de ficção *A jangada: oitocentas léguas pelo Amazonas* (1881), escrita pelo francês Júlio Verne. Verne foi um dos escritores mais conhecidos e traduzidos da literatura francesa. No conjunto de sua obra, encontram-se romances de aventura ambientados em diferentes países.

O romance *A Jangada* tem como cenário a Amazônia. Sabe-se, porém, que o escritor nunca esteve nessa região. Analisando a narrativa de Verne, observa-se que as informações sobre a natureza e os habitantes da Amazônia são oriundas de relatos de viajantes que percorreram a região entre os séculos XVI e XIX. Ao longo do seu

romance, o autor faz referências a vários viajantes. Dentre eles, encontram-se exploradores, missionários, cientistas e naturalistas.

Dentre os vários viajantes mencionados por Verne estão: o explorador espanhol Francisco de Orellana, que esteve na Amazônia no século XVI, o português Pedro Teixeira, que viajou pela região no século XVII, além de La Condamine, cientista e explorador francês e Humboldt, cientista alemão, que estiveram na região no século XVIII. Também menciona Louis Agassiz, geólogo e zoólogo suíço, e o francês Paul Marcoy que visitaram a Amazônia no século XIX. Dessa forma, acredita-se que foram nas narrativas desses viajantes que Júlio Verne tenha encontrado as fontes utilizadas em seu texto ficcional.

Observou-se que os naturalistas dos séculos XVIII e XIX, empenhados no estudo e na coleta de exemplares da natureza dos mais diversos lugares do mundo, foram tomados com credibilidade pelo autor de *A Jangada*. Verne faz referências a eles para garantir ao leitor certo compromisso com o “real”, uma vez que esses relatos participavam de regimes de produção de verdade no século XIX.

Não por acaso, são encontradas inúmeras descrições em *A Jangada* semelhantes às encontradas nos relatos dos viajantes europeus, pois Verne, entendia que seus romances cumpriam o papel de, além de entreter, instruir os leitores.

No que se refere ao enredo, o romance narra a viagem de uma próspera família de fazendeiros pelo curso do rio Amazonas, saindo do povoado de Iquitos, no Peru, passando por várias cidades amazônicas, com destino a Belém, no Pará, a bordo de uma gigantesca jangada.

O título do romance se deve ao fato de o protagonista, Joam Garra, fazer construir uma jangada na qual embarca não somente sua família, como também dezenas de empregados: negros e indígenas. Os membros da família, homens brancos, são descritos como pessoas caridosas, justas e bem instruídas, capazes de fornecer “informações” de toda ordem sobre o universo amazônico. É em meio à ação do romance que os leitores tomam contato com vastos quadros descritivos da natureza e dos homens dessa Amazônia inventada por Verne.

Por meio do narrador e dos personagens, o autor descreve rios, ilhas, embarcações, árvores, animais, lendas, comidas, bebidas, indumentária, além das etnias que habitavam a região.

O autor fornece ao leitor descrições sobre as atividades econômicas das populações locais, como a pesca do peixe-boi e do pirarucu; a captura de tartarugas e a coleta de seus ovos; a extração de produtos florestais, como a salsaparrilha, a madeira, a borracha, por exemplo. Nenhum desses produtos é mencionado no romance sem que o narrador teça explicações detalhadas ao leitor, para garantir que pudesse ter uma ideia de um universo que se presume lhe fosse desconhecido.

É perceptível o deslumbre do autor ao descrever a Amazônia, chegando a representá-la como um universo utópico, onde homens brancos, negros e indígenas vivem uma relação pacífica, em harmonia com a natureza.

Após essa breve apresentação d'*A Jangada*, passemos então à narrativa indígena. Somando 727 páginas, *A queda do Céu* (2015) se divide em três partes principais: Devir outro; A fumaça do metal; A queda do céu. A narrativa conta com prefácio, assinado por Eduardo Viveiros de Castro, e posfácio, subscrito por Bruce Albert.

O livro é narrado por Davi Kopenawa, xamã Yanomami, em coautoria com o etnólogo francês Bruce Albert. Kopenawa é pensador e ativista político, tornou-se um líder indígena respeitado e muito influente, conhecido internacionalmente. Nasceu por volta de 1956, em *Marakana*, grande casa comunal situada no extremo norte do Estado do Amazonas, no alto rio Toototobi, próximo à fronteira com a Venezuela.

Kopenawa é sobrevivente e testemunha de várias epidemias que quase dizimaram seu grupo de origem. Deixou sua terra natal para trabalhar como intérprete para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no baixo rio Demini, no Amazonas. Bruce Albert é etnólogo e doutor em antropologia, engajado nas causas do povo Yanomami. Conforme relata o francês, seu contato com os indígenas Yanomami já duraria cerca de quatro décadas, e teria com Kopenawa uma história de amizade e de lutas compartilhadas.

Os laços de amizade entre eles, diz o etnólogo, se estreitariam em 1885, como resultado da luta partilhada contra a corrida do ouro que, a essa época, devastava as terras Yanomami. Bruce Albert participou, em 1978, da fundação da ONG Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e conduziu com Kopenawa uma campanha em favor da homologação da Terra Indígena Yanomami, conquistada em 1992. O ativismo de Kopenawa e Bruce Albert tem sido em favor da proteção da natureza e do povo Yanomami.

Na narrativa indígena, Kopenawa denuncia a invasão e o saqueamento nas terras indígenas por grandes fazendeiros, mineradores e garimpeiros, nomeados, no livro, como *comedores de terra*. O líder indígena, dentro da crença de seu povo, alerta os homens brancos, *napë*, na linguagem yanomami, para terríveis consequências para a humanidade, em razão da destruição da natureza.

O livro *A queda do céu* foi pensado em um momento crítico pelo qual passava o povo Yanomami. Bruce Albert relata que Kopenawa decidiu compartilhar com ele a história, a cultura e os conhecimentos do povo Yanomami, que deveriam ser escritos em ‘peles de imagens’ para que os brancos que vivem longe da floresta pudessem ter acesso a eles. As palavras do indígena seriam ‘dadas’ com intenção de serem entendidas pelos brancos.

Kopenawa acredita que, se um homem branco tomasse conhecimento sobre os habitantes da floresta, mudaria as ideias ‘sombrias e distorcidas’ que tem a respeito deles e perderia provavelmente o desejo de matá-los.

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir (Kopenawa, 2015, p. 76).

Com intuito de que sua voz fosse escutada pelo homem branco, Kopenawa gravou, na sua língua, diversas ‘fitas’ para Bruce Albert, nas quais conta sobre a cultura ancestral e a história do povo Yanomami, descrevendo o desastroso contato de seu povo com o branco. Em um trabalho minucioso de vários anos, conforme afirma o etnólogo, as mensagens de Kopenawa foram transcritas e traduzidas para o francês. Inicialmente, o livro foi publicado na França (2010) e, após cinco anos, foi publicado no Brasil.

Além dos relatos sobre a chegada, na floresta, de homens candidatos a benfeitores dos indígenas, a narrativa de Kopenawa relata invasões de fazendeiros e garimpeiros nas terras Yanomami, e as graves consequências que isso trouxe para a floresta e seus habitantes, como doenças, massacres, estupros, envenenamento dos rios, desmatamento, etc. Este texto chama atenção para o último anexo do livro, que relata sobre o massacre ocorrido na comunidade Yanomami de Haximu, em 1993. É sabido que, no final da década de 1980, mais de mil Yanomami faleceram no Brasil, vítimas da violência e das doenças trazidas por garimpeiros.

Dentre os crimes cometidos contra as comunidades indígenas, está o massacre de Haximu, em que doze yanomami foram brutalmente assassinados, com tiros e golpes de terçados e facões por garimpeiros. A história dos povos originários, desde a colonização do Novo Continente, é marcada pela violência, que persiste atualmente. Em janeiro de 2023, a mídia jornalística nacional e internacional noticiava que o povo Yanomami sofria uma crise sanitária e humanitária.

Famílias inteiras foram vítimas de desnutrição, pneumonia, malária, contaminação por mercúrio, resultado do descaso do governo com as populações indígenas. Membro de uma comunidade Yanomami relata que muitas comunidades ficaram, nos últimos anos, sem assistência das autoridades competentes no enfrentamento contra o garimpo ilegal, ocasionando a emergência em que vivem os Yanomami no Brasil.

A queda do céu, traz uma mensagem de socorro vinda da floresta, alertando para um futuro catastrófico para os homens. O livro traz ainda um ensinamento sobre a significação da floresta para a vida no planeta. Em suma, a narrativa indígena consiste em um texto crítico, reflexivo e, ao mesmo tempo, poético.

2 A VOZ DO ESTRANGEIRO SOBRE A AMAZÔNIA E SUA GENTE

Importante dizer que o romance *A jangada* foi publicado primeiramente em folhetins, no interior do periódico *Magasin d'Éducation et de Récréation* (Revista de Educação e Recreação), lançado pela editora de Hetzel em 1864. Segundo esclarece o próprio editor, o periódico tinha por objetivo formar o “cidadão do amanhã”, demonstrando uma intenção francamente pedagógica, em que se prevê instruir e divertir, conforme revela o título.

Conforme a professora Andrea Leão (2013), o *Magasin d'Éducation et de Récréation*, revista quinzenal ilustrada, era distribuído nas escolas francesas gratuitamente. A concepção editorial que orientou esse projeto parece ter se dado no sentido de oferecer, por meio da ficção, a possibilidade de o leitor aprender sobre lugares distantes e culturas que supostamente lhes eram desconhecidos.

Assim, a coleção de as *Voyages extraordinaires*, de Júlio Verne, publicada no interior de um projeto dessa natureza ganhou espaço no meio educacional francês, de

forma que se pode deduzir que alunos e professores descobriram universos que lhes eram estranhos por meio da leitura de narrativas ficcionais, como no caso de *A Jangada*.

Porém, importante perceber que os leitores desse romance se depararam com diferentes representações simbólicas sobre a região, que muito embora pretendessem ter o estatuto de verdade, nem sempre o eram, uma vez que passavam pelo filtro dos olhos do estrangeiro, que analisavam e julgavam a cultura do outro tomando como referência a sua própria, no caso, a europeia.

A percepção de natureza exótica e de homens “estranhos”, já presente na mentalidade dos europeus, é reproduzida em textos ficcionais, assim como no de Júlio Verne que, alimentado pelos relatos de viagem que muito nutriram o imaginário europeu, acreditava que estava somente colaborando com a divulgação de um conhecimento “neutro”. Fazendo parte de um projeto com pretensões educativas, a Amazônia foi tornada território narrado pelo francês a partir da visão do europeu sobre povos e territórios colonizados.

Interessante perceber que, em *A queda do céu*, Bruce Albert relata que, assim como tantas crianças europeias, era apaixonado pelas “viagens extraordinárias”, de Júlio Verne, e narrativas de expedições aventurescas na Amazônia. Dentre os livros que leu, quando criança, sobre a Amazônia, afirma ter lido *O soberbo Orinoco* e *A Jangada*, de Verne, comenta que, mesmo adulto, sua paixão pelas leituras sobre o universo amazônico não desapareceu, pelo contrário, aumentou.

O etnógrafo conta que, após começar uma graduação em sociologia, desejou confrontar seu imaginário com a realidade amazônica. Por isso, viajou, aos vinte anos, para um vilarejo amazônico, *San José del Guaviare*, na Colômbia. Nas proximidades desse local, às margens do rio *Guaviare*, deparou-se com os indígenas *Guayabero*, conta que sofreu um choque de realidade, resultado do contraste daquilo que tinha em seu imaginário e aquilo que viu pessoalmente: “Foi meu primeiro encontro com os ‘índios da Amazônia’, ou melhor, o primeiro choque entre os vestígios da minha imaginação juvenil e a realidade amazônica” (2015, p.514).

Em outro trecho, Bruce Albert revela seu desapontamento ao constatar a visão estereotipada, presente em suas leituras etnográficas de praxe, sobre os indígenas, ora vistos como o selvagem edênico, ora como o selvagem sanguinário. Os Yanomami,

conforme relata, eram vistos como inofensivos na França, enquanto eram vistos como ferozes nos Estados Unidos:

De saída, fiquei profundamente surpreso ao constatar o quanto tais textos eram atravessados pela secular ambivalência dos esteriótipos europeus do Selvagem, ora edênico, ora sanguinário. Os yanomami, na França eram vistos da perspectiva idílica de suas “Histórias de amor índias” (Lizot, 1974), ao passo que nos Estados Unidos haviam ficado famosos como “povo feroz” (Chagnon, 1968), imersos numa guerra quase hobbsiana (Bruce Albert, 2015, p. 516).

O etnólogo relata sua decepção ao se deparar com a realidade amazônica, afirma que a imagem exotizante, que restava em seu imaginário sobre os indígenas da Amazônia, foi destruída ao se defrontar com os Yanomami no Brasil: “Minha primeira visão dos Yanomami à beira da estrada, pouco antes de chegar à missão Catrimani, mergulhou o pouco que restava de meus devaneios exotizantes no banho de ácido derradeiro” (2015, p. 517).

A realidade confrontada por Bruce Albert não se ajustava à imagem criada no seu imaginário, produzida a partir de suas leituras. Albuquerque (2024) chama atenção para essas narrativas que dão a ver a Amazônia como uma região inventada por diferentes viajantes. O termo *amazonialismo* proposto pelo autor é “pensado como um conjunto de narrativas que nomearam, descreveram, classificaram, desqualificaram, catalogaram, valorizaram, hierarquizaram, inventaram de forma pretensiosamente objetiva a Amazônia” (2024, p.451). Essas narrativas, disseminadas ao longo dos séculos, construíram imagens e “verdades” *amazonialistas* sobre a região, que apagam a história e a cultura dos povos locais.

O relato de um estrangeiro, como o de Bruce Albert, demonstra como narrativas de viajantes, ou ainda narrativas ficcionais como *A Jangada*, influenciaram o imaginário europeu sobre povos e territórios distantes.

Reproduzindo o discurso dos viajantes, em *A Jangada*, Verne descreve várias etnias, dentre as quais a dos indígenas Omáguas, sobre os quais descreve o costume de apertar a cabeça dos recém-nascidos entre duas tábuas:

Inicialmente, essa era a região dos omáguas, cujo nome significa “cabeças chatas”. Esse nome teve origem no bárbaro costume das mães indígenas de apertar entre duas pequenas tábuas a cabeça dos recém-nascidos, de modo a ficarem com um crânio oblongo (Verne, 2003, p.154).

Essas descrições muito se assemelham com as do francês La Condamine, que sobre esses indígenas relatou:

O nome “omáguas”, na língua do Peru, assim como “cambevas”, que lhes dão os portugueses do Pará na língua do Brasil, significa “cabeça chata”; realmente esses povos têm o costume extravagante de apertar entre duas tábuas a fronte das crianças que acabam de nascer, para lhes dar aquela estranha figura, e para fazê-las mais parecidas, dizem eles, com a lua cheia (La Condamine, 2000, p. 70).

Observa-se que tanto para Verne quanto para La Condamine, as práticas culturais dos Omáguas parecem extravagantes ou mesmo bárbaras, ou seja, há de fato o reconhecimento das diferenças culturais e também um julgamento de valor a respeito das mesmas. Percebe-se que esse julgamento de valor percorre toda a narrativa de La Condamine, que apresenta os povos indígenas aos europeus a partir de uma perspectiva bem negativa. Para além das descrições físicas e dos costumes, La Condamine se ocupa também em definir o que ele chamou de o “gênio” e “caráter” dos indígenas. Para ele, os indígenas poderiam ser considerados insensíveis, apáticos, estúpidos, preguiçosos e eternamente infantis, uma vez que incapazes, de seu ponto de vista, de se preocupar com o futuro ou ambicionar a glória, honra ou reconhecimento:

A insensibilidade é o fundamental. Fica a decidir se a devemos honrar com o nome de apatia, ou se lhe devemos dar o apoio de estupidez. Ela nasce indubitavelmente do número limitado de suas ideias, que não vão além de suas necessidades. Glutões até a voracidade, quanto têm de que se saciar; sóbrios quando a necessidade os obriga a se privarem de tudo sem parecerem nada desejar; pusilânimes ao excesso, se a embriaguez os não transporta; inimigos do trabalho, indiferentes a toda ambição de glória, honra ou reconhecimento; unicamente ocupados das coisas presentes, e por elas sempre determinados; sem a preocupação do futuro; incapazes de previdência e reflexão; entregues, quando nada os molesta, a brincadeiras pueris, que manifestam por saltos e gargalhadas sem objeto nem desígnio; passam a vida sem pensar, e envelhecem sem sair da infância [...] (La Condamine, 2000, p. 60).

É perceptível que a cultura dos povos indígenas foi analisada e julgada tomando como referência a cultura europeia, dos povos ditos “civilizados”, ou seja, o modo de vida dos indígenas foi avaliado a partir do modo de vida do homem europeu daquele século. Se lermos o excerto acima às avessas, podemos, de fato, extrair dele os valores europeus que lhes são subjacentes: o trabalho, o comedimento, a “preocupação” com o futuro e a previdência, a reflexão, o uso do tempo com finalidades práticas. O sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, ao discutir ciência social, afirma que a noção de

civilidade diz respeito a um conjunto de características sociais que contrastam com o primitivo ou bárbaro.

A Europa moderna, observa o sociólogo, não se considera somente uma civilização dentre outras, mas sim (*única ou pelo menos especialmente*) “civilizada, enquanto o modo de vida do Outro, para ela, não passa de primitivo, bárbaro, selvagem, etc.:

A noção de civilização se refere a um conjunto de características sociais, as quais são contrastadas com um primitivismo ou barbarismo. A Europa moderna se considera mais do que apenas uma “civilização” entre várias outras; ela se considera (*única ou pelo menos especialmente*) “civilizada” (Wallerstein, 2002, p. 209).

É importante considerar que Júlio Verne é um homem europeu do século XIX, portanto pensa como os de seu tempo, ocupando a posição de um homem crente na ciência e no progresso. Em *A Jangada*, preocupou-se em fornecer “informações” de caráter instrutivo, levando para o interior de seu texto supostos conhecimentos sobre a natureza e os costumes dos povos amazônicos. Por exemplo, ao descrever certos espécimes de árvores, o narrador recorre a terminologias científicas, assim como se refere a certos viajantes para explicar cientificamente alguns fenômenos naturais que ocorrem na Amazônia, tal como o fenômeno da pororoca. Para isso, ancora-se nos relatos de viajantes que vieram para a Amazônia em nome da ciência.

Em *A Jangada*, a floresta é descrita como fonte inesgotável de recursos naturais, resistente à ação predatória do homem. No romance, os recursos da floresta estão disponíveis para o protagonista de Verne, que, de certa forma, realiza o projeto sonhado pelos viajantes citados por ele, uma vez que domestica a natureza, explorando as variadas espécies de árvores para utilizá-las na carpintaria e marcenaria. Para o narrador de Verne, o rio fazia parte dos recursos da natureza disponíveis para servir ao homem, pois seria por meio dele que o fazendeiro escoaria os produtos explorados na floresta:

A fazenda de Iquitos tinha em suas terras algumas das magníficas florestas que são, pode-se dizer, inesgotáveis nessa parte central da América do Sul. Joam Garrahal entendia perfeitamente do corte desses bosques, ricos das espécies mais preciosas e mais variadas, próprias para a carpintaria, para a marcenaria, para o mastreamento e para a construção, e com elas tirava, anualmente, lucros consideráveis. Na verdade, o rio não estava lá para transportar os produtos da floresta amazônica com mais segurança e mais economia do que uma via férrea? (Verne, 2003, p. 64).

No romance de Verne, o narrador afirma que a derrubada de uma abundância de árvores, meia milha de floresta, não iria causar nenhum prejuízo à natureza, nem mesmo seria perceptível tão ação, uma vez que existiam inúmeras árvores na floresta. Apenas causaria, talvez, lamentações de algumas pessoas não habituadas à derrubada de árvores.

Observa-se, assim, que, próprio do pensamento europeu do século XIX, a ideia de explorar a natureza faz parte do projeto que levaria ao desenvolvimento, ao progresso da humanidade:

Foi uma dura tarefa. Eles eram uma centena de índios e de negros que, durante a primeira quinzena do mês de maio, conseguiram um verdadeiro prodígio. Talvez algumas pessoas conscienciosas, pouco habituadas a esses grandes massacres de árvores, lamentassem ao ver esses gigantes, com muitos séculos de vida, caírem em duas ou três horas sob o machado dos lenhadores; mas havia tantas e tantas nas margens, subindo o rio, nas ilhas, e descendo até os limites mais longínquos do horizonte das duas margens, que a derrubada dessa meia milha de floresta não deixaria nem mesmo um vazio perceptível (Verne, 2003, p. 65).

Contrariando o fato de que a ação predatória do homem sobre a natureza resulta no esgotamento dos recursos naturais, Verne acreditava que a natureza se autorregeneraria, à proporção que era devastada. O autor levava a crer que as árvores cortadas reapareceriam na natureza no ano seguinte à sua derrubada, bastando poucos anos para que elas se refizessem completamente:

Joam Garral nem precisava preocupar-se com a recuperação de uma floresta que vinte ou trinta anos bastariam para refazer. Nenhuma baliza de árvore nova ou velha havia sido poupada para estabelecer a marca de um corte futuro, nenhuma dessas árvores de canto que marcam o limite do desflorestamento; foi uma 'derrubada total', todos os troncos foram cortados rentes ao chão, aguardando o dia em que seriam extraídas as raízes, nas quais a primavera seguinte estenderia os ramos verdejantes (Verne, 2003, p. 67).

No que diz respeito à representação simbólica do indígena no romance francês, Verne os representa a partir de uma perspectiva positiva. Em lugar do estereótipo do selvagem canibal, o romancista adota aquele que os transforma em seres dóceis e trabalhadores. Embora não os faça personagens principais, apresenta-os como personagens importantes, dotados de habilidades.

Em certa medida, o indígena é descrito por Verne como homem livre que negocia, também livremente, os produtos da floresta com o homem branco. Na narrativa, os indígenas são representados também como patrões, eles negociam e lucram com a venda da borracha. Na fazenda de Iquitos, os indígenas vendiam sua força de

trabalho para o homem branco: “Quanto aos outros serviçais, eles podiam ser divididos em dois tipos: os índios, em número de cem, que recebiam pagamento pelo trabalho na fazenda, e os negros, que somavam o dobro e ainda não eram livres [...]” (Verne, 2003, p.44).

Porém, o trabalho livre não era o regime de produção de riqueza do Brasil à época em que a narrativa se situa. Também não se pode dizer que era essa a natureza das relações dos povos autóctones com o colonizador. Portanto, a decisão de Verne não condiz com a realidade da época. Anibal Quijano (2005) discute que a política colonial europeia na América Latina classificou a população a partir da ideia de raça. Os colonizados, indígenas e negros foram considerados raças inferiores, o que implicava que não eram dignos do pagamento de salário. O privilégio do trabalho pago era exclusivo dos brancos. Quijano ainda discute que a reorganização política do colonialismo ibérico não elevou os indígenas à condição de homens livres e assalariados, mas à qualidade de servo:

A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante, foram adscritos à servidão não remunerada (Quijano, 2005, p. 05).

Ainda que Verne tenha representado os indígenas, de modo geral, de maneira positiva, acaba por responsabilizá-los pela diminuição ou raridade de espécies animais e vegetais na Amazônia. Ao comentar sobre o comércio da salsaparrilha na bacia amazônica, o narrador afirma que os nativos não eram cuidadosos com as árvores e nem as respeitavam durante a colheita, resultando, assim, na diminuição dessa espécie:

A jangada levava também cinquenta quintais de salsaparrilha, essa esmilacácea que constituía um ramo importante do comércio de exportação em toda a bacia amazônica, e que foi ficando cada vez mais rara nas margens do rio porque os índios eram pouco cuidadosos e não respeitavam os caules quando a colhiam (Verne, 2003, p. 101).

De igual modo, os povos locais foram culpabilizados pela raridade do peixe-boi nas águas do Amazonas e seus afluentes. Quando menciona a pesca do animal pelos indígenas que habitavam às margens da vila de Fonte Boa, o narrador declara que o animal foi tão perseguido que acabou se tornando escasso na região amazônica:

A ocupação desses índios não se limitava à criação: eram, também, intrépidos caçadores ou, se preferirmos, intrépidos pescadores de peixes-boi. (...) Não passava de um peixe-boi de tamanho pequeno, porque media apenas três pés de comprimento. **Os pobres cetáceos foram tão perseguidos que se tornaram**

raros nas águas do Amazonas e dos seus afluentes, e como mal tinham tempo de crescer, os gigantes da espécie não ultrapassavam sete pés (Verne, 2003, p.101, grifo próprio).

Verne sugere, em seu romance, a inexistência de quaisquer conflitos entre brancos e indígenas, ainda que na realidade brasileira daquele período isso não se desse forma, pelo contrário, pois, como se sabe, havia grande resistência do indígena em trabalhar para o homem branco. Observa-se que Verne não representou em sua narrativa os crimes cometidos contra os indígenas da Amazônia, dando a entender que não havia relação de dominação ou, ainda, escravização dos mesmos pelos colonizadores.

Não estão presentes, na narrativa, as atrocidades sofridas pelos indígenas amazônicos, forçados a trabalhar para o homem branco, coletar a borracha para os grandes seringalistas, proprietários de fazendas. Quijano (2005) afirma que o vasto genocídio sofrido pelos indígenas nas primeiras décadas da colonização não resultou tão somente da violência da conquista ou das doenças trazidas pelos colonizadores, mas também porque os indígenas foram forçados a trabalhar até morrer.

Nota-se que esse trabalho forçado que levou à morte de incontáveis indígenas perdurou ainda por séculos. Roger Casement, humanista irlandês, esteve no alto Amazonas nos anos de 1910 e 1911, quando documentou em seu Diário da Amazônia as barbáries sofridas pelos indígenas brasileiros, peruanos e colombianos no Vale do rio Putumayo, situado na região de fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Os crimes contra esses indígenas foram cometidos pela empresa de extração de borracha Peruvian Amazon Company, que os obrigava a coletar borracha. Quando os indígenas não traziam a borracha ou não a traziam em quantidade suficiente, eram açoitados ou mortos a tiros, conforme o relato de um de seus próprios agressores: James Chase. Casement assim registrou:

James Chase-Viumuito e contou o que viu [...]. Afirmou de maneira dolorosamente tímida, e por isso mesmo convincente, que tinha visto índios mortos a tiros e açoitados até a morte [...] e sempre pelo mesmo crime – por não trazerem borracha ou não trazerem o suficiente (Casement, 2016, p.80).

Sem mencionar qualquer tipo de violência que tenham sofrido os indígenas na Amazônia, Verne faz crer ao seu leitor que eles teriam se beneficiado com a exploração da borracha.

O discurso do colonizador europeu é evidente na narrativa de Verne. Para seu narrador, o destino da floresta era ser domesticada pelo homem. Considerando o

contexto histórico-econômico no qual o texto de Verne foi criado, em que a Europa passa por surpreendentes avanços científicos e industriais, a produção agrícola para a indústria faz-se necessária.

O mercado mundial exigia uma demanda crescente de produtos primários, em decorrência da Revolução Industrial ocorrida no século anterior. Nos anos Oitocentos, os países imperialistas buscavam por áreas de influência, onde pudessem vender seus produtos industrializados e obter as matérias-primas necessárias para suas indústrias. É dessa perspectiva que narrador e personagens do romance vislumbram a floresta amazônica. Se o destino dos indígenas era ser dizimado pelo progresso, conforme o entendiam os europeus, o mesmo poder-se-ia dizer da floresta que, domesticada, daria lugar à produção agrícola:

[...] “essa milha quadrada, banhada pelas águas do rio e seu afluente, estava destinada a ser arroteada, lavrada, plantada, semeada e, no ano seguinte, campos de mandiocas, de cafeeiros, de inhames, de canas-de-açúcar, de ararutas, de milho, de amendoins cobririam o solo, até então sombreados pelas ricas plantas da floresta” (Verne, 2003, p.67).

Conforme observa Mignolo (2017), a colonialidade criou um sistema epistemológico que legitimava a exploração da natureza a fim de produzir quantidades numerosas de produtos agrícolas:

A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial (Mignolo, 2017, p. 08).

Para os colonizadores, os conceitos de civilização e progresso pressupunham a exploração da natureza, entendida como fonte inesgotável de recursos. No romance *A Jangada* não é diferente, a derrubada de “meia milha de floresta”, consoante o narrador, não seria nem percebida por haver “tantas e tantas nas margens, subindo o rio, nas ilhas, e descendo até os limites mais longínquos do horizonte” (Verne, 2003, p. 65).

Ao contrário dos entendimentos mais atuais, que preveem o esgotamento dos recursos naturais pela ação predatória do homem, o narrador de Verne acreditava que ela se recuperaria à proporção que fosse explorada. Em certo episódio do romance, o narrador comenta: “Foi uma 'derrubada total', todos os troncos foram cortados rentes ao chão, aguardando o dia em que seriam extraídas as raízes, nas quais a primavera

seguinte estenderia os ramos verdejantes” (Verne, 2003, p. 67). No romance, a floresta Amazônica e seus recursos são tidos como bens disponíveis à exploração, servindo à comercialização e ao enriquecimento do homem.

Levado pela ideia de progresso, o narrador de Verne anuncia que no futuro haveria um avanço comercial na bacia Amazônica e, como resultado da lei do progresso, os povos indígenas desapareceriam: *O progresso só se faz em detrimento das raças indígenas*. Para Verne, os povos indígenas, classificados como raça inferior pelos europeus, estavam destinados à extinção:

É fácil imaginar o avanço que terá, um dia, o comércio em toda essa imensa bacia, sem rival no mundo. Todavia, para essa medalha do futuro existe o reverso. O progresso só se faz em detrimento das raças indígenas. Sim, no Alto Amazonas, muitas raças de índios já desapareceram. [...] É a lei do progresso. Os índios desaparecerão (Verne, 2003, p. 60).

O romance *A Jangada* pode ser entendido como produto de uma época marcada pela expansão do domínio imperial. A mentalidade desse tempo compreendia o mundo a partir da ideia da existência de povos superiores e inferiores, em que o primeiro teria a missão de civilizar os homens “selvagens” do mundo, ou que raças ditas inferiores sucumbiriam à lei do progresso.

Legitimado pela ideia de civilização e de progresso, Verne fala a partir do lugar daqueles que dominaram o Novo Mundo e seus habitantes originários, já que pertencente a uma das principais nações imperialistas do século XIX. Assim, pode-se pensar a *Jangada* como representação daquilo que fora pensado sobre lugares e homens vistos como “estranhos” do mundo pelos europeus.

3 A VOZ QUE VEM DA MATA

Longe de ser uma narrativa que enfeita a Amazônia com os mais diversos representantes da ornitologia local ou com as mais variadas espécies botânicas da região, com pretensão de deslumbrar os leitores, *A queda do céu* consiste em um texto crítico que convida o leitor a refletir sobre a significação da floresta para a sobrevivência da vida terrena. A voz que vem da mata protesta que a floresta não é um território vazio ou silencioso, pelo contrário, seus habitantes são incontáveis; denuncia que o povo que vive na floresta não dorme em berço esplêndido, alheio ao mundo ou imune à ação do homem branco sobre a natureza.

Para entender a significância da floresta para os Yanomami, é preciso escutar o que eles têm a dizer sobre sua história e suas crenças. Na cosmologia Yanomami, a floresta é tomada como uma espécie de pilar da Terra, sustentáculo do céu. Na crença indígena, a destruição das florestas causaria a queda do céu sobre a Terra, levando ao extermínio da humanidade.

Desde a epígrafe do livro, o indígena apresenta a floresta como um organismo vivo, um sistema cosmoecológico que inclui seres vivos e elementos não vivos, como a água e o solo, bem como seres humanos e não humanos, como os espíritos *xapires*, que para os indígenas, seriam os seres guardiões da floresta. Dentro do entendimento Yanomami, os *xamãs*, guerreiros espirituais indígenas e ‘donos’ dos *xapires*, não mais conseguiriam trazer de volta os espíritos protetores caso a natureza viesse a ser destruída. Assim sendo, os seres maléficos transformariam a floresta em ‘caos’. Sem os *xapires*, a natureza (*hutukura*), sustentação do céu, seria destruída e, inevitavelmente, o céu cairia sobre a Terra, matando tanto o povo da floresta quanto os que vivem longe dela.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os *xamãs*, não poderão mais os chamar e fazê-los dançar para nos proteger. Não conseguirão espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tantos os brancos quanto nós. Todos os *xamãs* vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (Kopenawa, 2010).

Para além de ser apenas um espaço natural, as florestas, para os Yanomami, seriam ambientes políticos, onde diversas formas de vida interagem, colaborando para o equilíbrio da vida. Na concepção indígena, todos os seres vivos, grandes ou pequenos, humanos e não-humanos, como o sol, o vento, a chuva, os animais, possuem o mesmo valor. Kopenawa explica que a ecologia consiste em tudo aquilo que veio à existência na floresta. Assim sendo, retornamos às palavras do indígena:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (Kopenawa, 2010, p. 480).

Na cosmovisão indígena, a natureza é uma espécie de multiverso onde coabitam diferentes seres vivos, visíveis e invisíveis que, no mesmo grau de importância, participam de um complexo sistema de cooperação, fundamental à sobrevivência da humanidade.

Assim sendo, Kopenawa convida os brancos a pensar a floresta como um sistema vivo, que não veio à existência sem razão. Deseja fazer conhecer e ouvir os seres que vivem na mata, fazendo brotar, no homem branco, o interesse de proteger a floresta ao lado do povo que nela habita:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos xapiri, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (Kopenawa, 2010, p.65).

Além de intencionar fazer o branco entender que a natureza precisa de proteção, a narrativa indígena oportuniza refletir sobre o modo como a natureza tem sido apropriada. Enquanto o homem branco se apossa da floresta com intenção de comercializar seus produtos, tomando-a como fonte de recursos disponível à exploração, os indígenas, sem pretensão de lucro, apenas derrubam uma quantidade de árvores com intuito de plantar suas roças para subsistência de seu povo: “Desmatamos pouco, só para abrir nossas roças. Nelas plantamos mandioca, macaxeira, bananeiras, cará, batata-doce, cana-de-açúcar, mamoeiros e pupunheiras. Depois, passado algum tempo, deixamos que cresça de novo” (Kopenawa, 2015, p. 470). De forma diversa do que pensam os brancos, os indígenas trabalham os recursos naturais racionalmente. Seus modos de manejar a floresta garantem sua renovação para futuras gerações.

Os brancos não se perguntam de onde vem o valor da fertilidade da floresta. Nós o chamamos de *ne rope*. Devem pensar que as plantas crescem sozinhas, à toa. Ou então acham mesmo que são grandes trabalhadoras que poderiam fazê-las crescer apenas como próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruimos tantas árvores quanto eles. [...]sabemos trabalhar sem descanso em nossas roças, debaixo do sol. Mas não fazemos isso do mesmo modo que os brancos. Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que devastá-la sem medida só vai matá-la (Kopenawa, 2015, p. 468-469).

Por não devastarem a floresta, observa Kopenawa, são julgados de preguiçosos, pensamento perpetuado desde a colonização. Os indígenas defendem a ideia de que as árvores não crescem sozinhas, por acaso, que é preciso cuidar da floresta para crescerem suas árvores. Alertam para a exploração desenfreada da natureza que a condena à morte.

Pautados em uma ciência, legitimados pela ideia de desenvolvimento, agentes de um capitalismo selvagem, os homens brancos têm destruído as florestas há séculos. A corrida do ouro, que provavelmente começou desde a expedição de Orellana, no século XVI, ainda é observada atualmente. Territórios continuam sendo invadidos, pessoas continuam sendo escravizadas e mortas, culturas seguem sendo apagadas, rios e florestas continuam sendo explorados sem limites.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contradizendo o discurso do colonizador europeu, que na voz do francês La Condamine afirmou: “(os indígenas) unicamente ocupados das coisas presentes, e por elas sempre determinados; sem a preocupação do futuro”, Kopenawa declara: “os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento” (2015, p. 64). Observando a ação do homem branco e a do indígena sobre a mesma natureza, admitimos o que diz Kopenawa. O branco utiliza os recursos naturais destrutivamente, tendo como objetivo apenas a comercialização e o lucro, sem se importar com as consequências advindas de suas ações. Ambiciona produzir e possuir tantas e muitas coisas, consumindo sem medida os bens naturais.

Kopenawa explica que o branco não entende que a sobrevivência da vida humana na Terra depende da sobrevivência da natureza, por isso, continua a explorá-la desenfreadamente. Considerando o que diz o indígena, é possível compartilhar da mentalidade dos povos originários, pois sendo os *napẽ* o “Povo das mercadorias”, como acertadamente dizem os Yanomami, valorizam os bens de consumo, o desenvolvimento predatório em detrimento da floresta e sua gente. Na concepção do homem branco, o avanço da ciência, o crescimento econômico e o progresso da humanidade pressupunham a exploração da natureza, tomada como fonte infinita de recursos.

Sendo assim, a narrativa indígena propõe uma mudança de perspectiva a respeito da natureza. Convida os não indígenas a olhar com sensibilidade para a floresta, que não sendo um espaço vazio, é morada de variadas formas de vida. Retomando o que diz Eduardo Viveiro de Castro, *A queda do céu* é um ‘acontecimento científico incontestável’, representa um ‘acontecimento político e espiritual amplo’ e de ‘grave significação’. Viveiro de Castro observa que é chegada a hora de levar a sério o que dizem os indígenas e todos os povos “menores” do planeta.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, G. R. de. (2024). *Amazonialismo: revisitado*. Muiraquitã: **Revista De Letras E Humanidades**, 12(2). Disponível em: <https://doi.org/10.29327/210932.12.2-30>.
- CASEMENT, Roger. **Diário da Amazônia de Roger Casement**. Edição de Angus Mitchell; organização de Laura P. Z. Izarra e Mariana Bolfarine; tradução de Mariana Bolfarine (coord.), Mail Marques de Azevedo e Maria Rita Drumond Viana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.
- GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- KOPENAWA, D ; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- LA CONDAMINE, Charles Marie de. **Viagem na América meridional descendo o Rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000. (Col.O Brasil Visto por Estrangeiros). Disponível em: <http://www.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1045/580837.pdf>.
- LEÃO, Andrea Borges. Sociologia do Conhecimento e Metodologias Qualitativas: A América como um romance: Júlio Verne em perspectiva histórico-genética. In: **XV Congresso Brasileiro de Sociologia**, Curitiba, 2011.
- MIGNOLO, Walter D. **COLONIALIDADE: o lado mais obscuro da modernidade**. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2017, vol.32, n.94.
- PRECISAMOS DEVOLVER DIGNIDADE AO POVO YANOMAMI. **Conselho Nacional de Saúde**. 26 de Janeiro de 2023. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/>. Acesso no dia 28 de jan. 2023.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- VERNE, Júlio. **A Jangada: Oitocentas léguas pelo Amazonas**. São Paulo: Planeta, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Eurocentrismo e seus avatares. In: -----, **O fim do mundo como o concebemos Ciência social para o Século XXI**. Rio: Revan, 2002.