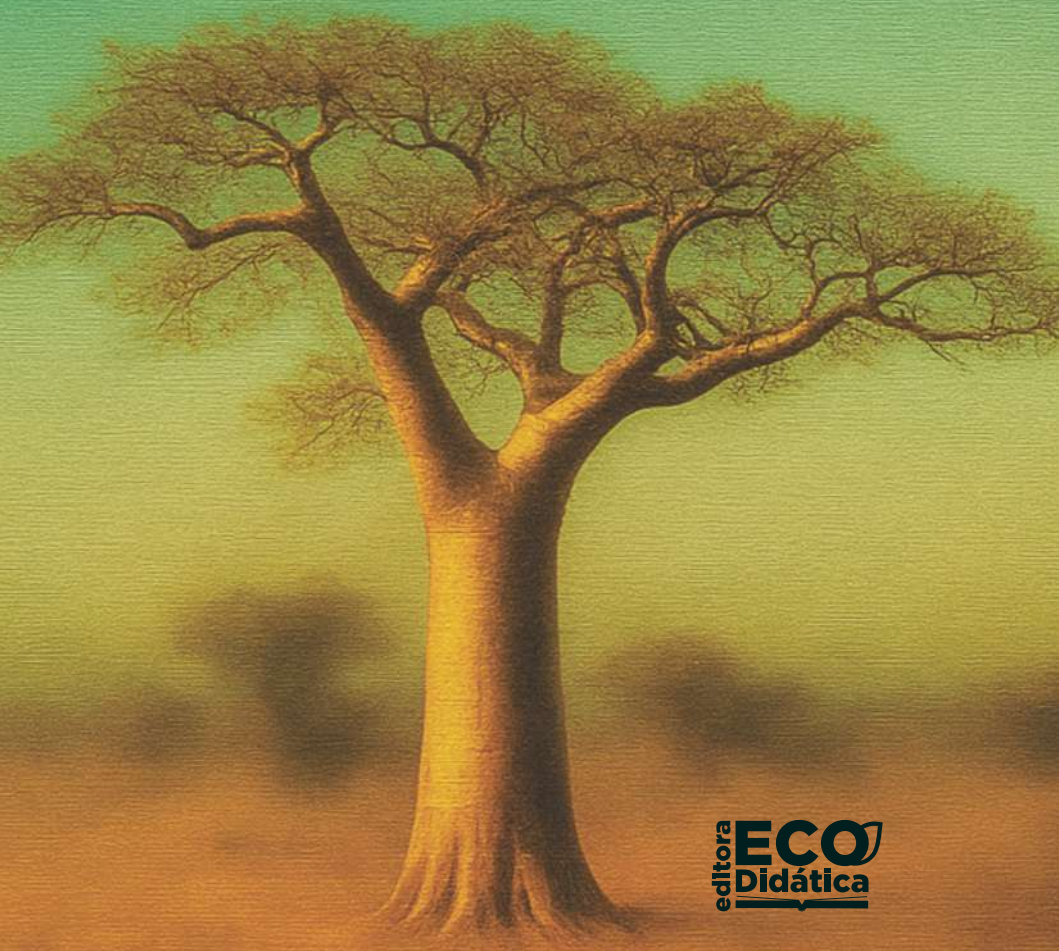


GLEIDSON MELO
ANGELA GUIDA

ECOCRÍTICA

*a poética ecológica
em Mia Couto*



editora **ECO**
Didática

ECOCRÍTICA

*a poética ecológica
em Mia Couto*

GLEIDSON MELO
ANGELA GUIDA

Campo Grande/MS
2025

editora **ECO**
Didática®

Copyright © 2025 dos autores e da Editora Ecodidática
Os direitos de edição e publicação foram cedidos à Editora Ecodidática

Esta obra está licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND). Disponível em:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Versão revisada e atualizada em julho de 2025

Assistente Editorial e revisão: Profa. Dra. Marta Regina da Silva-Melo

Projeto gráfico, capa, edição e diagramação: Editora Ecodidática

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Melo, Gleidson André Pereira de
Ecocrítica (livro eletrônico) : a poética ecológica em Mia Couto /
Gleidson André Pereira de Melo, Angela Maria Guida -- 1. ed. --
Campo Grande, MS : Editora Ecodidática, 2025.
PDF

Bibliografia
ISBN 978-65-85640-13-8

1. Couto, Mia, 1955 -- Crítica e interpretação 2. Crítica literária
3. Literatura 4. Meio ambiente. I. Guida, Angela Maria. II. Título.

25-261167

CDD-809.801.95

Índices para catálogo sistemático:

1. Crítica literária 801.95

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

DOI: 10.56713/editoraecodidatica/85640138

Editora Ecodidática: <https://editoraecodidatica.com.br>

E-mail: contato@editoraecodidatica.com.br

Contato +55 67 3211-2328 (WhatsApp)

Instagram: <https://www.instagram.com/editoraecodidatica.com.br>

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO MULTIDISCIPLINAR (Doutoras e Doutores)

Airton José Vinholi Júnior

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Angela Guida

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Antonia Suely Guimarães e Silva

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão – Centro de Estudos Superiores de Caxias

Ariane Aparecida Carvalho de Arruda

Pesquisadora em História da América colonial, História do Brasil colonial, Etno-história, História indígena e Arqueologia

Beatriz Aparecida Alencar

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Bruna Franco Neto

IFPB – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba

Daniela Sottili Garcia

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Djanires Lageano Neto de Jesus

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Eduardo Salinas Chavéz

Instituto de Desarrollo Regional Universidad de Granada, España

Eliane Rosa da Silva Dilkin

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Fábria Trentin

UFF – Universidade Federal Fluminense

Fabio Martins Ayres

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Fábio do Vale

Faculdade Insted – Instituto Avançado de Ensino Superior e Desenvolvimento Humano

José Luís dos Santos Peixoto

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Larissa Tinoco Barbosa

Pesquisadora associada ao Instituto Arara Azul

Luciana Correia Diettrich

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Marilyn Aparecida Errobidarte de Matos

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Marta Costa Beck

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Marta Regina da Silva-Melo

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Patrícia Cristina Statella Martins

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

**Atestamos que esta obra foi revisada por pares e indicada para publicação pelo
Conselho Editorial Científico Multidisciplinar da Editora Ecodidática.**

Estrada de terra, na minha terra

*Na minha terra
há uma estrada tão larga
que vai de uma berma à outra.*

*Feita tão de terra
que parece que não foi construída.
Simplesmente, descoberta.*

*Estrada tão comprida
que um homem
pode caminhar sozinho nela.*

*É uma estrada
por onde não se vai nem se volta.*

*Uma estrada
feita apenas para desaparecermos.*

SUMÁRIO

Apresentação	8
Introdução	11

<i>A ecocrítica na compreensão das relações entre humanos e a natureza</i>	<i>29</i>
--	-----------

Os fios que tecem a vida	30
Para além do Antropoceno	40
A crise ecológica	58
Perspectivas ecocríticas	68

<i>Justiça e meio ambiente</i>	<i>76</i>
--------------------------------------	-----------

O racismo ambiental e a negação da vida.....	77
A princesa russa e as jazidas de ouro em Manica.....	105
Por uma ecologia decolonial	118

<i>Desafios climáticos e o racismo epistêmico</i>	<i>131</i>
---	------------

"Chuva: a abensonhada" e os saberes ancestrais	132
Consequências do Antropoceno em "Rosita"	148
"O observatório" e as aves sagradas	157

<i>Árvores sagradas e o saber ancestral</i>	174
---	-----

A árvore como elemento cultural e ambiental	175
---	-----

O devir-vegetal em “A palmeira de Nguézi”	187
---	-----

Embondeiro sagrado	197
--------------------------	-----

<i>Ecologia das imagens</i>	204
-----------------------------------	-----

A ecocrítica através das lentes	205
---------------------------------------	-----

Extremos climáticos	214
---------------------------	-----

Consumindo a Terra	219
--------------------------	-----

Conclusão	230
-----------------	-----

Agradecimentos.....	237
---------------------	-----

Referências	238
-------------------	-----

Sobre os autores	255
------------------------	-----

Índice remissivo	256
------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

Se a razão é a poesia – e a minha causa é só essa, a criação poética – então, o importante não é tanto a língua, nem sequer o quanto ela nos é materna. Mais importante é essa outra língua que falamos mesmo antes de nascermos.¹

Buscamos resgatar aspectos da poética ecológica em obras selecionadas do escritor moçambicano Mia Couto e analisar, sob a orientação dos pressupostos da ecocrítica, questões relacionadas à estreita relação entre humanos e natureza. Especificamente, relacionar os pressupostos da ecocrítica à análise crítica de assuntos ambientais importantes sob a perspectiva da poética ecológica presente em obras de Mia Couto, discutir acerca da compreensão das relações entre humanos e natureza, da exploração predatória dos recursos naturais, do pensamento vegetal, do saber ancestral e da justiça ambiental, além de apresentar reflexões a respeito da pressão humana exercida sobre o ambiente natural e os saberes tradicionais.

Este livro apresenta elementos que contribuem para uma melhor compreensão do pensamento ecocrítico que permeia as obras de Mia Couto e perpassa a tradição moçambicana. Aos “pressupostos da ecocrítica”, atribuímos os princípios que norteiam os estudos ecocríticos, a fim de analisar e refletir sobre as relações entre ser humano, natureza e cultura, que se interconectam de forma indissociável.

¹ *E se Obama fosse africano?: e outras intervenções* (Couto, 2011, p. 186).

Para compreender a “poética ecológica”, recorreremos ao sentido da palavra ecologia, que, para os biólogos e as ciências da natureza, como a própria disciplina Ecologia estuda, significa o “estudo da casa” (*oikos* = casa; *logos* = estudo). A ecologia se refere aos estudos relacionados ao planeta Terra com toda sua biodiversidade,² estrutura física e capacidade de suporte à vida, ou seja, trata das relações entre os seres vivos entre si e o ambiente físico.

Uma das características determinantes para os estudos da ecologia, tanto para ecólogos quanto para pesquisas relacionadas à conservação e às ciências da natureza, conforme Michael Begon, Colin R. Townsend e John L. Harper, em *Ecologia: de indivíduos a ecossistemas*, consiste no fato de que “a ecologia caracteriza-se por ser particularmente confrontada com singularidade: milhões de espécies diferentes, incontáveis bilhões de indivíduos geneticamente distintos, todos vivendo e interagindo em um mundo mutável” (Begon; Townsend; Harper; 2007, p. 5).

É fundamental que possamos reconhecer a importância da interdependência e das interconexões estabelecidas na natureza entre as espécies e o meio ambiente físico, que, em um mundo em constantes transformações, sejam por mudanças nas condições naturais ou por interferências provocadas pelas pressões da pegada humana na Terra, cujo rastro destrutivo afeta todas as formas de vida, essas interconexões quando ocorrem de forma harmoniosa são essenciais para o estabelecimento e a manutenção da vida no planeta.

Na compreensão do sentido etimológico, partindo para uma visão ampliada, *logos* também significa linguagem. Fábio Santana Pessanha, em *Convite ao pensar*, destaca que reinven-

² Nos referimos à biodiversidade tratada como a diversidade biológica representada por todas as formas de vida existente na Terra e suas inter-relações.



tamos, a partir de uma leitura poético-hermenêutica, o significado de *oikos* que vai além da representação de “casa”, ao se ampliar para “habitação” no sentido de “moradia”, enquanto o significado de *logos*, “que possui incontáveis traduções, reinventa-se poeticamente quando nos abrimos em escuta para o sentido da linguagem” (Pessanha, 2014, p. 67). Nesse contexto, no qual a palavra ecologia vai além do conceito do estudo da casa, o sentido de “poética ecológica” é utilizado para referir-se à percepção que o sentido da palavra ecologia remete, entrelaçada com a poética ecológica de Mia Couto imersa numa atmosfera social e cultural que abrange diversas pautas ambientais e que sustentam as narrativas de suas obras. Ainda segundo Pessanha, a respeito do significado que a palavra ecologia revela, destaca-se que:

Habitamos o chão que nos habita e fundamos o zelo por nossa morada sempre que nos toca e nos mundaniza na integração com o poético. Essencialmente, ecologia diz nossa morada quando habitamos nossa própria condição humana, quando cultivamos a terra que somos (Pessanha, 2014, p. 68).

Por essa perspectiva, a poética ecológica em Mia Couto não se limita a uma ecologia como representação de casa e estudo, mas se reveste de significados quanto ao habitar e a uma linguagem voltada para compreensão da importância da breve passagem humana pela Terra. Alinhada à ecocrítica, a poética ecológica permite reflexões e amplia o olhar para as relações entre o humano e a natureza. Portanto, apresentamos aspectos que perpassam por diversas questões ambientais de repercussão global.

Desejamos uma boa leitura,

Gleudson Melo 

Angela Guida 

INTRODUÇÃO

*O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro.*¹

A forma poética ecológica, como uma das características marcantes do escritor e biólogo Mia Couto, se consolida como uma linguagem de encontros e percepções por elevar a condição humana a reflexões diante dos contextos vivenciados em cada uma de suas produções literárias.

A partir dessa linguagem, é possível estabelecer relações de pertencimento à natureza – não apenas como *oikos* (casa) e *logos* (estudo), mas como *oikos* no sentido de habitar a Terra, e *logos* no sentido poético da linguagem, como evidenciado por Mia Couto em “Rios, cobras e camisas de dormir”,² da obra *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções*, constituído por um artigo que deu nome ao livro e por ensaios os quais Mia Couto trata como “interinvenções” em eventos realizados no continente africano, europeu e no Brasil. Assim, se refere o escritor moçambicano e biólogo: “[...] poesia e ciência são entidades que não se podem confundir, mas podem e devem

¹ *Terra sonâmbula* (Couto, 2007, p. 5).

² Ciclo “Biologia na noite” da Universidade de Aveiro, em Aveiro, Portugal, 2006 (Couto, 2011, p. 49).



deitar-se na mesma cama. E quando o fizerem espero bem que dispam as velhas camisas de dormir” (Couto, 2011, p. 60).³

Mia Couto apresenta uma reflexão e destaca a linguagem poética que atravessa a ciência, a literatura e o saber ancestral. À ciência, faz uma referência aos postulados de Watson e Crick ao imaginarem a arquitetura do DNA e das conchas fósseis que se depositaram em uma montanha há 1200 anos e comoveram Zhu Xi, como fossem ciência escrita em versos:

Watson e Crick, quando imaginavam a arquitectura do ADN, foram guiados também por princípios estéticos. Como se uma voz lhes murmurasse: “A dupla hélice está certa porque é bonita”. Sei que estou simplificando. Mas as moléculas sabem mais de poesia do que nós podemos imaginar. E as conchas fósseis que há 1200 anos comoveram o chinês Zhu Xi eram ciência escrita em versos. O poeta apenas reconheceu o casamento entre beleza e verdade. Afinal, a ciência e a arte são como margens de um mesmo rio. A Biologia não é diurna nem nocturna se não se assumir como autora de uma espantosa narração que é o relato da Evolução da Vida. Podem ter a certeza de que a História da Evolução é tão extraordinária que só pode ser escrita juntando o rigor da ciência ao fulgor da arte (Couto, 2011, p. 60).⁴

Mia Couto sugere que os arranjos imaginados pelos cientistas Watson e Crick, que idealizaram a figura representativa do DNA, também conhecida como a molécula da vida, desempenham um papel significativo na ciência, na poética e na arte. Nesse sentido, ao descobrirem a estrutura do DNA,

³ Os textos citados dos artigos publicados em periódicos, sites oficiais de Moçambique e obras de Mia Couto mantiveram a ortografia original.

⁴ Zhu Xi escreveu o seguinte há cerca de 1200 anos: “No topo das altas montanhas vejo conchas que me dizem que antigos lugares de baixa altitude se elevaram para os céus e moram agora nos mais elevados picos. Estas conchas dizem-me também que materiais vivos de animais se converteram nas mais duras e inertes rochas”. Estas palavras foram durante séculos lidas como se fossem versos. Mas Zhu Xi não era apenas um poeta: era um cientista, aquilo que, até há pouco, se chamava um naturalista (Couto, 2011, p. 56).

Watson e Crick foram influenciados não apenas por seus experimentos, mas também pela configuração com a qual essa molécula é representada na forma da dupla hélice.

Couto argumenta que os arranjos resguardam uma poesia e uma harmonia intrínseca que vão além da ciência. Ao mencionar Zhu Xi, Couto destaca que o reconhecimento da beleza natural das conchas depositadas na montanha e a leitura poética percebida é essencial para uma compreensão científica. Além disso, ao referir-se à equivalência entre ciência e arte às margens de um rio, sugere que essas duas vertentes distintas estão interligadas e se beneficiam de forma mútua. A respeito do sentido poético, Couto (2011, p. 186) ressalta que, “mais que a invenção de palavras, o que me tocou foi a emergência de uma poesia que me fazia sair do mundo”.

José Santos Junior e Rejane Vecchia da Rocha e Silva apontam que o discurso de Mia Couto ultrapassa as fronteiras de seu país e possui uma dimensão ética mais ampla, que convoca os seres humanos a refletirem sobre suas relações com a natureza, sobre temas socioambientais importantes e a desafiar a hegemonia do capitalismo predatório:

Mia Couto, ao assumir sua posição fronteiriça entre a literatura e a biologia, coloca perspectivas socioambientais que trazem a realidade de Moçambique frente a seus desafios para a permanência dos ecossistemas locais e para o enfrentamento dos efeitos da crise socioambiental no contexto moçambicano. Todavia, esse discurso atravessa os limites do território de seu país e se espalha em uma posição ética muito mais ampla que convoca os seres humanos a refletir sobre sua relação simbólica e concreta com a natureza. [...] Diante disso, a produção de Mia Couto se insere em um projeto literário cuja dimensão socioambiental comprova um modo particular de intervenção política. Essa intervenção parece se coadunar, ainda, com uma perspectiva que aponta, utopicamente, para manu-



tenção de um ecossistema que, ao diluir hierarquias herdadas do pensamento moderno-colonial-capitalista, põe em seu lugar alternativas que apontam para uma sensibilidade poética e modelos de ação política nos quais as diferentes formas de vida projetam um mundo para além da hegemonia do capitalismo predatório (Santos Junior; Silva, 2021, p. 226-228).⁵

A poética ecológica de Mia Couto desperta para o significado da natureza, inseparável da linguagem e das palavras enraizadas na tradição moçambicana e africana. Em um contexto que remete aos estudos de literatura e meio ambiente, especialmente relacionados à ecocrítica, centrados nas conturbadas relações do humano com a natureza, as obras de Mia Couto revelam indissociáveis relações que integram natureza e cultura. Em uma palestra intitulada “Línguas que não sabemos que sabíamos”,⁶ Couto destacou sua posição como biólogo para se referir a uma leitura de mundo percebida pelos povos por onde passa:

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. Nesse universo, eu não tenho apenas sonhos. Eu sou sonhável (Couto, 2011 p. 14-15).

⁵ O termo ecossistema se refere ao conceito da ecologia utilizado para designar “um conjunto formado pelas interações entre componentes bióticos, como os organismos vivos: plantas, animais e micróbios, e os componentes abióticos, elementos químicos e físicos, como o ar, a água, o solo e minerais. Estes componentes interagem através das transferências de energia dos organismos vivos entre si e entre estes e os demais elementos de seu ambiente” (Eco, 2014).

⁶ Conferência Internacional de Literatura WALTIC (Writers’ and Literary Translators’ International Congress), Estocolmo, em junho de 2008 (Couto, 2011, p. 11).

A vivência de Mia Couto como biólogo em suas atividades na savana oportuniza o contato com as diferentes culturas do seu país. No entanto, é com a sua percepção de escritor que Couto revela em suas obras a importância da oralidade e dos saberes da tradicional cultura moçambicana. Santos Junior e Silva (2021) estabelecem uma relação entre a obra de Mia Couto sob uma perspectiva não ficcional intrinsecamente conectada ao contexto histórico de Moçambique. Enfatizam que os textos literários de Mia Couto representam um universo de sensibilidades que vai além da visão reducionista imposta pelo colonialismo, com suas estratégias simbólicas e concretas de opressão:

É possível identificar [nos textos não ficcionais] a presença de temas que atravessam, com maior ou menor ênfase, sua produção. Moçambique, suas gentes, seu território e sua natureza se organizam em torno de um complexo sistema a partir do qual o autor questiona a realidade social, destacando as relações de contiguidade entre sujeitos, culturas e meio ambiente. Além disso, seus saberes incorporados ao texto literário representam um universo de sensibilidades para além do reducionismo operado pelo colonialismo e suas estratégias simbólicas e concretas de opressão. Estaríamos, portanto, diante de um contexto histórico compreendido também como ecossistema, no qual as mais diferentes formas de vida manteriam uma relação de interdependência e de reciprocidade, traduzidas como linguagem e diversidade no interior da ficção (Santos Junior; Silva, 2021, p. 222).

É evidente que a tradição moçambicana carrega consigo um legado delineado por singularidades, pois a água, a terra, o ar, os seres vivos e os seres não vivos se interconectam e constituem a vida. A respeito das virtualidades imagéticas da criação literária, Marli Fantini Scarpelli elucida que elementos sutis podem ser dados à materialidade e visibilidade, entrelaçados entre realidade e imaginação, natureza e cultura:



Graças às virtualidades imagéticas da criação literária, torna-se-lhe possível dar materialidade e visibilidade àqueles elementos que, doutra forma, seriam intraduzíveis e imperceptíveis a olho nu. Trata-se de elementos sutis, constitutivos da interface oculta entre realidade e imaginação, natureza e cultura (Scarpelli, 2007, p. 190).

A poética ecológica nas obras de Mia Couto apresenta importantes temáticas que podem ser analisadas à luz da ecocrítica. No artigo “Para ler o mundo nas páginas da terra: uma leitura socioambiental de *Terra sonâmbula*, de Mia Couto”, Santos Junior e Silva apontam o tema da crise ecológica como eixo norteador dos estudos ecocríticos:

Sob o rótulo de Ecocrítica, trabalhos que retomam o tema da “crise ecológica” para desenvolver leituras que colocam no centro da análise a relação do homem com o meio ambiente e todas as questões que daí emergem vêm se destacando nas últimas décadas (Santos Junior; Silva, 2021, p. 224-225).

Com base na popularização da internet e de plataformas voltadas a consultas de trabalhos acadêmicos, que passaram a ganhar maior visibilidade a partir dos anos 2000, as publicações tiveram um grande impacto na divulgação do conhecimento científico, o que permite a nós pesquisadores termos uma noção do que tem sido produzido nos centros acadêmicos no Brasil, bem como em outros países.

Foi em uma dessas consultas que nos foi possível ver que, quando surgiram os primeiros trabalhos científicos acerca da obra de Mia Couto, apesar da grande visibilidade do escritor moçambicano no cenário acadêmico-literário brasileiro, as leituras não contemplavam o viés da ecocrítica. Ressaltamos que, mesmo na atualidade, ainda é relativamente pequena a quantidade de trabalhos científicos que relacionam as obras de Mia Couto aos estudos da ecocrítica.

A partir de uma busca no banco de dados de periódicos da Capes, realizada em fevereiro de 2024, utilizando a entrada “Qualquer campo é (exato) *ecocrítica*; E Qualquer campo é (exato) *Mia Couto*; Tipo de material para Todos os itens: *qualquer idioma*; Data de publicação: *qualquer ano*”. Como resultado da busca, foi observado apenas um artigo.

Em uma busca na base de dados de publicações da plataforma Capes, relativa ao banco de teses, durante a elaboração da pesquisa que originou a obra *Por uma nova arrumação do mundo: a obra de Mia Couto em seus pressupostos ecosófico*s, Márcio Matias Cantarin constatou a inexistência de publicações com a combinação do nome Mia Couto e as palavras-chave feminismo, ecologia e ecofeminismo, não obtendo qualquer resultado (Cantarin, 2012). Com base nessa afirmação do autor, sugerimos que Cantarin foi um dos pioneiros a analisar narrativas ambientais em obras de Mia Couto à luz da *ecosofia*,⁷ um termo criado pelo filósofo francês Félix Guattari.

Dentro da perspectiva que integra meio ambiente, relações sociais e a subjetividade humana, Cantarin apresenta obras de Mia Couto sob a ótica da *ecosofia*. Por meio da análise literária, o autor busca esclarecer questões que estão entre o humano e o meio ambiente no contexto político e social moçambicano e destaca a importância da *ecocrítica* presente nas obras de Mia Couto, embora os estudos *ecocríticos* não tenham sido nominados:

Há, nos estudos sobre a obra *coutiana*, inúmeras sinalizações dispersas a respeito da propensão *ecocrítica* do autor (sem que o termo seja citado deliberadamente). No entanto, tal ótica jamais é desenvolvida ou aprofundada (Cantarin, 2012, p. 21).

⁷ Em *As três ecologias*, Guattari (2012) postula o termo *ecosofia* para referir-se à ecologia mental, à ecologia social e à ecologia ambiental, em um contexto no qual é vivenciada uma crise ambiental global.



No ensaio “Foram os animais que começaram a fazer-me humana: a ética animal em Mia Couto” (2022), Maria do Carmo Cardoso Mendes destaca a relevância da ecocrítica na obra de Mia Couto como uma das mais significativas relacionadas à literatura africana em língua portuguesa:

A extensa obra literária e ensaística de Mia Couto plasma uma ética animal que envolve uma necessidade de reflexão do ser humano com os universos vegetal e animal e, ao mesmo tempo, suscita uma leitura ecocrítica assente no deslocamento de um enfoque homocêntrico para uma perspectiva ecocêntrica (Mendes, 2022, p. 34).

Sob essa ótica apresentada por Mendes, a obra literária e ensaística de Mia Couto estabelece uma conexão entre o humano, o reino vegetal e os animais. Sugere que a leitura dessas obras, à luz da ecocrítica, proporciona novas perspectivas que vão além de uma visão homocêntrica e reconhecem a natureza por meio de um enfoque ecocêntrico, destacando a importância das relações entre o humano e a natureza.

Embora os estudos decoloniais não sejam o fio condutor desta obra, vale ressaltar que as obras ficcionais e não ficcionais de Mia Couto perpassam por relações intrínsecas entre as dimensões sociais, culturais e ambientais, assim como abordam questões marcadas pelas consequências da guerra civil que assolou Moçambique.

Nesse cenário, o país é representado em pleno processo de restauração, ainda sob os efeitos da guerra anticolonial (1965-1976) e da guerra civil (1976-1992). Por mais de quatro séculos, o país viveu sob as condições de uma nação colonizada, pois a forte pressão sobre o território iniciou com a chegada dos portugueses que se fixaram na região litorânea, sobretudo atraídos pelas jazidas de ouro. Conforme o portal do governo de Moçambique (2015), em uma matéria intitulada

“Penetração colonial”, os exploradores construíram as fortalezas de Sofala (1505), Ilha de Moçambique (1507) e, mais tarde, “através de processos de conquistas militares apoiadas pelas actividades missionárias e de comerciantes, penetraram para o interior onde estabelecerem algumas feitorias como a de Sena (1530), Quelimane (1544)”.

Diante dessa perspectiva, que perpassa pelo período colonial e pós-colonial moçambicano, com reflexos nos aspectos ambientais e culturais, sobretudo apresentados em obras de Mia Couto, especificamente no capítulo “Justiça e meio ambiente” abordamos aspectos ambientais que se entrelaçam com os postulados de Malcom Ferdinand (2022), sob a ótica de uma ecologia decolonial.

As obras de Mia Couto nos convidam a refletir sobre diversas questões que podem ser resgatadas à luz da ecocrítica, sobretudo a respeito de pautas importantes chamadas para o debate, como as relações entre humano e natureza, a justiça ambiental, o pensamento vegetal e os saberes ancestrais, além das consequências da exploração predatória dos recursos naturais que impactam diretamente nas condições de conservação e de proteção da Terra e nas culturas dos povos originários e tradicionais que resistem às interferências advindas de todas as partes do planeta. As tradições da cultura moçambicana estão sofrendo com os movimentos da globalização e, por consequências, interferências de outras culturas, além dos conflitos sociais e políticos, como: guerra civil, milícias armadas, exploração do homem e da terra e vários outros impactos negativos que pressionam comunidades locais, além de acentuarem a destruição do ambiente natural.

O estudo defendido em tese de doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL/UFMS)



buscou responder à seguinte pergunta de pesquisa: “como a poética ecológica presente em obras de Mia Couto pode revelar percepções a respeito das relações entre humano e natureza à luz dos pressupostos da ecocrítica?”

Nas últimas décadas, os estudos ecocríticos vêm ganhando expressão no meio acadêmico, por considerar a transdisciplinaridade dos temas abordados acerca das relações humano e natureza presentes na literatura e em qualquer forma de arte, cujo ponto de reflexão seja o engajamento diante de causas ambientais importantes que afetam o equilíbrio e as condições de vida na Terra. A partir desse enfoque, fundamentamos as discussões relacionadas às obras de Mia Couto.

Eneida Maria de Souza, em “Paisagens de areia” (2007), ao se referir ao dossiê do número 5 da *Revista de Cultura Marge ns/Márgenes*, destacou o aprofundamento de temas relacionados à ecocrítica como vertente da crítica cultural atualmente em pauta:

A análise das narrativas de viagem à Patagônia, à Amazônia e de posições teóricas assumidas pela crítica latino-americana nas abordagens textuais, além da reprodução de imagens, confirmou a prática entre nós da “ecocrítica”. Sem pretender nomear correntes críticas ou me apropriar de nomenclatura estrangeira, pretendi apenas sistematizar e mapear os lugares de enunciação teórica de uma abordagem que se caracteriza de forma transdisciplinar por excelência. Com interesses e objetivos distintos, o estudo das relações entre discursos literários, políticos, geográficos, antropológicos ou sociais em torno do discurso da natureza tem rendido grandes resultados interpretativos (Souza, 2007, p. 10).

O *corpus* teórico que fundamentou o estudo ecocrítico foi amplo e incluiu autores como Cheryll Glotfelty (1996), Timothy Morton (2010; 2007), Greg Garrard (2004), Terry Gifford (2009), Donna Haraway (2016a; 2016b; 2016c; 2015), Catherine Walsh (2008), Evando Nascimento (2021), Stefano

Mancuso (2024), Malcom Ferdinand (2022), Vandana Shiva (2006; 2002) e Ailton Krenak (2022; 2020; 2019).

Terry Gifford argumenta que a “[...] interdisciplinaridade assume que as humanidades e as ciências devem dialogar e que seus debates devem ser informados igualmente pela atividade crítica e criativa” (Gifford, 2009, p. 244). Isso também sinaliza que a ecocrítica engloba estudos presentes na literatura e nas artes, bem como se relacionam com os saberes das ciências.

Os contos foram selecionados a partir das seguintes obras: *Contos do nascer da Terra* (Couto, 2014), *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a), *Estórias abensonhadas* (Couto, 2012), *Na berma de nenhuma estrada* (Couto, 2016a) e *As pequenas doenças da eternidade* (Couto, 2023). Foram analisados os contos: “A princesa russa” e “A palmeira de Nguézi” (Couto, 2014), “O embondeiro que sonhava pássaros” (Couto, 2013a), “Chuva: a abensonhada” (Couto, 2012), “Rosita” (Couto, 2016a) e “O observatório” (Couto, 2023).

Diante das diversas questões que podem ser discutidas à luz da análise ecocrítica, o capítulo intitulado “A ecocrítica na compreensão das relações entre humanos e a natureza”, apresenta um recorte teórico dos principais aspectos ecocríticos analisados nas obras de Mia Couto.

A seção intitulada “Os fios que tecem a vida” aborda a importância das conexões estabelecidas na natureza, vitais para a manutenção da vida, pois, como nos ensinou James Lovelock nos anos de 1970, a Terra se comporta como um organismo vivo (Lovelock, 2007). Além das relações ecológicas, tão bem exploradas pelas ciências da natureza, também estão incluídos nessas conexões o conhecimento e os saberes dos povos tradicionais.



A seção “Para além do Antropoceno” apresenta o Chthuluceno proposto por Donna Haraway (2016a) como sendo compostos narrativos de multiespécies e de práticas contínuas de “se-tornar-com”, pois “estamos em cena uns para os outros”. Haraway descreve um momento da história da Terra que apresenta características que vão além dos conceitos apresentados por Paul Crutzen (2006) e Jason Moore (2015), os quais são marcados, respectivamente, pelo Antropoceno e pelo Capitaloceno. Achille Mbembe (2022) apresenta o conceito de brutalismo que surgiu na década de 1940, como um movimento arquitetônico inspirado nas ideias do arquiteto suíço Le Corbusier, cuja proposta concentrou-se na transformação do concreto bruto nas edificações.

A fim de caracterizar as consequências danosas impostas pela presença humana na Terra, especialmente em um momento em que o planeta se encontra em estado de “combustão”,⁸ o conceito de brutalismo é ampliado para abordar os impasses relacionados às transformações da vida humana marcados por um novo animismo do século XXI, impulsionado pela inteligência das máquinas e manipulação pela política. Nesse sentido, o brutalismo vai além da transformação da força bruta e se concentra na transformação das palavras. Conforme Mbembe, vivenciamos a “era mais recente do homem, a era historial, a era do ser fabricado em um mundo fabricado. Para essa era, encontramos um nome: brutalismo, o grande fardo de ferro do nosso tempo, o peso das matérias-primas” (Mbembe, 2022, p. 45).

A seção “A crise ecológica” aborda perspectivas ambientais e suas implicações políticas e econômicas. Félix Guattari (2012)

⁸ Achille Mbembe trata a “combustão do mundo” como uma fase a qual “o planeta Terra está em constante contração. Como um sistema finito em si mesmo, atingiu seus limites” (Mbembe, 2022, p. 25).

defende a ideia de que a ecologia não deve ser limitada aos ambientalistas ou especialistas, no entendimento de que os ideais ecológicos colocam em risco as estruturas de poder capitalistas. No contexto atual de desconfiança global e das relações político-econômicas conturbadas, os países mais pobres são os mais afetados pelas pressões e explorações, o que pode levar ao colapso dos ecossistemas e das sociedades humanas.

Na seção “Perspectivas ecocríticas”, a ecocrítica é evidenciada como ferramenta importante para a compreensão das relações entre humanos e a natureza na obra de Mia Couto. A ecocrítica surgiu como um movimento literário nos anos de 1990 em Fort Collins, nos Estados Unidos. Inicialmente, seus estudos focavam na interconexão entre literatura e meio ambiente. Posteriormente, expandiram-se para abarcar outras formas de expressão artística, reconhecendo a relevância da cultura na construção de visões de mundo sobre a natureza.

O capítulo “Justiça e meio ambiente” aborda a justiça ambiental no âmbito do racismo ambiental e das consequências do ecocídio em meio às pressões de exploração que recaem sobre o ambiente natural e afetam populações e comunidades vulneráveis.

Na seção “O racismo ambiental e a negação da vida”, o racismo ambiental se configura em um sistema de opressão e de negação do outro, principalmente em locais distantes dos centros urbanos ou em bairros que ocupam as periferias das grandes cidades. Dentre os casos emblemáticos de racismo ambiental, que ganharam repercussão internacional, está a questão dos povos Ogoni, habitantes das margens do rio Níger, na Nigéria, que ainda sofrem com os impactos am-



bientais negativos causados por uma multinacional petrolífera que se instalou na região.

A seção “A princesa russa e as jazidas de ouro em Manica” apresenta uma análise do conto “A princesa russa” (Couto, 2013a). A utilização da mão de obra análoga à escrava na exploração das jazidas de ouro evidencia aspectos ambientais, sociais e econômicos relacionados ao racismo ambiental. As reservas minerais de ouro em Moçambique, exploradas por nações estrangeiras, despertaram interesse e ganância, resultando na apropriação da natureza. As intervenções humanas sobre os recursos naturais tornaram-se cada vez mais destrutivas e impactantes, tanto em termos ambientais quanto em relação aos impactos negativos para as populações locais e tradicionais.

A seção “Por uma ecologia decolonial” evidencia a cultura moçambicana e estabelece relações que dialogam com as realidades de um país marcado por cenários exauridos e castigados por conflitos advindos dos períodos colonial português e pós-colonial. É ressaltada a importância da poética ecológica de Mia Couto para a compreensão ecocrítica revelada em suas obras.

A partir dessa imersão, percebe-se uma abordagem crítica e reflexiva sobre a relação entre literatura e meio ambiente, visando contribuir para um entendimento mais aprofundado das ações humanas que afetam a estabilidade das condições de conservação e proteção da Terra.

O capítulo “Desafios climáticos e o racismo epistêmico” destaca as enchentes em Moçambique como consequências de eventos climáticos extremos que afetam principalmente comunidades mais vulneráveis e suscetíveis aos deslocamen-

tos forçados. Discutimos como o racismo epistêmico emerge diante da problemática que envolve trabalhadores de uma mina extrativista e a construção de um observatório de aves voltado para a pesquisa científica.

A seção “‘Chuva: a abensonhada’ e os saberes ancestrais” aborda os desafios enfrentados pelo povo moçambicano em meio às repercussões das mudanças climáticas que moldam as respostas das comunidades locais diante de fortes tempestades, inundações e secas prolongadas. Paralelamente, a poética ecológica de Mia Couto perpassa por intrínsecas relações entre os saberes da tradição moçambicana, a natureza e a restância⁹ de personagens diante de um evento climático extremo.

A seção “Consequências do Antropoceno em ‘Rosita’” discute o Antropoceno, postulado por Paul Crutzen, como a época geológica atual, caracterizada pelas atividades humanas com poder de alterar de forma significativa a crosta terrestre e, conseqüentemente, pelo aumento da temperatura global e a frequência de eventos climáticos extremos. A partir do ambiente ficcional do conto “Rosita”, observamos relações com a preservação da cultura moçambicana sob a perspectiva da necessidade de deslocamento forçado.

Em “‘O observatório’ e as aves sagradas”, analisamos as relações que envolvem uma comunidade tradicional cujo território foi marcado pela construção de um observatório de aves para atender às necessidades de pesquisadores europeus que se apropriam dos saberes locais para a identificação de aves que migram do Mediterrâneo. Além do racismo epistêmico, discutimos sobre a pressão ambiental causada pela exploração das minas locais. Destacamos os saberes

⁹ “É a fragilização extrema de formas de vida por si sós vulneráveis, no limite da miséria absoluta, que torna o desafio da *restância*” (Nascimento, 2021, p. 148).



tradicionais entrelaçados com a “ciência cidadã”, em que o conhecimento não acadêmico pode contribuir para as pesquisas científicas.

O capítulo “Árvores sagradas e o saber ancestral” apresenta a importância da árvore na perspectiva das tradições moçambicanas e africanas como símbolo de respeito e de culto aos antepassados. Analisamos os contos “A palmeira de Nguézi” e o “O embondeiro que sonhava pássaros”, nos quais o significado da árvore como símbolo sagrado e as indissociáveis conexões do ser humano com a terra e a natureza são evidenciados.

A seção “A árvore como elemento cultural e ambiental” aborda a sobreposição do saber ancestral por um jogo de poder que busca justificar a destruição de florestas e a exploração desenfreada dos recursos naturais. Destacamos a relevância das árvores sagradas como representações que estabelecem conexões entre os humanos e o mundo natural por meio dos saberes da tradição moçambicana. Dentro dessa perspectiva, é importante compreender como a cultura e o saber ancestral podem contribuir para a proteção dos ambientes naturais e a valorização das relações entre humanos e a natureza.

Na seção “O devir-vegetal em ‘A palmeira de Nguézi’”, analisamos o conto “A palmeira de Nguézi” e apresentamos a tradição moçambicana, enquanto o devir-vegetal acontece por meio de um processo de transmutação entre o humano e a palmeira sagrada, em que a personagem se torna parte da natureza, mantendo-se como um receptáculo da vida. Trata de uma lenda, cuja nota inicial do conto descreve uma palmeira sagrada que nasceu antes do mundo. Vale salientar que os saberes dos povos originários e tradicionais são essenciais no sentido de proteção do ambiente natural, con-

figurando-se como fundamentais para a manutenção das interações com a natureza e possibilitam a vida na Terra em estado de equilíbrio.

Em “O embondeiro sagrado”, analisamos o conto “O embondeiro que sonhava pássaros”. No Brasil, a árvore do embondeiro é conhecida como baobá, árvore que pode atingir idade milenar. Conforme Rupert Watson (2014), na maioria dos mitos, o baobá é representado de forma invertida e com suas raízes voltadas para cima, pois essa representação sugere que o baobá foi uma das primeiras árvores criadas por Deus e evidência a importância cultural e espiritual.

No capítulo “Ecologia das Imagens”, como forma de reflexão, à luz de uma das muitas possibilidades dos estudos ecocríticos, apresentamos registros fotográficos que se relacionam com as principais questões ambientais moçambicanas abordadas no desenvolvimento deste livro.

A seção “A ecocrítica através das lentes” ressalta o impacto que as imagens representam no contexto ambiental. Eneida Maria de Souza destaca “o papel ecológico das imagens, de sua indústria, assim como da denúncia manifestada pelas artes” (Souza, 2021, p. 141).

Em “Extremos climáticos”, destacam-se imagens que retratam a dinâmica da população em decorrência de ciclones, enchentes e secas prolongadas que assolaram e assolam Moçambique, afetando as comunidades que vivem em locais mais vulneráveis.

A seção “Consumindo a Terra” apresenta registros fotográficos que remetem a atividades humanas que culminam em impactos ambientais negativos, como a exploração dos recursos minerais em Moçambique.



Diante da abordagem apresentada, iniciativas em diversas áreas do conhecimento, sobretudo na literatura, objetivam evidenciar as pressões resultantes da contínua capacidade humana de explorar territórios, principalmente impulsionada pela busca incansável por riquezas.

O potencial de equilíbrio e estabilidade da Terra vem sofrendo interferências e enfraquecendo cada vez mais, à medida que o humano desenvolve a capacidade de aprimorar tecnologicamente os processos de exploração dos recursos naturais da forma que acredita ser mais “sustentável” possível, com reflexos na capacidade de alterar a superfície do planeta e impactar a diversidade biológica, por meio da apropriação dos recursos naturais, produção de resíduos sólidos, emissões de gases promotores do efeito estufa e consequente aquecimento global.

Com o intuito de subverter essa tendência exploratória, é fundamental refletirmos sobre a permanência humana na Terra. Portanto, acreditamos que esta obra, sem pretensões salvíficas, pode contribuir com esse movimento de busca pela cura do planeta, ao convidar as pessoas a pisar o chão desta Terra de forma um pouco mais suave.¹⁰

¹⁰ KRENAK, Ailton. Terra, uma plataforma sangrenta. Conferência de encerramento do **Simpósio Internacional Independências do Brasil**. Remoto, Youtube, UFMS, 16 maio 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Gqv1m6MUHg.

*A ecocrítica na compreensão
das relações entre humanos
e a natureza*

*Na medida em que o Homem avança, no seu
anunciado objetivo de conquistar a Natureza, ele
vem escrevendo uma sequência deprimente de
destruições; as destruições não são dirigidas ape-
nas contra a Terra que ele habita, mas também
contra a vida que compartilha o Globo com ele.*

Rachel Carson – *Primavera silenciosa*

Os fios que tecem a vida

A vida é uma teia tecendo a aranha. Que o bicho se acredite caçador em casa legítima pouco importa. No inverso instante, ele se torna cativo em alheia armadilha.¹

Todos os organismos vivos e não vivos representados nos estudos científicos, como elementos bióticos e abióticos que constituem a Terra, estão interconectados como em uma teia que se constrói por fios que tecem a vida e formam sistemas complexos que dependem uns dos outros para a manutenção do equilíbrio dos ecossistemas na natureza. Mia Couto destaca que tanto a ciência quanto a literatura podem desafiar as ideias convencionais que apresentam a Terra, a vida e o ambiente como entidades fixas e externas ao ser humano:²

A ciência e a literatura pôr em causa as ideias arremadas que apresentam a Terra, a Vida e o Ambiente como entidades feitas, exteriores ao Homem. Tanto a Terra como a Vida são produções contínuas, são redes de interações feitas de inacabados processos, de irresolúveis desequilíbrios (Couto, 2011, p. 58).

¹ *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a, p. 109).

² Os termos “humanidade” e “ser humano”, que frequentemente são associados à responsabilidade pela deterioração do planeta, sociedades e culturas, não se aplicam aos povos que se mantêm por suas tradições, saberes e que vivem da própria natureza. Em vez disso, são direcionados aos humanos que representam políticas econômicas de desenvolvimento, geralmente motivados por lucro e impulsionados pelas forças do capitalismo.

Então, questionamos: qual a importância de uma melhor compreensão sobre a interdependência e interconexão entre os fios que tecem a vida, e por que é necessário buscar um equilíbrio entre a humanidade e o ambiente natural? Na década de 1970, James Lovelock propôs a teoria de Gaia, que considera a Terra como um organismo vivo. Em seus postulados, Lovelock destacou que “a maioria de nós sente que a Terra é mais do que uma esfera de rocha com uma fina camada de ar, oceano e vida cobrindo a superfície. Sentimos que pertencemos aqui como se este planeta fosse de fato nosso lar” (Lovelock, 2007, p. 12, tradução nossa).³ Lovelock sistematizou o que os povos originários já sabiam desde sempre, isto é, nessas culturas desde o início da vida já há essa concepção que a Terra é um organismo vivo em que todas as formas de vida são importantes. Ao ressaltar Gaia como um organismo vivo dotado de capacidade de autorregulação e de manutenção das condições de vida favoráveis, em um sentido de equilíbrio, Lovelock destacou a importância das conexões que estabelecem a vida no planeta:

Toda a gama de matéria viva na Terra, das baleias aos vírus e dos carvalhos às algas, pode ser considerada como constituindo uma única entidade viva capaz de manter a atmosfera da Terra a fim de atender suas necessidades gerais e dotada de faculdades e poderes que vão muito além daqueles que constituem as suas partes (Lovelock, 2023, tradução nossa).⁴

Em um sentido de pertencimento, baseado em conceito da ancestralidade andina, com garantias das relações de viver bem com todas as formas de vida na Terra, *PachaMama*, Janaina Sanches (2013) destaca um movimento sobre os Di-

³ Texto original: *Most of us sense that the Earth is more than a sphere of rock with a thin layer of air, ocean and life covering the surface. We feel that we belong here as if this planet were indeed our home* (Lovelock, 2007, p. 12).

⁴ Texto original: *The entire range of living matter on Earth from whales to viruses and from oaks to algae could be regarded as constituting a single living entity capable of maintaining the Earth's atmosphere to suit its overall needs and endowed with faculties and powers far beyond those of its constituent parts* (Lovelock, 2023).



reitos da Natureza ou *Sumak Kawsay*, que na língua quíchua ou quíchua significa “bem con-viver com a natureza, consigo mesmo, nas relações interespecies” (Sanches, 2013, p. 152). No artigo intitulado “Direitos da natureza: *Sumak Kawsay*, epistemologia e escolha”, Sanches destaca a reflexão voltada para mudança de paradigma proposta pela Constituição do Equador de 2008.

Conforme Fabricio Pereira da Silva, em “Comunalismo nas refundações andinas do século XXI: o *sumak kawsay/suma qamaña*” (2009), os termos *sumak kawsay* e *suma qamaña* (em aimara) compartilham o conceito do “bem viver”/“bom viver” ou “viver bem” e remetem a interesses em diversos contextos:

Sumak kawsay/suma qamaña é, por excelência, uma construção contemporânea de intelectuais indianistas, movimentos camponeses/indígenas e, em grau crescente, de acadêmicos do campo da “teoria crítica” (especialmente de abordagens decoloniais), que passaram a visualizar nele um potencial para conceber uma visão de mundo alternativa. Mas está em conexão com um passado que, de alguma maneira, ainda persiste no presente. [...] Assim, remete-se a um passado que integra o presente ainda que minoritariamente ou em potência. Um passado ao qual se deve retornar para construir uma nova possibilidade de futuro. [...] Em sua origem, pode-se considerar que o núcleo do conceito implica uma mudança na relação entre os seres humanos, e desses com a natureza (Silva, 2019, p. 4).

A ancestralidade dos povos tradicionais andinos inspira movimentos com propostas de respostas às crises ecológicas globais, com expectativas e formas sustentáveis de viver em um mundo melhor e em conexão com todas as formas de vida.

Ao postular que o ser humano está intimamente relacionado com a natureza, Edward O. Wilson defendeu em sua hipótese sobre a biofilia (grego: *bíos* = vida; *filos* = amigo) que “o desejo de se associar a outras formas de vida é, até certo ponto, inato, pelo que merece ser chamado de biofilia”

(Wilson, 1984, p. 85, tradução nossa).⁵ Wilson destaca que o ser humano não conquistou o mundo e que apenas imagina ter seu controle:

A verdade é que nunca conquistamos o mundo, nunca o entendemos; apenas pensamos que temos controle. Nem mesmo sabemos por que respondemos de certa maneira a outros organismos e precisamos deles de maneiras diversas, tão profundamente. Os mitos predominantes sobre nossas ações predatórias uns contra os outros e o meio ambiente são obsoletos, pouco confiáveis e destrutivos. Quanto mais a mente for sondada em si, como um órgão de sobrevivência, maior será a reverência pela vida por razões puramente racionais (Wilson, 1984, p. 139-140, tradução nossa).⁶

Ressaltamos a importância das relações ecológicas que mantêm a vida na Terra, assim como as relações estabelecidas pelos povos originários e tradicionais com a natureza. A respeito do pensamento sistêmico em que as forças que regem a vida estão conectadas como numa teia, que também inclui o saber ancestral, Frijot Capra destaca que “a teia da vida” é uma expressão antiga. Para Capra, não há “acima” ou “abaixo”, pois o pensamento hierárquico na natureza é uma projeção criada pelo ser humano como forma de estratificação dessa rede de interações que rege a vida no planeta:

A “teia da vida” é, naturalmente, uma ideia antiga, que tem sido utilizada por poetas, filósofos e místicos ao longo das eras para transmitir seu sentido de entrelaçamento e de interdependência de todos os fenômenos. [...] Em outras palavras, a teia da vida consiste em redes dentro de redes.

⁵ Texto original: *That the urge to affiliate with other forms of life is to some degree innate, hence deserves to be called biophilia* (Wilson, 1984, p. 85).

⁶ Texto original: *The truth is that we never conquered the world, never understood it; we only think we have control. We do not even know why we respond a certain way to other organisms and need them in diverse ways, so deeply. The prevailing myths concerning our predatory actions toward each Other and the environment are obsolete, unreliable, and destructive. The more the mind is fathomed in its own right, as an organ of survival, the greater will be the reverence for life for purely rational reasons* (Wilson, 1984, p. 139-140).



Em cada escala, sob estreito e minucioso exame, os nodos da rede se revelam como redes menores. Tendemos a arranjar esses sistemas, todos eles aninhados dentro de sistemas maiores, num sistema hierárquico colocando os maiores acima dos menores, à maneira de uma pirâmide. Mas isso é uma projeção humana. Na natureza, não há “acima” ou “abaixo”, e não há hierarquias. Há somente redes aninhadas dentro de outras redes (Capra, 1996, p. 35).

Nós, humanos, representamos apenas um dos elos mais elementares que se conecta a uma rede de interações na natureza, sob a forma de arranjos multiespécies que contribuem de forma harmônica e desarmonica para o processo de estabilidade e de equilíbrio das condições que favorecem a vida na Terra. Na natureza, a ideia de redes de conexões numa hierarquia não pode ser definida de forma estratificada, conforme argumenta Capra em relação à importância da “teia da vida” sob uma perspectiva utilizada pelos poetas, filósofos e místicos ao longo do tempo.

Em *O Ponto de Mutação* (1991), filme dirigido por Bernt Capra, baseado no livro homônimo de Fritjof Capra (1982), é discutida em uma das sequências a diferença entre uma perspectiva sob um olhar cartesiano e não cartesiano ao observar uma árvore, segundo as perspectivas de um cartesiano, um pensador de sistemas e dos políticos:

Um cartesiano olharia para uma árvore e a dissecaria, mas aí ele jamais entenderia a natureza da árvore. Um pensador de sistemas veria as trocas sazonais entre a árvore e a terra, entre a terra e o céu. Ele veria o ciclo anual que é como uma gigantesca respiração que a Terra realiza com suas florestas, dando-nos o oxigênio. O sopro da vida, ligando a Terra ao céu e nós ao Universo. Um pensador de sistemas veria a vida da árvore somente em relação à vida de toda floresta. Ele veria a árvore como o habitat de pássaros, o lar de insetos. Já se vocês, políticos, tentarem entender a árvore como algo isolado, ficariam intrigados com os milhões de frutos que produz na vida,

pois só uma ou duas árvores resultarão deles. Mas se vocês virem a árvore como um membro de um sistema vivo maior, tal abundância de frutos fará sentido, pois centenas de animais e aves sobreviverão graças a eles.

Interdependência – a árvore também não sobrevive sozinha. Para tirar água do solo, ela precisa dos fungos que crescem na raiz. O fungo precisa da raiz e a raiz do fungo. Se um morrer, o outro morre também. Há milhões de relações como esta no mundo, cada uma envolvendo uma interdependência (O Ponto de Mutação, 1991, filme).

A floresta é o habitat da árvore e de outros seres vivos que dependem desse ambiente em homeostase; já o nicho ecológico, além do habitat, inclui as relações ecológicas com outros seres vivos. Assim, o fungo com o qual a árvore estabelece relações simbióticas faz parte do seu habitat, pois vive no solo da floresta e depende da árvore para obter alimento. Diante dessa relação simbiótica, o nicho ecológico da árvore depende de outro organismo para obter nutrientes e, reciprocamente, oferta abrigo e alimento para o fungo.⁷

A visão sistêmica compreende a árvore como parte de um sistema vivo complexo, cuja existência tem um propósito e contribui para a vida de toda a floresta. Ao revelar a interdependência presente na natureza, as relações simbióticas com o fungo demonstram que cada ser vivo depende do outro para sobreviver, e se um deles morrer, o outro também será afetado.

Essa interdependência apresenta uma das características fundamentais nas relações entre os seres vivos, e a sequência do filme sugere a existência de inúmeras outras re-

⁷ Nos estudos da Biologia, Ciências da Natureza e afins, o conceito de habitat diz respeito ao local físico onde um organismo vive, enquanto nicho ecológico inclui não somente o local onde o ser vivo se estabelece, mas também representa a função desse organismo no ambiente. Esses conceitos são essenciais para a compreensão das relações entre os organismos e o ambiente em que vivem.



lações semelhantes no mundo. Reconhecer as interconexões entre os elementos de um sistema vivo, como acontece em uma árvore e o fungo, é necessário para compreender suas naturezas e os papéis que desempenham em seu ambiente. Nesse sistema, é necessário ressaltar a importância de considerar o contexto mais amplo ao analisar qualquer fenômeno, em vez de isolá-lo como uma entidade separada.

As conexões com os povos da floresta, constituídos por povos originários e tradicionais, estão intrinsicamente relacionadas à “teia da vida”, sendo necessárias para a proteção de seus ambientes naturais. Os povos originários e tradicionais são considerados como os guardiões da Terra, devido ao sentido de pertencimento e de conexões estabelecidas com os fios que tecem a vida.

Bianca Luiza Freire de Castro França, em “Por que devemos falar sobre a valorização de comunidades e povos tradicionais no Brasil?” (2002), destaca que o principal equívoco em relação à discussão acerca dos povos tradicionais consiste em restringir apenas aos povos indígenas. O Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, vigente no Brasil, apresenta a definição de povos e comunidades tradicionais:

Art. 3º, I – povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

Conforme esclarece França, segundo essa definição, os povos indígenas apesar de estarem listados entre os povos e comunidades Tradicionais, também são povos originários brasileiros:

Além dos povos indígenas, são listados 27 povos e comunidades tradicionais no Brasil: Andirobeiras; Apanhadores de Sempre-vivas; Caatingueiros; Catadores de Mangaba; Quilombolas; Extrativistas, Ribeirinhos, Caiçaras, Ciganos, Povos de terreiros, Cipozeiros, Castanheiras; Faxinalenses; Fundo e Fecho de Pasto; Geraizeiros; Ilhéus; Isqueiros; Morroquianos; Pantaneiros; Pescadores Artesanais; Piaçaveiros; Pomeranos; Quebradeiras de Coco Babaçu; Retireiros; Seringueiros; Vazanteiros; e Veredeiros (França, 2022).

Em uma percepção do termo “meio ambiente”, Mia Couto destaca que a compreensão dessa expressão vai além da visão antropocêntrica a qual os humanos têm a natureza ao seu redor e enfatiza que somos um corpo indivisível:

[...] a ideia de “meio ambiente” pressupõe que nós, humanos, estamos no centro e as coisas moram à nossa volta. Na realidade, as coisas não nos rodeiam, nós formamos com elas um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo (Couto, 2011, p. 21).

Termos como “meio ambiente”, “globalização” e “desenvolvimento sustentável” definem conceitos que não correspondem com a realidade de muitos povos tradicionais, pois a maioria dessas palavras podem não encontrar correspondências com línguas faladas por povos originários. Os Yanomami, povos originários que habitam a Amazônia brasileira na fronteira com a Venezuela, conforme esclarece Davi Kopenawa e Bruce Albert, em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), o termo “meio ambiente”, muitas vezes designado pelos brancos para proteger a floresta, era uma palavra desconhecida:



Quando falam de floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo que eles destruíram até agora (Kopenawa; Albert, 2015, p. 484).

Assim como, a palavra “meio ambiente”, a palavra “natureza” também não encontra correspondência na língua Yanomami. Kopenawa destaca que os xamãs têm a capacidade de ver uma imagem da natureza invisível para os demais, chamada *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a esse espírito que as árvores estão vivas, e a natureza é interligada e composta por uma variedade de seres vivos, todos eles fazendo parte do espírito da floresta:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são inumeráveis imagens de árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

A maioria dos povos originários e tradicionais sofre com as imposições do crescimento econômico que se dão em escala global, acentuadamente por pressões voltadas para a exploração de terras para diversas finalidades, dentre as quais: a exploração mineral por meio de garimpos ilegais e institucionalizados e pela expansão de fronteiras agrícolas e pastoris, que, além do poder de supressão de florestas, desestruturam o modo de vida dessas comunidades por meio de imposições e gerações de conflitos que fragilizam impor-

tantes conexões que se estabelecem por meio dos fios que tecem a vida.

Recorremos mais uma vez a Capra, a fim de buscar uma melhor compreensão a respeito da visão fragmentada que o humano tem sobre o meio ambiente natural:

O poder do pensamento abstrato nos tem levado a tratar o meio ambiente natural – a teia da vida – como se ele consistisse em partes separadas, a serem exploradas comercialmente, em benefício próprio, por diferentes grupos. Além disso, estendemos essa visão fragmentada à nossa sociedade humana, dividindo-a em outras tantas nações, raças, grupos religiosos e políticos. A crença segundo a qual todos esses fragmentos – em nós mesmos, no nosso meio ambiente e na nossa sociedade – são realmente separados alienou-nos da natureza e de nossos companheiros humanos, e, dessa maneira, nos diminuiu. Para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexidade com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religação, *religio* em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda (Capra, 1996, p. 230).

Diante das interconexões que estabelecem a vida na Terra, a poética ecológica presente nas obras de Mia Couto é percebida sob perspectivas que podem ser interpretadas por meio da análise ecocrítica. Portanto, deve ser considerada a pulsante dinâmica que reúne a importância dos saberes ancestrais relacionados à cultura moçambicana, à sociedade e ao ambiente natural, além de subverter a ideia de que os povos tradicionais e a natureza são passíveis de manipulação e exploração.



Para além do Antropoceno

O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno.⁸

Ailton Krenak, líder indígena, ambientalista brasileiro, escritor e um dos protagonistas da Assembleia Constituinte em 1987, o primeiro representante dos povos originários a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras (ABL), em sua visão de mundo, revela que a ideia de Antropoceno está intrinsecamente relacionada à nossa permanência na Terra e à nossa condição de humanos. Conforme Krenak, a partir dessa perspectiva, idealizamos um modelo fixo de paisagem da Terra e de humanidade para caracterizar o Antropoceno.

Ao longo do período de permanência na Terra, os seres humanos estabeleceram-se, realizaram atividades como o plantio e a caça, extinguiram espécies e produziram ferramentas e tecnologias cada vez mais avançadas em benefício da “humanidade”. Esse processo evolutivo culminou com a Revolução Industrial no século XVIII, que marcou uma intensificação significativa das interferências humanas no equilíbrio sistêmico global. Desde o surgimento da agricultura até o desenvolvimento industrial, essas interferências se manifestam

⁸ Ideias para adiar o fim do mundo (Krenak, 2019, p. 29).

por meio de pressões exercidas sobre a crosta terrestre, que resultam no aumento da temperatura global e em eventos climáticos extremos que afetam principalmente as populações periféricas do planeta.

Em uma cronologia apresentada por Yuval Harari (2012), em *Sapiens: uma breve história da humanidade*, após a extinção do *Homo floresiensis* há 13 mil anos, o *Homo sapiens* se tornou a única espécie humana sobrevivente. Harari destaca a Revolução Agrícola ocorrida há 12 mil anos, a domesticação de plantas e animais, o surgimento de assentamentos permanentes e, no presente, a transcendência dos limites do planeta, com as armas nucleares ameaçando a sobrevivência da humanidade:

[...] **12 mil:** Revolução Agrícola. Domesticação de plantas e animais. Assentamentos permanentes.

O presente: Os humanos transcendem os limites do planeta Terra. As armas nucleares ameaçam a sobrevivência da humanidade. Cada vez mais, os organismos são moldados por design inteligente e não por seleção natural.

O futuro: O design inteligente se torna o princípio básico da vida? O *Homo sapiens* é substituído por super-humanos? (Harari, 2012, p. 7-8).

Um dos principais adventos de grande impacto e um dos que mais contribuem para a deterioração da superfície da Terra reside no processo de industrialização que se expandiu depois da segunda metade do século XVIII, com a primeira Revolução Industrial. Por meio de uma crescente e tecnológica rede de conhecimento em constante evolução, chegamos ao momento da indústria 4.0 impulsionada por tecnologias digitais e de automação inteligentes. Diante das evoluções tecnológicas, também continuam a se agravar os problemas ambientais, principalmente pelo uso de combustíveis fósseis,



que ainda representam a força motriz para o funcionamento de um acentuado número de indústrias.

Em novembro de 2023, em Dubai, Emirados Árabes, aconteceu a 28ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 28).⁹ A conferência buscou apresentar soluções para as mudanças climáticas, devido às consequências do consumo de combustíveis fósseis. Em resposta à emergência climática, o relatório final da COP 28 apresentou propostas para reduzir os efeitos do aquecimento global, tendo como saída plausível a implementação de energias alternativas em detrimento do uso de combustíveis fósseis. No entanto, como aponta Pedro Luiz Côrtes (2023), “o que vemos é muito mais uma preocupação dos países com a segurança energética, ampliando a exploração de petróleo, gás e carvão, do que com os efeitos da mudança climática” (Côrtes, 2023). Questionamos se as representações globais, sobretudo dos maiores produtores de petróleo do mundo, concordaram com o pleno uso de energias alternativas e fontes de produção de energias renováveis?

Diante das condições de exploração dos recursos naturais e da capacidade humana em alterar a superfície do planeta, Paul Crutzen¹⁰ sugeriu o Antropoceno como a época geológica atual:

Devido às atividades humanas que também cresceram e se tornaram forças geológicas significativas, por exemplo, por meio de mudanças no uso da terra, desmatamento e queima de combustíveis fósseis, justifica-se atribuir o termo “antropoceno” à época geológica atual. Esta época pode ser definida como começou há cerca de dois sécu-

⁹ Prevista para o mês de novembro de 2025, a 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 30) acontecerá pela primeira vez na Amazônia brasileira e será sediada na cidade de Belém, capital do estado do Pará.

¹⁰ Paul Josef Crutzen (1933-2021) foi o Diretor do Departamento de Química Atmosférica do Instituto Max Planck, na Alemanha. Recebeu o Prêmio Nobel de Química em 1995.

los, coincidindo com o projeto de James Watt da máquina a vapor em 1784 (Crutzen, 2006, p. 13, tradução nossa).¹¹

Ressaltamos que ao longo da permanência na Terra, os humanos sempre buscaram o aperfeiçoamento, principalmente no desenvolvimento de ferramentas cada vez mais sofisticadas para obter benefícios que vão além da sobrevivência.

Em um trecho do Boletim do *The International Geosphere-Biosphere Programme* (IGBP), Crutzen (2000, tradução nossa)¹² defendeu que “desenvolver uma estratégia mundialmente aceita que conduza à sustentabilidade dos ecossistemas contra os estresses induzidos pelo homem, será uma das grandes tarefas futuras da humanidade [...]”. Mesmo diante das crises globais marcadas por eventos climáticos extremos, chegou o momento decisivo de refletirmos sobre as atitudes diante do Antropoceno e agir para mitigar os efeitos da destruição causados pela pressão humana na Terra.

Desde o início do século XXI, o Antropoceno, época geológica sugerida por Crutzen como sucessora do Holoceno, que iniciou há cerca de 12.000 anos, tem sido amplamente discutida no meio acadêmico e científico. O 35º Congresso Geológico Internacional foi um dos eventos científicos que buscou a inclusão do Antropoceno como época geológica atual a ser reconhecida oficialmente pela *International Union of Geological Sciences* (IUGS) e pela *International Commission on Stratigraphy* (ICS), conforme elucida John P. Rafferty:

¹¹ Texto original: *Because human activities have also grown to become significant geological forces, for instance through land use changes, deforestation and fossil fuel burning, it is justified to assign the term “anthropocene” to the current geological epoch. This epoch may be defined to have started about two centuries ago, coinciding with James Watt’s design of the steam engine in 1784* (Crutzen, 2006, p. 13).

¹² Texto original: *To develop a world-wide accepted strategy leading to sustainability of ecosystems against human induced stresses will be one of the great future tasks of mankind [...]* (Crutzen, 2000).



Em 2016, no 35º Congresso Geológico Internacional, o Grupo de Trabalho do Antropoceno, da União Internacional de Ciências Geológicas (IUGS), votou para recomendar o Antropoceno como uma época geológica formal. Para que esse intervalo seja oficializado, primeiro ele deve ser adotado pela IUGS e pela Comissão Internacional de Estratigrafia (Rafferty, 2022, tradução nossa).¹³

Apesar do seu largo uso, ainda não foi incluída oficialmente na escala geológica atual. É válido ressaltar que o conceito de Antropoceno revela as relações e o potencial da espécie humana em provocar impactos significativos na geologia da Terra, o que torna o debate em torno do termo como elemento fundamental para a compreensão das relações das atividades humanas no planeta.

Malcolm Ferdinand faz referência à fratura ambiental, que estabelece uma escala de valores que coloca o “Homem” acima da natureza. Essa escala decorre da oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade. Ferdinand também destaca o significado do termo Antropoceno, defendido por Crutzen:

O termo designa a nova era geológica que sucede o Holoceno, na qual as atividades dos humanos se tornaram uma força maior que afeta de forma duradoura os ecossistemas da Terra. Por outro lado, tal fratura abrange também uma homogeneização horizontal e esconde as hierarquizações internas de ambas as partes. De uma parte, os termos “planeta”, “natureza” ou “meio ambiente” escondem a diversidade de ecossistemas, dos lugares geográficos e dos não humanos que os constituem (Ferdinand, 2022, p. 24).

¹³ Texto original: *In 2016 the Anthropocene Working Group of the International Union of Geologic Sciences (IUGS) voted to recommend the Anthropocene as a formal geologic epoch at the 35th International Geological Congress. In order for this interval to be made official, it first must be adopted by the IUGS and the International Commission on Stratigraphy* (Rafferty, 2022).

A fratura ambiental abordada por Ferdinand refere-se à ruptura do estado natural de conformação da Terra e de seus ecossistemas, incluindo os não humanos. O planeta e seus ecossistemas, ora em equilíbrio, ora sofrem separação conceitual para explicar tais fraturas. Ferdinand propõe um significado que parte de um conceito do estado de natureza e evolui para uma referência à fratura, ao considerar o antes e o após determinada ruptura. É dessa forma que se refere aos termos “planeta”, “natureza” ou “meio ambiente”, conceitos formatados pelos humanos e que facilmente são traduzidos para mascarar realidades de ecossistemas e dos não humanos que habitam esses lugares.

Adiciona-se aos processos de interferências das ações humanas, equiparadas a forças geológicas que são capazes de modificar a crosta terrestre, os dois níveis de abstração considerados por Jason Moore, sendo o primeiro a humanidade na natureza, e, o segundo, o capitalismo na natureza.¹⁴ António Carvalho, Vera Ferreira e Ana Raquel Matos, em “Ontologias do Antropoceno: crise climática, respostas sociopolíticas e tecnologias emergentes”, evidenciam uma contradição em relação ao Antropoceno ao discutirem o conceito de Capitaloceno, proposto por Moore:

O Capitaloceno procura, assim, enquadrar as desigualdades geradas pelo sistema capitalista global e pela emergência da Revolução Industrial do século XVIII, favorecendo uma reflexão crítica acerca das associações entre economia, tecnociência ocidental, alterações climáticas e crise ambiental. Ao contrário do que sucede com o Antropoceno, o termo evita a diluição das responsabilidades pelas

¹⁴ Segundo Jason Moore, sobre o Antropoceno e o Capitaloceno: “geralmente chamados de Antropoceno (Era do Homem), mais precisamente intitulado como Capitaloceno (Era do Capital)” (Moore, 2015, p. 57, tradução nossa). Texto original: *This is usually called the Anthropocene (“Age of Man”), but is more accurately called the Capitalocene (“Age of Capital”). It is certain that the twenty-first century is a moment of extraordinary global change* (Moore, 2015, p. 57).



alterações climáticas. Porém, ambos os termos têm sido criticados, a medida em que, na ótica dos seus detratores, constituem uma expressão da matriz cartesiana ocidental, que reproduz um dualismo artificial entre humanos e não humanos (Carvalho; Ferreira e Matos, 2021, p. 6-7).

Mesmo diante da proposição de matriz cartesiana em torno do Antropoceno e do Capitaloceno, mas também com evidências nas alterações irreversíveis na superfície da Terra que impactam as condições de vida, além dos humanos, e que têm como uma das consequências o aquecimento global, causado principalmente pela emissão de gases que afetam a camada protetora de ozônio, torna-se urgente a tomada de decisões para mitigar os impactos ambientais negativos provocados por essas conturbadas pressões sobre o planeta, tanto para os seres humanos quanto para os não humanos.

Em um cenário global da economia, ideal para a conservação, proteção e de respeito às necessidades básicas comuns a todos e inclui tanto cultura quanto natureza, é relevante destacar o quinto princípio da Democracia na Terra, conforme apresentado por Vandana Shiva:

A Democracia na Terra baseia-se em economias vivas e na democracia econômica: os sistemas econômicos da Democracia na Terra protegem os ecossistemas e a sua integridade; protegem os meios de subsistência das pessoas e asseguram as necessidades básicas de todos. Na economia da Terra não há pessoas descartáveis ou espécies, ou culturas dispensáveis. A economia da Terra é uma economia viva. Baseia-se em sistemas sustentáveis, diversos e pluralistas que protegem a natureza e as pessoas, são escolhidos pelas pessoas e trabalham para o bem comum (Shiva, 2002, p. 10, tradução nossa).¹⁵

¹⁵ Texto original: *Earth Democracy is based on living economies and economic democracy: Economic systems in Earth Democracy protect ecosystems and their integrity; they protect people's livelihoods and provide basic needs to all. In the earth economy there are no disposable people or dispensable species or cultures. The earth economy is a living economy. It is based on sustainable, diverse, pluralistic systems that protect nature and people, are chosen by people, and work for the common good* (Shiva, 2002, p. 10).

É destacada a importância de uma economia viva que possa promover a Democracia na Terra, com o propósito de contribuir com a proteção ambiental e sem a necessidade de deixar de lado o legado cultural dos povos que se mantêm da terra. Todavia, diante de um sistema econômico predatório vigente, coexistem práticas nocivas de exploração que afetam tanto a integridade da natureza quanto a das comunidades constituídas por povos originários e tradicionais.

Atividades extrativistas, quando conduzidas de forma predatória e com impactos ambientais significativos, geralmente irreversíveis, permeiam o centro do debate dos estudos sobre o Antropoceno e o Capitaloceno, com as proposições de um período geológico sintomático. Relativo ao extrativismo vegetal e mineral que se intensificou durante o processo de exploração do continente americano, Evanildo Nascimento revela que pesquisadores têm seguido essa afirmativa para considerar o extrativismo como o grande responsável pelo advento do Antropoceno:

O extrativismo vegetal, mas também o mineral, que se intensificou com a colonização e a exploração do continente americano, tem sido considerado por pesquisadores como o grande responsável pelo advento do antropoceno. Todavia, a confirmação de uma nova era da configuração geológica do planeta está longe de ser consensual, dando vez a inúmeras discussões (Nascimento, 2021, p. 76).

Um dos maiores problemas ambientais da atualidade reside na exploração dos recursos naturais, que inclui a exploração dos recursos minerais da floresta. O desmatamento continua sendo uma realidade para dar lugar ao plantio, à pecuária, à exploração de madeira ou à abertura de espaços para a exploração predatória de minérios. Esses locais abrigam a biodiversidade e podem ser habitados por povos originários e tradicionais que sofrem com as interferências externas.



Em consonância com Evando Nascimento (2021), considera-se o Antropoceno como o período que começou com o processo de exploração da Terra, milhares de anos antes do período proposto por Crutzen, que enfatizou o início do Antropoceno com o advento da construção da primeira máquina a vapor em 1784, seguido pela desenfreada industrialização mundial. Certamente, todo o processo evolutivo da presença humana na Terra tem acelerado a deterioração da crosta terrestre, contribuindo para o aumento da temperatura do planeta e o surgimento de eventos climáticos extremos cada vez mais frequentes.

Haraway (2016a) menciona em “Tentacular thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene”, que “nós estamos em cena uns para os outros” ao se referir ao Antropoceno, pois esse momento fez com que a crosta terrestre passasse a sofrer com severas modificações em sua estrutura, principalmente relacionadas ao aquecimento global e aos efeitos do Capitaloceno defendido por Jason Moore (2015), como a era do capital:

Estamos em cena uns para os outros. Ao contrário dos dramas dominantes do discurso do Antropoceno e do Capitaloceno, os seres humanos não são os únicos atores importantes no Chthuluceno, com todos os outros seres capazes de simplesmente reagir. A ordem é refeita: os seres humanos são com e da Terra, e os poderes bióticos e abióticos desta Terra são a história principal (Haraway, 2016a, p. 55, tradução nossa).¹⁶

É fundamental repensar o discurso atual a respeito da permanência do humano na Terra e buscar uma compreensão a qual a nossa espécie não seja a única a depender da natureza.

¹⁶ Texto original: *We are at stake to each other. Unlike the dominant dramas of Anthropocene and Capitalocene discourse, human beings are not the only important actors in the Chthulucene, with all other beings able simply to react. The order is reknitted: human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story* (Haraway, 2016a, p. 55).

A respeito das acirradas discussões em torno de uma nova época geológica, Donna Haraway enfatiza que “o Antropoceno obteve ganho no discurso popular e científico no contexto de esforços onipresentes urgentes para encontrar formas de falar, teorizar, modelar e gerenciar uma grande coisa chamada globalização” (Haraway, 2016a, p. 45, tradução nossa).¹⁷ Haraway aponta para certa popularidade relacionada ao Antropoceno e sugere que essa abordagem envolve interconexões complexas e impactos globais dos efeitos provocados pelas atividades humanas no Planeta. Devemos reconhecer que fazemos parte de um sistema interconectado, em que cada elemento constituinte depende mutuamente para manter o equilíbrio e garantir a manutenção de todas as formas de vida, na compreensão de que os saberes ancestrais também fazem parte dessa rede de conexões. Evando Nascimento argumenta que a questão relacionada à exploração e colonização da Terra não está limitada à dominação exercida pelos impérios do passado, mas está relacionada à coabitação entre os seres humanos e entre as diferentes espécies, principalmente entre os seres humanos, as plantas e os animais:

A questão mundial, portanto, não é mais apenas a da exploração e colonização pelos diversos impérios que tomaram a posse da Terra. Agora uma das chaves fundamentais do porvir é justamente a coabitação entre humanos, como também a coabitação entre as espécies, sobretudo a espécie humana e seus outros, as plantas e os animais (Nascimento, 2021, p. 140-141).

Além dos processos de exploração e de colonização da Terra, conforme afirmado por Evando Nascimento e alinhado ao pensamento de Donna Haraway, é necessário compre-

¹⁷ Texto original: *The Anthropocene obtained purchase in popular and scientific discourse in the context of ubiquitous urgent effort to find ways of talking about, theorizing, modeling, and managing a Big Thing called Globalization* (Haraway, 2016a, p. 45).



ender que convivemos com outras espécies e fazemos parte de uma complexa rede de interações que se entrelaça com todas as formas de vida, indo além do humano. Estendemos essa compreensão para incluir todos os fatores que condicionam a vida na Terra, tais como os elementos abióticos que compõem a crosta terrestre, os quais interagem com o ar e a água, tornando a vida possível. Em consonância com Nascimento, devemos reconhecer o outro no sentido de alteridade, que representa a chave para a “coabitação entre humanos” e com outras espécies. Ainda nesse contexto de interação com a natureza, o biólogo chileno Humberto Maturana apresenta uma reflexão a respeito de um paralelo entre o ser humano primitivo com o surgimento de grandes comunidades na história e o ser humano moderno, no tocante ao livre acesso aos recursos essenciais para suprir as necessidades em relação à sobrecarga do meio natural e como isso implica:

A natureza é, para o ser humano primitivo, o reino de Deus, o ambiente onde encontra à mão tudo o que necessita se convive adequadamente com ela. Para o ser humano moderno, a sociedade é a natureza, o reino de Deus, que deve configurar o ambiente onde encontrar à mão tudo o que promove seu bem-estar como resultado de sua convivência nela. Isso, em geral, não ocorre e é impedido pela alienação que o apego e o desejo de posse geram, alienação que transforma tudo, as coisas, as ideias, os sentimentos, a verdade, em bens apropriáveis, gerando um processo que priva o outro do que deveria estar, para ele ou ela, à mão como resultado de seu mero ser e fazer social. No apego, no desejo de posse, negamos o outro e criamos com ele ou ela um mundo que nos nega (Maturana, 2006, p. 82, tradução nossa).¹⁸

¹⁸ Texto original: *La naturaleza es para el ser humano primitivo el reino de Dios, el ámbito donde encuentra a la mano todo lo que necesita si convive adecuadamente en ella. Para el ser humano moderno la sociedad es la naturaleza, el reino de Dios, que debe configurar el ámbito donde encontrar a la mano todo lo que hace su bienestar como resultado de su convivir en ella. Esto en general no ocurre, y lo impide la enajenación que generan el apego y el deseo de posesión, enajenación que transforma todo, las cosas, las ideas, los sentimientos, la verdad, en bienes apropiables, generando un proceso que priva al otro de lo que debiera estar, para él o ella, a la mano como resultado de su mero ser y hacer social. En el apego, en el deseo de posesión, negamos al otro y creamos con él o ella un mundo que nos niega* (Maturana, 2006, p. 82).

A ideia de posse apresentada por Maturana, ao discutir as transformações vivenciadas nas relações com o ambiente ao longo da história da humanidade, sugere que, para os primitivos, a percepção da natureza era como fosse um reino divino, onde tudo estava disponível para sobreviver e viver em harmonia com o seu meio. Implica que a sociedade atual equivale a um reinado sagrado, capaz de proporcionar o bem-estar para os humanos, mas isso não ocorre devido à alienação causada pelo apego e pelo desejo de possuir, que refletem diretamente no ideal de apropriação da natureza. Dito em outras palavras, equivale ao consumismo intrinsecamente relacionado ao capitalismo. Isso se configura por meio da exploração dos recursos naturais e suas consequências que culminam na negação do outro em um mundo configurado que representa essa própria negação.

Em uma entrevista, Mia Couto foi questionado acerca dos possíveis motivos pelos quais perdemos a conexão com o mundo natural e se haveria possibilidade de retomar tal conexão. Essa questão surgiu a partir de uma referência ao povo Krenak, que, após o rompimento da barragem de Mariana em 2015, se enlutou com a morte do rio Doce. Em resposta, o escritor moçambicano reafirmou a visão estreita e limitada que temos da natureza:

Esse laço existe em todos nós, nem que seja na forma de uma nostalgia. Por outro lado, é preciso romper com a ideia de que a Natureza está fora de nós. A própria expressão “meio ambiente” sugere essa exterioridade. E sugere a existência de um centro. E esse centro seria a espécie humana. E isso é um erro. Nós estamos dentro da Natureza e ela está dentro de nós. A Natureza é um outro nome da Vida (Couto, 2019).



Couto enfatiza que esse paradigma, no qual a natureza representa tudo o que está ao nosso redor, em particular o que está fora de nós, exclui o sentido de pertencimento ao meio natural no qual coabitamos, enquanto o termo “meio ambiente” reforça uma ruptura entre humano e natureza. Devemos reconhecer que fazemos parte da natureza, sem recorrer a essa ideia antropocêntrica de que somos o centro de tudo. Para além do antropoceno, o conceito de Chthuluceno transcende as abordagens sobre o Antropoceno e o Capitaloceno nos processos de deterioração da Terra provocados pelas ações humanas e pelo poder do capitalismo, pois, segundo Haraway,

O “meu” Chthuluceno, mesmo carregado com seus tentáculos problemáticos de origem grega, entrelaça uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades-em-arranjos intra-ativos, incluindo o mais-que-humano, o outro-que-humano, o inumano e o humano-como-húmus (Haraway, 2015, p. 160, tradução nossa).¹⁹

Com base na história natural da espécie *Pimoo cthulhu*, um aracnídeo, apesar de sugerir correlações com o deus Cthulhu, personagem criado por H. P. Lovecraft no conto “The Call of Cthulhu” (Lovecraft, 2009), Donna Haraway esclarece que:

Minha *Pimoo cthulhu* tem a ortografia lovecraftiana em seu nome lineano, mas insisto que o aracnídeo experiente está realmente alinhado com os poderes não lovecraftiniano! O submundo de Lovecraft das terríveis serpentes ctônicas era terrível apenas na forma patriarcal (Haraway, 2016a, p. 62, tradução nossa).²⁰

¹⁹ Texto original: “My” Chthulucene, even burdened with its problematic Greek-ish tendrils, entangles myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-in-assemblages—including the more-than-human, other-than-human, inhuman, and human-as-humus (Haraway, 2016a, p. 140).

²⁰ Texto original: My spider Pimoo cthulhu has the Lovecraftian spelling in its Linnaean name, but I insist that the savvy arachnid is really aligned with non-Lovecraftian chthonic powers! Lovecraft’s underworld of dreadful chthonic serpents were terrible only in the patriarchal mode (Haraway, 2016a, p. 62).

Para dar significado ao termo Chthuluceno, Haraway se baseia nas teias de uma espécie de aranha, a *Pimoa cthulhu* encontrada em florestas do centro da Califórnia. Por meio dessa perspectiva, Haraway utiliza a metáfora da teia de aranha para evidenciar as conexões estabelecidas na natureza por meio de uma visão interdependente do mundo e enfatizar que “estamos em cena uns para os outros”. Essa reflexão aponta que não somos os únicos na natureza e que as interconexões entre humanos e não humanos são essenciais e proporcionam a vida na Terra.

Em relação ao deus *Cthulhu*, Haraway destaca que o termo Chthuluceno não coaduna com a ideia patriarcal dessa personagem, mas sim de um contexto que vai além dos postulados sobre o Antropoceno, ainda com questões contestadas e como período geológico não oficializado.

Os discursos em torno do Chthuluceno ampliam o debate ecocrítico e revelam nuances que vão além das pautas ambientais sobre o aquecimento global e o poder capitalista como elementos principais, e englobam outros contextos, conforme apresentado por Donna Haraway:

[...] a enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc, em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema (Haraway, 2016c, p. 139).

Haraway faz referência a uma série de impactos ambientais negativos que afetam populações consideradas mais vulneráveis. Tais pressões sobre o ambiente natural incluem a utilização de produtos químicos tóxicos, que podem ser liberados por diversas fontes poluidoras, como os agrotóxicos



que alcançam nascentes de rios e águas subterrâneas, que são depositados em lixões situados em áreas onde vivem comunidades periféricas.

No que diz respeito às atividades de mineração e à simplificação de ecossistemas citadas por Haraway, concentram-se impactos ambientais, como a supressão de florestas e a contaminação de rios, além de promoverem genocídios, tanto de grupos humanos quanto não humanos.

É importante reconhecer que todas essas forças, com potencial impacto negativo, deterioram não só a superfície da Terra, com consequências para toda a rede de conexões que mantém a vida, mas também afetam e impactam os povos que vivem de suas tradições e que constituem saberes essenciais à proteção e conservação das condições de estabilidade do planeta.

Diante das esferas ambientais, sociais e culturais que se interconectam, e das crises marcadas por eventos climáticos extremos, Donna Haraway propõe o Chthuluceno como sendo “compostos narrativos de multiespécies e de práticas contínuas de se-tornar-com em tempos que permanecem em jogo, em tempos precários, em que o mundo não está acabado e o céu ainda não caiu” (Haraway, 2016a, p. 55, tradução nossa).²¹

Em virtude das interferências na estrutura da Terra, Haraway propõe o termo Chthuluceno para descrever um momento da história que apresenta características que vão além dos conceitos apresentados por Crutzen e Moore, os quais são marcados, respectivamente, pelas forças significativas capazes de modificar a crosta terrestre e pelo poder do ca-

²¹ Texto original: *a compound of stories and multispecies practices of becoming-with in times that remain at stake, in precarious times, in which the world is not finished and the sky has not fallen—yet* (Haraway, 2016a, p. 55).

pitalismo que interfere nas condições ambientais em proveito do enriquecimento econômico. Portanto, são necessárias medidas urgentes para mitigar os efeitos devastadores causados pelas ações humanas na Terra.

Em todos os cenários nos quais o humano se reconhece como principal ator diante da complexa teia da vida, é importante esclarecer que a espécie humana representa apenas um dos elos dentre as múltiplas conexões vitais que sustentam a vida na Terra. Em adição, devido às pressões exercidas sobre a superfície do planeta, torna-se cada vez mais evidente a quebra dessa intrínseca relação entre o humano e a natureza. Como uma das consequências, testemunhamos a ocorrência de catástrofes ambientais resultantes dos impactos das mudanças climáticas, principalmente causadas pelo desmatamento e pelo uso excessivo de combustíveis fósseis.

Dentre os eventos climáticos extremos que vêm acontecendo no planeta, com potencial significativo de destruição, destacamos os efeitos provocados pela catástrofe climática causada pelo acúmulo de chuvas e o consequente transbordamento do lago Guaíba,²² entre abril e maio de 2024, na cidade de Porto Alegre, assim como o aumento do volume das águas dos rios que afetou outros municípios e regiões do estado. Segundo os dados da Defesa Civil estadual do Rio Grande do Sul, foram afetados 478 municípios, 2.398.255 pessoas, 29 desaparecidos e 182 óbitos confirmados.²³

²² Em 1941, o transbordamento do lago Guaíba chegou ao pico de 4,76 metros. Conforme o Instituto de Pesquisas Hidráulicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), a segunda maior inundação aconteceu entre os meses de abril e maio de 2024, com o pico registrado no dia 5 de maio, em torno de 5,35 metros. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/iph/previsoes-atualizadas-de-niveis-dagua-no-guaiba-quinta-feira-11-07-24-12h>.

²³ Dados da Defesa Civil Estadual do Rio Grande do Sul, de 10 de julho de 2024. Disponível em: <https://www.estado.rs.gov.br/defesa-civil-atualiza-balanco-das-enchentes-no-rs-10-7-11h>.



As enchentes, particularmente na capital Porto Alegre e regiões metropolitanas, não apenas deslocaram os residentes, mas também expuseram a falta de condições dignas de moradia para grande parte da população que vive próxima às margens dos rios. Além disso, evidenciaram a deficiência de planejamento institucional a fim de implementar soluções sustentáveis para a contenção das águas e evitar maiores prejuízos para a população e danos ao ambiente natural.

Além do Antropoceno, o conceito de brutalismo (*béton brut*, que significa concreto bruto), discutido por Achille Mbembe, resgata um movimento arquitetônico que surgiu na década de 1940, inspirado nas ideias do arquiteto suíço Le Corbusier, que se caracterizava pelo uso expressivo da transformação e o uso do concreto em edificações. Para Mbembe (2022), no contexto em que o planeta Terra chega à exaustão, o conceito de brutalismo vai além da transformação do concreto bruto evidenciado nesse movimento arquitetônico, pois engloba várias figuras da razão:

A razão econômica e instrumental; a razão eletrônica e digital; e a razão neurológica e biológica. Ele se baseia na profunda convicção de que não há mais distinção entre seres vivos e máquinas. A matéria em última instância é a máquina, isto é, atualmente, o computador em seu sentido mais amplo, tanto nervo, cérebro quanto realidade numinosa. É nele que reside a centelha da vida. De agora em diante, os mundos da matéria, da máquina e da vida constituem uma coisa só (Mbembe, 2022, p. 29).

A abordagem de Achille Mbembe sobre o conceito de brutalismo e sua ampliação para além do movimento arquitetônico traz reflexões sobre a relação do ser humano com a Terra e o uso massivo de ferramentas tecnológicas em benefício próprio, o que ele denomina *devir-artificial da humanidade*, em um momento em que o século XXI se inicia com o retorno do animismo:

Não se trata do animismo do século XIX, mas de um animismo novo, que se expressa não segundo o modelo do culto dos antepassados, mas do culto do eu e dos nossos múltiplos duplos que são os objetos. Estes são, mais do que nunca, o signo por excelência dos estados inconscientes da nossa vida psíquica (Mbembe, 2022, p. 33).

Considerando que o *Homo sapiens* se estabeleceu na Terra há cerca de 12.000 anos e que evoluiu por meio de processos de exploração dos recursos naturais, incluindo o domínio sobre outras espécies e do próprio humano como forma de poder, suscitam discussões quanto ao conceito de Antropoceno proposto por Crutzen como o período mais recente da história da Terra, marcado pelo impulsionamento das indústrias a partir do final do século XVIII.



A crise ecológica

*Devemos resistir a viver em um planeta desertificado, em uma terra de resíduos da vida que não garante uma existência humana digna, e sob uma atmosfera transformada em uma câmara de gases asfixiantes como se esse fosse o destino inevitável.*²⁴

Existe um consenso em relação ao sentido do termo “meio ambiente” que é comumente utilizado para descrever tudo o que representa o verde das florestas, os animais silvestres e todos os elementos que compõem uma paisagem natural. Dito isto, o “meio ambiente” passa a ser algo que nos cerca e do qual podemos usufruir dos serviços ecossistêmicos, como o alimento, a água e boas condições dos níveis de oxigênio, por exemplo.²⁵ No entanto, essa percepção ambiental muitas vezes desconsidera as conexões essenciais para a manutenção da vida.

Da mesma forma, o ambiente natural se torna palco de muitas pressões devido à exploração e destruição de habitats, como se o espaço natural fosse um produto do capitalismo e estivesse sujeito a qualquer tipo de interferência provocada pelas ações humanas.

²⁴ *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida* (Leff, 2021, p. 33).

²⁵ Os serviços ecossistêmicos são os benefícios que os humanos obtêm dos ecossistemas e são produzidos por interações dentro do ecossistema (Millennium Ecosystem Assessment, 2005, p. 3, tradução nossa). Texto original: *Ecosystem services are the benefits that humans obtain from ecosystems, and they are produced by interactions within the ecosystem.*

Em “Uma fábula para o amanhã”, da obra *Primavera silenciosa*, Rachel Carson (1962) já alertava sobre as pressões exercidas pelos colonos sobre o ambiente natural. No primeiro plano da narrativa, Carson apresenta um cenário de convivência e harmonia com a natureza: uma cidade no coração da América que já se configurava como um ambiente de exploração de terras e era caracterizado como um tabuleiro de xadrez delineado por plantações de interesse agrícola. Nesse cenário, pairava um clima nostálgico e poético que remetia à estação da primavera. Por outra perspectiva, com o passar dos tempos, o lugar tornou-se impróprio e insalubre para os seres vivos:

Uma fábula para o amanhã

Houve outrora uma cidade, no coração da América, onde a vida toda parecia viver em harmonia com o ambiente circunstante. A cidade ficava em meio a uma espécie de tabuleiro de xadrez, composto de fazendas prósperas, com campos de trigo e encostas de pomares, nos quais, na primavera, nuvens brancas de flores oscilavam por cima das campinas verdejantes.

[...]

A zona rural gozava, com efeito, de fama, pela abundância e pela variedade de suas aves; quando as ondas de aves migradoras passavam por ali, na primavera e no outono, o povo para ali afluía, procedendo de longas distâncias para observar. Outras pessoas para ali se dirigiam a fim de pescar nos rios, cujas águas fluíam claras e frescas, emergindo das colinas; e formavam lagunas assombradas, onde as trutas se criavam. Assim as coisas tinham sido, desde os dias – ocorridos há muitos anos – quando os primeiros colonizadores ergueram suas casas, perfuraram poços e construíram seus celeiros.

[...]

Depois, uma doença estranha das plantas se espalhou pela área toda, e tudo começou a mudar. Algum mau-olhado fora atirado àquela comunidade; enfermidades misterio-



sas varreram os bandos de galinhas; as vacas e os carneiros adoeciam e morriam. Por toda parte se via uma sombra de morte.

[...]

Não sei de comunidade nenhuma que haja sofrido todos os infortúnios que descrevo. Contudo, cada um de tais desastres já aconteceu, efetivamente, em algum lugar; e muitas comunidades verdadeiras já sofreram de fato, um número substancial dessas desgraças. Um espectro sombrio se espalmou por cima de nós, quase que sem ser notado; e esta tragédia imaginada poderá facilmente tornar-se dura realidade, de que todos nós deveremos ter conhecimento (Carson, 1962, p. 11-13).²⁶

Em relação a uma perspectiva da Terra em formato de tabuleiro de xadrez, recortada por plantações, imaginada por Carson, vale ressaltar que também representa a realidade do nosso tempo, com os imensos mosaicos constituídos por lavouras que recortam as paisagens dos campos. Basta um voo panorâmico para podermos conferir as marcas deixadas no solo. Assim como descrito no ambiente fictício, vivenciamos em escala global a morte de ambientes naturais devido à exploração da terra, quer seja para plantações, criação de gado ou para a exploração em larga escala de recursos minerais, como a extração do ouro, do ferro e de combustíveis fósseis. Além desses fatores, acrescentamos a sociedade de consumo, que mediante o consumismo desenfreado, aumenta a demanda por recursos naturais e maximiza a produção de lixo, elevando ainda mais a problemática ambiental decorrente desse processo.

Em *Monoculturas da Mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia* (2002), Vandana Shiva defende a existência de alternativas diante do atual cenário de devastação da na-

²⁶ Atualizado conforme Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa vigente o Brasil.

tureza, as quais foram deliberadamente excluídas. Essa forma de controle, dominação e desrespeito total pela diversidade e biodiversidade pode ser denominada, em certo sentido, como monoculturas da mente:

Com que frequência, nos tempos de hoje, o extermínio completo de natureza, tecnologia e comunidades e até de uma civilização inteira não é justificado pela “falta de alternativas”? As alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções (Shiva, 2002, p. 15).

A falta de alternativas como justificativa para a destruição, que culmina no extermínio da natureza, não deve ser aceita como verdadeira. Conforme Shiva, as alternativas devem pautar-se na inclusão da diversidade, valorizando diferentes perspectivas, conhecimentos e práticas. Nesse sentido, Félix Guattari defende a ideia de que a ecologia não deveria se restringir apenas a uma minoria representada por quem é apaixonado pela natureza ou por especialistas, pois “[...] ela põe em causa o conjunto da subjetividade e das formações de poderes capitalísticos – os quais não estão, de modo algum, seguros de que continuarão a vencê-la” (Guattari, 2012, p. 36). Uma das questões mais intrigantes e controversas, pautada na ruptura entre homem e natureza, é o poder de movimentação do capital financeiro em favor do “ecologicamente correto” e do “desenvolvimento” em busca do “sustentável”.

O discurso ambientalista, em proveito da estabilidade e do equilíbrio das relações benéficas de conservação do planeta, se torna uma ameaça ao poder do capital que promove a destruição das florestas, poluem rios e solos e aniquilam os povos e suas culturas.



Em *Políticas da natureza* (2019), Bruno Latour argumenta que a ecologia política não deve ser vista como uma preocupação nova que surgiu na consciência dos ocidentais em meados do século XX, graças a forças políticas que tinham o intuito de incluir pautas relacionadas aos recursos naturais. Latour, em resposta às condições de separação que afastam o humano da natureza, enfatiza que a ecologia política “[...] faz, afinal, eclodir o debate público de sua associação milenar com a natureza! É ela e somente ela, que põe sobre o palco a qualidade intrinsecamente política da ordem natural!” (Latour, 2019, p. 53).

É importante compreendermos que prevalece a força do capitalismo como fator preponderante nas políticas ambientais, com o poder de promover a conservação e a proteção da natureza, embora favoreça, de forma velada, a destruição do ambiente natural. Timothy Morton evidencia a importância da compreensão das relações de vínculo com a natureza e enfatiza que “[...] a crise ecológica que enfrentamos é tão óbvia que se torna fácil para alguns e estranha ou assustadoramente fácil de juntar os pontos e ver que tudo está interconectado” (Morton, 2010, p. 1, tradução nossa).²⁷ É fundamental perceber que qualquer forma de vida depende das condições favoráveis para sobrevivência na Terra; e que tudo está conectado, reflete diretamente nos suportes da vida no nosso planeta.

Devemos levar em consideração que uma floresta depende do solo com seus nutrientes, das condições climáticas favoráveis e de muitos outros seres vivos, que, de forma harmônica, contribuem para a manutenção da vida. A supressão

²⁷ Texto original: *The ecological crisis we face is so obvious that it becomes easy-for some, strangely or frighteningly easy-to join the dots and see that everything is interconnected* (Morton, 2010, p. 1).

de um desses elementos essenciais põe em xeque não somente a integridade do extrato vegetal, mas também compromete o equilíbrio de todo um ecossistema.

Enrique Leff, em *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida* (2021), discute a operação do capitalismo que converteu a natureza em recursos econômicos e matérias-primas, e os seres humanos em força de trabalho, disponíveis para serem explorados pelo mercado autorregulamentado, que, na fase atual da globalização econômica, por meio do desenvolvimento de tecnologias, tem-se desintegrado a biosfera²⁸ em massa e energia manipuláveis pelo desenvolvimento tecnológico:

Se a *grande transformação* operada pelo capitalismo nascente tinha convertido a natureza em recursos econômicos e matérias-primas e os seres humanos em força de trabalho, disponíveis para serem apropriados e mobilizados pelo mecanismo autorregulamentado do mercado, na fase atual da globalização econômica, a Natureza organizada da biosfera se desintegra em massa e energia manipuláveis pela tecnologia. O *Homo sapiens* tem se tornado o *Homo economicus*: já não precisa pensar para estabelecer seu lugar na Terra, basta-lhe exercer seu juízo racional – sua *rational choice* – para responder aos sinais de mercado (Leff, 2021, p. 20).

Diante do processo de exploração, grandes empresas nacionais e multinacionais promovem a retirada das riquezas da terra para alimentar as indústrias e movimentar a maquinaria do capital financeiro global, o que, além de gerar significativos impactos negativos para o meio ambiente, interfere no ritmo de vida das populações locais, principalmente as que vivem das provisões da terra, como os povos indígenas, quilombolas, caiçaras e ribeirinhos, deses-

²⁸ Em Ecologia, a biosfera compreende o conjunto formado por todos os ecossistemas da Terra e constitui os elementos bióticos (seres vivos) e abióticos (estrutura e fatores físicos e químicos) que interagem entre si.



triturando e interferindo nas culturas dessas comunidades e contribuindo com as mudanças climáticas que afetam o planeta e toda a biodiversidade.

A capacidade de suporte da Terra para absorver o grande rastro de destruição deixado pelo humano vai chegando ao limite máximo. Com isso, grandes empresas, principalmente multinacionais, buscam maior competitividade no comércio exterior, oferecendo produtos de baixos custos e recorrendo à prática nociva do *dumping* ambiental, que, com foco nos lucros, implantam suas atividades em regiões mais pobres e utilizam, dentre outros elementos de exploração, o favorecimento da mão de obra barata, ou análoga à escrava para a produção em massa de produtos industrializados. Nesse cenário, são escolhidos países ou regiões onde as leis ambientais são mais enfraquecidas e menos rígidas, o que torna um fator decisivo para a degradação ambiental e contribui para o apagamento das culturas locais.

Reflexões sobre as relações da exploração ambiental e do ser humano em si nos leva a repensar o valor das “coisas”. É necessário que as representatividades globais estejam aptas para (re)examinar as atuais condições do estado de esgotamento da Terra e suas consequências para todas as formas de vida, com reflexos nas comunidades tradicionais e suas culturas. Como parte dessa dinâmica que integra a ecologia, é clara a percepção voltada para as atividades humanas em proveito dos recursos naturais, pois, conforme argumenta Timothy Morton, “[...] ao que costumamos chamar de meio ambiente está sendo alterado, degradado e erodido (destruído) pelas forças globais da indústria e do capitalismo, e justamente quando precisamos saber o que é, está desapare-

cendo” (Morton, 2010, p. 10, tradução nossa).²⁹ Bruno Latour apresenta relações com a ecologia política e lista as diferenças que separam o que a ecologia militante acredita fazer, do que ela faz na prática:

Pretende defender a natureza por ela mesma – e não por um sucedâneo de egoísmo humano –, mas, a cada vez, são os homens que melhor conduzem a missão que ela se deu, e é para o bem-estar, o prazer ou a boa consciência de um pequeno número de humanos, cuidadosamente selecionados, que se chega a justificá-la – em geral, americanos, machos, ricos, educadores e brancos (Latour, 2019, p. 42).

A “conservação” e a proteção do ambiente natural, comumente referida como “preservação”,³⁰ frequentemente não ocorre em proveito da própria natureza, mas sim por interesses, especialmente políticos e em benefício de grupos humanos favorecidos com os benefícios de um possível meio ambiente ecologicamente equilibrado. Nessa perspectiva, a proteção do ambiente natural deveria ser realizada independentemente de interesses individuais, uma vez que um ambiente natural equilibrado é um bem comum para todos os seres vivos e não em proveito de uma minoria de humanos.

Em todas as fases do desenvolvimento da humanidade, à medida que a população foi crescendo, o homem modificou a paisagem e alterou significativamente as características da superfície da Terra, tendo que conviver com a degradação

²⁹ Texto original: *Since what we often call the environment is being changed, degraded, and eroded (and destroyed) by global forces of industry and capitalism. Just when we need to know what it is, it's disappearing* (Morton, 2010, p. 10).

³⁰ No campo da ecologia e da conservação ambiental o termo “preservação” é empregado para se referir ao espaço físico que não sofreu perturbações ou é considerado minimamente perturbado. Essas áreas são frequentemente vistas como intocadas, com pouca ou nenhuma intervenção humana direta. Por outro lado, o termo “conservação” é utilizado para se referir ao ambiente que já sofreu alguma alteração devido às ações da presença humana no ambiente natural e precisa ser protegido e restaurado.



ambiental e as consequências do aquecimento global marcadas pelas mudanças climáticas e muitos outros fenômenos da natureza que, em desequilíbrio, provocam situações emergenciais e catastróficas, principalmente para os grupos humanos que vivem nas regiões periféricas, especificamente marcadas pela pobreza. Além disso, tais condições de degradação comprometem todas as formas de vida e a estrutura física da Terra.

Em consequência da presença humana na Terra, enfatizamos a destruição do ambiente natural, e devido à exploração desenfreada dos recursos naturais e do domínio e opressão do homem sobre o outro, a vida humana se consolidou como uma força destrutiva no planeta, como é evidenciado ao longo de discursos ficcionais³¹ e não ficcionais. Isso ocorre tanto por meio das pressões exercidas sobre a natureza quanto das relações de poder próprias do pensamento colonizador, que contribuem para o apagamento de culturas, especialmente dos povos originários e tradicionais que habitam as margens do planeta, em regiões ribeirinhas, florestas e áreas de rica biodiversidade. Essas áreas são propensas ao

³¹ Destacamos uma crescente publicação literária que evidencia cenários e contextos relacionados às diversas pressões sobre o ambiente natural e seus impactos na população, como as consequências do aquecimento global, a exploração dos recursos minerais e a degradação ambiental. Entre as obras, citamos *O gosto amargo dos metais* (Prisca Agustoni, 2022), vencedora na categoria Poesia do Prêmio Oceanos 2023. A poesia de Agustoni revela nuances dos impactos causados pelo rompimento das barragens de Mariana (2015) e Brumadinho (2019), que afetaram comunidades tradicionais e os povos originários Krenak. A obra *Erva brava* (Paulliny Tort, 2021), finalista do Prêmio Jabuti de Literatura, apresenta uma coletânea de contos a respeito de uma cidade no interior do Brasil e de um rio poluído. Além de retratar o ambiente pressionado pelo agronegócio, a obra traz à tona eventos climáticos extremos, como a cheia do rio que levou a população local a buscar abrigo em um ponto mais alto da cidade. O romance *Cidades afundam em dias normais* (Aline Valek, 2020) apresenta uma localidade no Cerrado brasileiro, que, em consequência de um possível evento climático, ficou submersa e, após alguns anos, ressurgiu durante um longo período de seca prolongada. A leitura do romance oferece reflexões sobre as memórias dos habitantes que abandonaram o lugar e sobre as mudanças climáticas. *O deus das avenças* (Daniel Galera, 2021) apresenta três novelas, com destaque para um ambiente acometido por desastre ambiental e uma comunidade pós-apocalíptica que mantém relações em simbiose com a natureza.

desflorestamento e à degradação para dar lugar a jazidas minerais e tornar a terra apta para a agricultura e a criação de gado, principalmente.

O mundo atual está governado pela razão econômica, e o processo econômico que cresce sem limites se alimenta da natureza, de matéria e energia, de biodiversidade, de formas de vida e dos modos de existência que foram reduzidos a meros objetos, a matérias-primas, a recursos naturais, e a seres humanos convertidos em simples força de trabalho, guiados pelos fins da economia, não pelas trilhas e pelos sentidos da vida. A natureza objetivada alimenta a megamáquina de produção da economia global, que as transforma em mercadorias e, seguindo a lei da entropia, produz poluição e calor (Leff, 2021, p. 26-27).³²

Ao se referir à sustentabilidade, Enrique Leff apresenta um retrato da situação em que vivenciamos um momento de implosão do mundo, em um processo entrópico marcado pelas forças do capitalismo sobre a natureza e sobre todas as formas de vida, o que inclui o próprio humano como ferramenta para impulsionar as engrenagens da máquina econômica ditadas pelas regras do capitalismo. Leff argumenta que essa razão econômica domina o mundo, fundada em um processo econômico ilimitado que se alimenta dos recursos naturais, da biodiversidade e das formas de vida. Portanto, vivemos em um momento de desconfiança global e estamos diante das conturbadas relações político-econômicas que afetam principalmente os países mais pobres economicamente, devido a fortes pressões no contexto de explorações de toda sorte, inclusive do ambiente natural que está prestes a colapsar juntamente com as sociedades humanas.

³² A termodinâmica interpreta a entropia como uma medida da irreversibilidade dos processos físicos (Borges, 1999, p. 455).



Perspectivas ecocríticas

Eu sou biólogo e preocupo-me evidentemente com as causas ambientalistas. Não é isso que está em jogo. O que está em causa é podermos questionar a noção de Ambiente. Não podemos deixar que as noções sejam construídas como conceitos de moda, uma espécie de fait-divers do jornalismo de ocasião. Na realidade, não existe ambiente como uma entidade única, fixa e exterior à sociedade humana. O ambiente é múltiplo e com significados contextuais.³³

A poética ecológica de Mia Couto se conecta com a importância da vida e suas inter-relações com a cultura moçambicana. Sua visão multifacetada torna sua obra fundamental para novas perspectivas sobre as relações entre humano e a natureza. Nesse contexto, os saberes tradicionais da cultura moçambicana presentes nas obras de Mia Couto podem ser analisados sob uma perspectiva social e ambiental, no âmbito da ecocrítica.

A ecocrítica não se limita apenas à literatura, mas se estende às artes, ao proporcionar reflexões e abrir campos para novas perspectivas na busca de soluções para os diversos impactos que afetam negativamente a natureza, a biodiversidade e todas as formas de vida e culturas. Por esse viés, a ecocrítica perpassa por estudos transdisciplinares e contribui para a compreensão de questões ambientais importantes.

³³ *E se Obama fosse africano?: e outras interinvenções* (Couto, 2011, p. 58-59).

No campo da crítica literária, quando tratamos de literatura e meio ambiente, sempre houve discussões acerca de temas que abordam questões ambientais importantes. Visando destacar uma problemática que afeta a natureza e seus componentes, podemos conferir um trecho de um poema escrito durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), intitulado “A guerra, que aflige com os seus esquadrões o mundo”. Esse poema, escrito por Alberto Caeiro, um heterônimo de Fernando Pessoa, aborda os limites das interações entre seres humanos e o mundo exterior, e captura a essência da capacidade humana de interferir no ciclo natural da vida:

A guerra, como todo humano, quer alterar.

Mas a guerra, mais do que tudo, quer alterar e alterar muito

E alterar depressa.

[...]

Deixemos o universo e os outros homens onde a Natureza os pôs. Tudo é orgulho e inconsciência.

Tudo é querer mexer-se, fazer cousas, deixar rasto

(Pessoa, 2007, p. 113).

O poema enfatiza a importância de mantermos o equilíbrio natural da vida, sem interferências externas, como a guerra, cujo potencial tem o poder de causar alterações no ciclo da vida e afetar negativamente o ambiente natural. Caeiro sugere uma crítica à postura irresponsável dos seres humanos em relação à natureza, ao ressaltar a necessidade de considerarmos as consequências de nossas ações no mundo. Assim como no poema escrito no início do século XX, muitas obras literárias podem ser analisadas à luz do pensamento ecocrítico. Buell e colaboradores ressaltam a importância dos estudos relacionados à literatura e ao meio ambiente:



Comumente chamados de “ecocrítica” ou “crítica ambiental”, em analogia com os demais termos gerais da crítica literária, compreendem uma eclética, pluriforme e interdisciplinar iniciativa que possibilita explorar as dimensões ambientais da literatura e de outras mídias criativas com espírito ambiental, não preocupada em se limitar a qualquer método ou compromisso. A ecocrítica se inicia a partir da convicção de que as artes da imaginação e seu estudo, em virtude de seu alcance do poder da palavra, história e imagem para reforçar, animar e direcionar as preocupações com o meio ambiente pode contribuir significativamente para a compreensão dos problemas ambientais: das múltiplas formas de ecodegradação que hoje afetam o planeta Terra (Buell; Heise; Thornber, 2011, p. 418, tradução nossa).³⁴

A ecocrítica se concentra nas dimensões ambientais por meio de formas de expressão literária e artística, a fim de melhor sensibilizar e compreender temas relacionados ao interesse ambiental. Todavia, não deve se restringir apenas ao discurso intrinsecamente ambiental para se justificar como um movimento em defesa da natureza. É necessário mais que isso: refletir criticamente e adotar uma postura que leve à sensibilização é fundamental para o reconhecimento de que toda a pressão antrópica sobre o ambiente também impacta a diversidade biológica, interfere no modo de vida das comunidades humanas e perpassa pelo viés social e de interesse político.

O termo ecocrítica remete ao ensaio de William Rueckert de 1978, intitulado “Literature and ecology: an experiment in

³⁴ Texto original: [...] commonly called “ecocriticism” or “environmental criticism” in analogy to the more general term literary criticism-comprise an eclectic, pluriform, and cross-disciplinary initiative that aims to explore the environmental dimensions of literature and other creative media in a spirit of environmental concern not limited to any one method or commitment. Ecocriticism begins from the conviction that the arts of imagination and the study thereof-by virtue of their grasp of the power of word, story, and image to reinforce, enliven, and direct environmental concern-can contribute significantly to the understanding of environmental problems: the multiple forms of ecodegradation that afflict planet Earth today (Buell; Heise; Thornber, 2011, p. 418).

ecocriticism” (Branch, 1994, p. 1). Conforme Michael P. Branch, com base nesse conceito proposto por Rueckert, Cheryll Glotfelty, a cofundadora da ASLE - *Association for the Study of Literature and Environment* e a primeira professora de Literatura e Meio Ambiente dos Estados Unidos, durante a reunião da *Western Literature Association* de 1989 (em Coeur d’Alene), não apenas cunhou o termo ecocrítica, mas o aplicou ao campo crítico difuso previamente conhecido como “o estudo da natureza escrita”. Dessa feita, como estudo relativamente novo, a ecocrítica se notabilizou a partir dos trabalhos realizados por Cheryll Glotfelty na década de 1990, com inspirações nos estudos afro-americanos de Henry Louis Gates Jr. e na teórica feminista Elaine Showalter (ASLE, 2024).

A ecocrítica teve como referenciais importantes a realização da Primeira Conferência Bianual promovida pela ASLE em Fort Collins, Colorado, no ano de 1995, e a publicação da obra intitulada *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, organizada por Cheryll Glotfelty e Harold Fromm, em 1996. Conforme a ASLE, os estudos pautados em literatura e meio ambiente desenvolvidos em parceria com pesquisadores foram essenciais para configurar a ecocrítica como a conhecemos hoje, definida por Cheryll Glotfelty como “o estudo do relacionamento entre a literatura e o ambiente físico” (Glotfelty, 1996, p. 18, tradução nossa).³⁵ Todavia, os trabalhos não se limitaram apenas aos estudos ambientais presentes na literatura, mas também em qualquer forma de arte. Terry Gifford aponta que a ecocrítica é um movimento relativamente novo nos estudos culturais e tem sido percebido como livre de uma crítica teórica interna:

³⁵ Texto original: *The study of the relationship between literature and the physical environment* (Glotfelty, 1996, p. 18).



A ecocrítica enquanto movimento relativamente novo nos estudos culturais, tem estado extraordinariamente livre de crítica teórica interna. Tem havido debates sobre ênfases e lacunas, mas isso não desafiou diretamente as posições de quem originou o movimento. Ao contrário, esses debates apontam para novas direções para a pesquisa em campos variados: ecofeminismo, textos tóxicos,³⁶ natureza urbana, darwinismo, literaturas étnicas, justiça ambiental e ambientes virtuais, por exemplo (Gifford, 2009, p. 244).

Nesse cenário, Greg Garrard se destaca como um dos mais importantes estudiosos no campo da ecocrítica, tendo publicado a obra intitulada *Ecocriticism: the new critical idiom*, em 2004. Com base em documentários produzidos para a Disney e *BBC Nature*, por William Wordsworth e Henry David Thoreau, Garrard ressalta em seu livro que “a ecocrítica se revela como a forma com a qual imaginamos e retratamos a relação entre humanos e o meio ambiente em todas as áreas de produção cultural” (Garrard, 2004, p. 2, tradução nossa).³⁷ Por essa vertente, reflexões ecocríticas, além da literatura, também podem estar presentes em obras fílmicas, peças de teatro, pinturas, esculturas, fotografias, dentre outras manifestações artísticas, na compreensão de que a proposta a ser transmitida vai além da contemplação e pode expressar conexões com a natureza e revelar questões ambientais que, de outra forma, não chegariam a um público mais amplo.

Aliados às reflexões ecocríticas, destacam-se os estudos da ecossófia, que, segundo Félix Guattari, são fundamentados nos três registros ecológicos: do meio ambiente, das relações sociais e da subjetividade humana. Nesse sentido, diante do progresso

³⁶ Textos tóxicos se refere a textos que lidam com assuntos surgidos a partir do lixo tóxico/lixo nuclear e envenenamentos (Gifford, 2009, p. 258).

³⁷ Texto original: *Ecocriticism explores the ways in which we imagine and portray the relationship between humans and the environment in all areas of cultural production* (Garrard, 2004, p. 2).

tecnológico que vivenciamos, Guattari enfatiza as condições humanas de vida na Terra em um processo de deterioração:

O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida, das quais se engendram fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração (Guattari, 2012, p. 7).

Ao associar os estudos ecocríticos aos postulados da ecossófia e às subjetividades expressadas nas artes, é possível refletir sobre questões ambientais relevantes, por exemplo: em grafites e artes visuais presentes em locais de grande circulação e fachadas de prédios, como forma de sensibilizar as pessoas. Assim como em obras filmicas, esculturas, literatura e todas as formas de arte. Por esse olhar, os estudos ecocríticos têm se tornado fundamentais por darem visibilidade a pautas que perpassam pelo viés social, cultural, ambiental e político.

Em relação à crítica ambiental contemporânea, Lawrence Buell (2005), destaca a importância da vida no contexto natureza e cultura como elementos inseparáveis e apresenta reflexões sobre a vida-em-seu-lugar que vai além de um lugar específico chamado natureza:

O surgimento da crítica ambiental contemporânea é em parte a história de uma evolução do imaginar a vida-em-seu-lugar com deferência às reivindicações de ambiente (natural) para uma compreensão da constituição-de-lugar como um processo culturalmente inflexível em que a natureza e a cultura devem ser vistas como uma reciprocidade, em vez de domínios separáveis (Buell, 2005, p. 67, tradução nossa).³⁸

³⁸ Texto original: *Somewhat analogously, the emergence of contemporary environmental criticism is in part the story of an evolution from imaging life-in-place as deference to the claims of (natural) environment toward an understanding of place-making as a culturally inflected process in which nature and culture must be seen as a mutuality rather than as separable domains* (Buell, 2005, p. 67).



A ruptura de paradigma em relação ao modo de como imaginamos e valorizamos a vida em relação ao meio ambiente reflete como a natureza era considerada como algo separado e diferente da cultura humana. Diante de uma visão holística, nota-se que natureza e cultura são inseparáveis e estão intrinsecamente conectadas. Essa interdependência deve ser reconhecida como relações de reciprocidade, e isso implica na percepção de que a natureza não deve ser vista como algo externo ou separado, mas sim como uma parte essencial da cultura e da vida humana em conexão com o ambiente físico. Conforme Buell (2009, p. 11-12, tradução nossa),³⁹ como centro das discussões a respeito dos aspectos relacionados à crítica ambiental do nosso tempo, tem se evidenciado por apresentar questões ambientais importantes, visto que “o futuro da crítica se concentra especialmente no que a literatura, a crítica e a teoria relevantes têm a dizer sobre esses assuntos”.

Questões relacionadas às pressões marcadas pelas atividades humanas sobre a natureza ganham cada vez mais evidência, ao passo que os recursos naturais, que passaram a constituir matérias-primas utilizadas por indústrias de produção em massa, vão dando sinais de esgotamento.

Estudos literários relacionados às obras de Mia Couto vêm ganhando destaque no meio acadêmico e, segundo Maria do Carmo Mendes (2021), podem revelar o escritor moçambicano como um futuro cânone da literatura ecocrítica no continente africano:

O *corpus* textual dedicado a questões ambientais permite já iniciar um futuro cânone de literatura ecocrítica em África, entendendo esta expressão não como textos literários escritos por autores não africanos – visões exógenas, portanto – mas como ficções construídas por es-

³⁹ Texto original: *The Future of Environmental Criticism focuses especially on what literature and criticism and theory relevant to it have to say about these matters* (Buell, 2009, p. 11-12).

critores moçambicanos, angolanos, sul-africanos ou nigerianos, para considerar tão só alguns exemplos (Mendes, 2021, p. 121).

Por essa perspectiva, é possível buscar uma melhor compreensão em relação aos escritores africanos que, por meio de textos literários ficcionais e não ficcionais, apresentam elementos ambientais e culturais em suas obras, não se limitando a visões exógenas de escritores não africanos.

Entre os desafios da ecocrítica, além da literatura, está a compreensão das manifestações artísticas como propostas de reflexão sobre os problemas ambientais vivenciados em escala global, em que o humano é o protagonista dessa história de destruição e, ao mesmo tempo, cria artifícios para mitigar os efeitos negativos das devastações, ao fomentar o “desenvolvimento sustentável” como justificativa para o poder de destruir florestas e explorar os recursos naturais em benefício da produção industrial e do crescimento econômico, em um jogo de poder que põe em xeque todas as conexões que mantêm a natureza em pleno estado de equilíbrio.





Justiça e meio ambiente

O outro idioma

Inquirido

sobre a sua fluência

em português, respondeu:

– Tenho duas línguas:

uma para mentir,

outra para ser enganado.

A professora

ainda perguntou:

– E qual delas é o português?

– Já não me lembro, responde.

Mia Couto – “O outro idioma”

– Poemas escolhidos

O racismo ambiental e a negação da vida

O meu país é um território de muitas nações. O idioma português é uma língua de uma dessas nações – um território cultural inventado por negros urbanizados, mestiços, índios e brancos.¹

Nos meandros da justiça, fundamentamos nossas discussões em pautas relacionadas ao racismo ambiental, que estão intrinsecamente associadas a indeléveis marcas do racismo epistêmico enraizado na sociedade. Recorremos a Boaventura de Souza Santos, o qual sinaliza em “Epistemologías del Sur” (2018) que o significado da palavra epistemologia vai além da mera validação do conhecimento científico:

O termo epistemologia corresponde aproximadamente ao que em alemão é designado como *Erkenntnistheorie* ou *Erkenntnislehre*. Focando inicialmente na crítica do conhecimento científico, a epistemologia hoje trata da análise das condições de identificação e validação do conhecimento em geral, bem como da crença justificada. Portanto, tem uma dimensão normativa. Neste sentido, as Epistemologias do Sul desafiam as epistemologias dominantes em dois níveis. Por um lado, consideram que é uma tarefa crucial identificar e discutir a validade dos conhecimentos e os saberes que não são reconhecidos como tais pelas epistemologias dominantes.

¹ E se Obama fosse africano?: e outras interinvenções (Couto, 2011, p. 177).



[...] Por outro lado, os sujeitos que são redimidos, revela dos ou trazidos à presença são frequentemente sujeitos coletivos, o que muda completamente a questão da autoria do conhecimento e, portanto, a questão da relação entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento (Santos, 2018, p. 30, tradução nossa).²

A epistemologia concentrou-se na crítica do conhecimento científico, investigando suas bases, métodos e validade. Santos postula que a epistemologia deve abranger não apenas a validação do conhecimento por meio de pesquisas e da crença justificada.³

Aplicando-se ao racismo epistêmico, revela que o conhecimento no contexto cultural e social é privilegiado em relação ao conhecimento de grupos humanos diferenciados por hierarquias em uma escala vertical, por serem considerados marginalizados. Recorremos a Walter Mignolo (2016), em “Silêncios da autoridade: a colonialidade do ser e do saber”, sob uma perspectiva da colonização entrelaçada no processo de controle da subjetividade:

A colonização do ser consiste simplesmente na imposição da subjetividade e do conceito cristão-europeu de sujeito, desmontando a subjetividade existente na fábrica social que se tenta colonizar. A colonização, em outras palavras, não é apenas uma questão militar, econômica, política ou religiosa. É um controle da subjetividade me-

² Texto original: *El término epistemología corresponde aproximadamente a lo que en alemán se designa como Erkenntnistheorie o Erkenntnislehre. Centrándose inicialmente en la crítica del conocimiento científico, la epistemología hoy tiene que ver con el análisis de las condiciones de identificación y validación del conocimiento en general, y también como creencia justificada. Por lo tanto, tiene una dimensión normativa. En este sentido, las Epistemologías del Sur desafían a las epistemologías dominantes en dos niveles. Por un lado, consideran que es una tarea crucial identificar y discutir la validez de los conocimientos y los saberes que no son reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. [...] Por otro lado, los sujetos que son redimidos, o revelados, o traídos a presencia, a menudo son sujetos colectivos; lo que cambia completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por lo tanto, la cuestión de la relación entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento* (Santos, 2018, p. 30).

³ Crença justificada remete ao artigo publicado no ano de 1963, por Edmund Lee Gettier, intitulado “Is Justified True Belief Knowledge?”, conforme John Turri (2012).

diante o controle do conhecimento. Isso significa que a colonização do saber são processos paralelos e complementares (Mignolo, 2016, p. 26-27, tradução nossa).⁴

Como reflexos da colonização europeia, evidenciam-se questões epistemológicas presentes na atualidade, seja por meio da exploração de grupos humanos pertencentes a culturas tradicionais ou na própria educacional formal. Com esse enfoque apresentado por Mignolo, ressaltamos a necessidade urgente de refletirmos como podemos contribuir com práticas descoloniais, sobretudo no âmbito da colonialidade do saber.

A respeito do termo *raça*, Thomas Bonnici apresenta elementos da evolução do conceito ao longo da história, em particular como foi concebido pela sociedade europeia e introduzido na língua portuguesa desde o século XV, com a utilização variada, muitas vezes de forma pseudocientífica:

Desde o século XV quando foi introduzida na língua portuguesa até seu uso pseudocientífico no século XIX para a classificação de seres humanos em grupos distintos, até o termo extremamente carregado de hoje, o termo *raça* se desenvolveu num construto que distingue raças puras e híbridas, tipos humanos imutáveis, comportamentos, habilidades e hierarquias inatas e diferentes. Não se pode negar que um racismo profundo estava enraizado durante séculos na sociedade europeia. No fim do século XVII, ou seja, no auge do crescimento do comércio colonial, os grupos humanos não eram apenas distintos por características faciais e cor epidérmica, mas especialmente hierarquizados entre categorias superiores (os brancos) e inferiores (os africanos negros), com várias nuances intermediárias. Pelo menos durante os últimos cinco séculos, a *raça* negra e outras *raças* não europeias foram estigma-

⁴ Texto original: *A colonización do ser consiste simplemente na imposición da subxectividade e do concepto cristián-europeo de suxeito desmontando a subxectividade existente na fábrica social que se intenta colonizar. A colonización, noutras palabras, non é só cuestión militar, económica, política ou relixiosa. É un control da subxectividade mediante o control do coñecemento. Isto significa que a colonización do saber son procesos paralelos e complementarios* (Mignolo, 2016, p. 26-27).



tizadas pelos europeus como primitivas e, consequentemente, predeterminadas a serem integradas no contexto das iniciativas capitalistas e imperialistas dos primeiros (Bonnici, 2005, p. 58).

Bonnici evidencia como o conceito de raça foi apropriado para classificar seres humanos em grupos distintos, incluindo o fenótipo cor da pele e a pureza da raça, destacando como esse conceito se enraizou na sociedade europeia. Nesse contexto, toda a pressão e formas de exploração emanadas pelo poder do colonizador recaíam principalmente sobre as classes consideradas por eles como inferiores, os negros africanos.

No tocante à percepção da noção de raça, Rita Laura Segato (2010), acrescenta que “o caráter permanentemente histórico da invenção da raça também faz com que o que vemos como raça possível à dominação e exclusão mude ao cruzar fronteiras nacionais e em diferentes contextos regionais dentro das nações” (Segato, 2010, p. 34, tradução nossa).⁵ Segato destaca como a ideia de que a percepção e a utilização do termo raça, em um sentido de dominação e exclusão, são mutáveis e contextualmente dependentes.

Como forma de estabelecer relações de poder, o conceito de raça se relaciona com a construção social que varia conforme o tempo e o espaço. Essa compreensão histórica e contextual do termo raça evidencia como o conceito pode ser moldado e manipulado conforme as necessidades e interesses de grupos dominantes em diferentes épocas e lugares distintos. Ainda relacionado ao termo raça, Grada Kilomba descreve as três características como se manifesta o racismo na sociedade:

⁵ Texto original: *El carácter permanentemente histórico de la invención de raza hace también que lo que vemos como la raza pasible de dominación y exclusión cambie al cruzar fronteras nacionales y en diferentes contextos regionales dentro de las naciones* (Segato, 2010, p. 34).

No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a *construção de/da diferença*. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa. [...] A segunda característica é: essas diferenças construídas *estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade. [...] Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo *poder*: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo (Kilomba, 2019, p. 75-76).

Conforme Kilomba, grupos humanos são categorizados por valores hierárquicos e tratados de forma diferenciada com base em suas origens étnicas ou religiosas. Em uma relação com o racismo epistêmico, o racismo ocorre sempre que os saberes e conhecimentos intrínsecos às comunidades consideradas minorias são negados por pertencerem a culturas diferentes dos padrões dominantes na sociedade. Ao racismo ambiental, ocorre quando comunidades marginalizadas são afetadas por questões ambientais, sobretudo pela exploração da natureza e pela apropriação de seus territórios, principalmente para a instalação de empreendimentos que poluem e afetam essas populações.

Acrescentamos a esse breve panorama as reivindicações por igualdade e justiça, pois o futuro depende da capacidade humana para desconstruir narrativas de negação do outro, tão presentes entre nós.

Em relação ao racismo, Achille Mbembe (2018), em uma das mais importantes obras acerca dos corpos racializados escrita nos últimos tempos – *Crítica da razão negra* – ressalta um cenário ideal no qual a humanidade deveria seguir:



Enquanto o racismo não tiver sido eliminado da vida e da imaginação do nosso tempo, será preciso continuar a lutar pelo advento de um mundo para além das raças. Mas, para chegar a esse mundo a cuja mesa todos são convidados a se sentar, ainda é preciso se ater a urna rigorosa crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão crucial do nosso tempo, a questão da partilha, do comum e da abertura à exterioridade. É aí que se deposita o peso da História. Será preciso aprender a carregar e a repartir melhor esse fardo. Estamos condenados a viver não apenas com o que produzimos, mas também com o que herdamos. Tendo em vista que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da seleção entre diferentes tipos de humanos, será preciso trabalhar com e contra o passado, de tal maneira que este possa se abrir a um futuro a ser compartilhado com igual dignidade por todos. A questão da produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia da justiça, da dignidade e do *em comum*, eis o caminho (Mbembe, 2018, p. 305-306).

Em consonância com o racismo ambiental, refletimos sobre as desigualdades sociais manifestadas de forma sistêmica, que impactam não apenas os grupos humanos considerados marginalizados por sua cor, etnia ou posição social, mas também afetam as intrínsecas relações com a natureza e os saberes consolidados por gerações. O racismo ambiental, ao nosso ver, constitui um importante ponto de reflexão nos estudos ecocríticos, visto que se manifesta de várias formas, com injustiças que acentuam desigualdades e afeta principalmente populações predominantemente representadas na maioria por pessoas pretas de baixa renda e por comunidades tradicionais que vivem da terra. Ademais, interfere de maneira significativa na dinâmica sociocultural dessas comunidades e impede o direito da vida em harmonia com o meio que habitam.

Em uma referência à justiça ambiental, durante o evento da COP 26, realizada em Glasgow, no Reino Unido, no ano de

2021, a Coalizão Negra por Direitos foi representada por uma comitiva na Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climáticas (COP 26). A conferência reuniu autoridades mundiais para tratar de alterações climáticas no planeta. Conforme Priscila Camazano, em “Existe um novo colonialismo pintado de verde, diz Douglas Belchior”,⁶ “foi a primeira vez que o movimento negro participou do evento e jogou luz sobre um tema que tem sido negligenciado no debate climático: o racismo ambiental e as consequências da crise climática para as comunidades quilombolas” (Camazano, 2021).

Em decorrência do descarte de resíduos químicos e radioativos, assim como da liberação de efluentes poluentes provenientes das indústrias que se concentravam próximo de comunidades afrodescendentes nos Estados Unidos, Henri Acselrad, Selene Herculano e José Augusto Pádua destacam que o conceito de justiça ambiental nasceu da capacidade inventiva dos movimentos sociais que surgiram na década de 1960:

O conceito de justiça ambiental nasceu da capacidade inventiva dos movimentos sociais dos Estados Unidos, especialmente das organizações forjadas nas lutas pelos direitos civis das populações afrodescendentes a partir da década de 1960, em ouvir o clamor de cidadãos pobres e grupos socialmente discriminados quanto à sua maior exposição a riscos ambientais (Acselrad; Herculano; Pádua, 2004, p. 11).

Essa dinâmica deu origem a um movimento ocorrido em 1982, no condado de Warren, Carolina do Norte, em oposição ao estabelecimento de resíduos tóxicos naquela região. Na esfera da justiça ambiental, esse movimento fez surgir a expressão racismo ambiental devido aos protestos contra o depósito de lixo tóxico que afetou as comunidades dos bairros locais. Foi nesse momento que “a comunidade organizada

⁶ Douglas Belchior é historiador e cofundador da Coalizão Negra por Direitos, composta por organizações como Uneafro Brasil, Conaq (Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos) e outros movimentos (Camazano, 2021).



manifestou concretamente sua vontade de recusar a reprodução da desigualdade de poder e a subordinação continuada à dominação exercida pela imposição desigual dos danos ambientais” (Acselrad; Herculano; Pádua, 2004, p. 30).

Conforme esclarece Selene Herculano, o racismo ambiental ocorre sempre que uma carga maior de danos ambientais recai sobre comunidades raciais marginalizadas e vulnerabilizadas, causando uma grande degradação ambiental no entorno dessas comunidades. Herculano elucida que não se refere apenas ao tratamento com intenções racistas, mas também da desigualdade e da injustiça ambiental que afetam populações periféricas que têm se deparado com a chegada desses empreendimentos que poluem, causam impactos negativos, comprometem as populações locais e desorganizam suas culturas:

O conceito diz respeito às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas. O racismo ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. Diz respeito a um tipo de desigualdade e de injustiça ambiental muito específico: o que recai sobre suas etnias, bem como sobre todo grupo de populações ditas tradicionais – ribeirinhos, extrativistas, geraizeiros, pescadores, pantaneiros, caiçaras, vazanteiros, ciganos, pomeranos, comunidades de terreiro, faxinais, quilombolas, etc. – que têm se defrontado com a ‘chegada do estranho’, isto é, de grandes empreendimentos desenvolvimentistas – barragens, projetos de monocultura, carnicultura, maricultura, hidrovias e rodovias – que os expõem de seus territórios e desorganizam suas culturas, seja empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, seja forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida. Se tais populações não-urbanas enfrentam tal chegada do estranho, outras, nas cidades, habitam as zonas de sacrifício, próximas às indústrias poluentes e aos sítios de despejos químicos

que, por serem sintéticos, não são metabolizados pela natureza e, portanto, se acumulam (Herculano, 2008, p. 16).

Dentro desse ecossistema de negação do outro, são evidenciados os grupos humanos que residem em comunidades distantes dos centros urbanos ou em bairros que enfrentam as pressões decorrentes do capitalismo em nome de uma suposta “política ambientalmente correta” que negligência e promove impactos negativos nessas populações, especialmente aquelas que habitam regiões periféricas ao redor do mundo.

Associadas ao racismo ambiental, sobressaem-se questões sociais e ambientais que afetam povos que sofrem com as consequências da exploração de territórios com fins econômicos, principalmente pelo estabelecimento de empreendimentos que, muitas vezes, possuem siglas representativas de multinacionais que instalam suas maquinarias para a exploração de terras em ambientes ocupados por comunidades autóctones. Assim como afetam populações que vivem na periferia dos centros urbanos, onde ocorrem descartes de resíduos tóxicos, abertura de lixões a céu aberto e a criação de indústrias com finalidades diversas. Em adição, muitas empresas utilizam o *marketing* verde, ou *greenwashing*,⁷ a fim de propagar, por meio das mídias, uma boa imagem de proteção ambiental e, por meio de ações sociais, investem na distribuição de alimentos, como as cestas básicas, para as populações afetadas. No entanto, tais medidas são insuficientes para mitigar os danos ambientais e os efeitos negativos sofridos por essas comunidades.

Um dos casos com grande repercussão internacional sobre racismo ambiental aconteceu na região do delta do rio

⁷ *Greenwashing* é um termo cunhado por ambientalistas para designar “lavagem verde” diante do contexto capitalista, cuja finalidade é a de promover empresas, produtos comerciais ou ações revestidas de senso de “sustentabilidade ambiental” e da prática rotulada como “ambientalmente corretos”, quando na verdade não correspondem com a realidade, pois persistem práticas predatórias de exploração de toda sorte.



Niger, na Nigéria, lar do povo Ogoni, que sofreu com os impactos ambientais negativos produzidos por uma petrolífera multinacional. As investidas contra os Ogoni ganharam notoriedade com o ativismo de Ken Saro-Wiwa, escritor nigeriano assassinado no ano de 1995, em meio a disputas políticas, conforme apresentado em um documentário intitulado *Ken Saro-Wiwa, presente!* (Dassoler, 2021).⁸ No campo da justiça ambiental, promovida pelo ativismo que culminou com a morte de Saro-Wiwa, os autores Graham Huggan e Hellen Tiffin, em *Post colonial ecocriticism: literature, animals, environment* (2015), destacam as duas faces do desenvolvimento: uma “falsa”, em que o desenvolvimento fornece um alibi para a proteção de estratégias políticas e interesses econômicos; e outra “verdadeira”, a qual fornece um catalisador para a promoção da sociedade civil e dos direitos humanos:

Como esperamos demonstrar, essas duas faces são reveladas no “caso Saro-Wiwa”, por meio de uma variedade de diferentes contextos (social, político, econômico) e por meio dos discursos que estão ligados a eles, mas também são articulados por meio de uma variedade de diferentes gêneros literários (tragédia, fábula da criação, conto moral). Uma compreensão pós-colonial ecocrítica da luta Ogoni, em curso, por compensação contra a morte social e a degradação ambiental, portanto, precisa ser vista, tanto em termos desses contextos entrelaçados quanto em termos das diferentes formas como a luta tem sido representada, inclusive nos escritos do próprio Saro-Wiwa (Huggan; Tiffin, 2015, p. 37-38, tradução nossa).⁹

⁸ Documentário “Ken Saro-Wiwa presente!”, dirigido por Elisa Dassoler.

⁹ Texto original: *Two faces of development emerge here: a ‘false’ face in which development supplies an alibi for the protection of strategic political and economic interests, and a ‘true’ face in which it provides a catalyst for the promotion of civil society and human rights. As we hope to demonstrate, these two faces are revealed in the ‘Saro-Wiwa affair’ across a variety of different contexts (social, political, economic) and the discourses that are attached to them, but are also articulated across a variety of different literary genres (tragedy, creation fable, the morality tale). A postcolonial ecocritical understanding of the ongoing Ogoni struggle for compensation against social death and environmental degradation thus needs to be seen both in terms of these interwoven contexts and in terms of the different ways in which the struggle has been represented, not least in the writings of Saro-Wiwa himself* (Huggan; Tiffin, 2015, p. 37-38).

Essa abordagem pós-colonial e ecocrítica da luta do povo Ogoni contra as pressões ambientais decorrentes da exploração do petróleo no delta do rio Níger evidencia a justiça ambiental por meio do engajamento de Saro-Wiwa na causa socioambiental e revela as complexidades políticas e econômicas presentes no contexto em que se insere o racismo ambiental. Conforme esclarece Nnimmo Bassey em “El colonialismo verde en las estructuras coloniales: una perspectiva panafricana”:

Mas não tão rapidamente. No continente, há uma forte agitação de movimentos de massa sobre a mudança climática, soberania alimentar e justiça ambiental. Vozes firmes se levantam contra o ecocídio e em defesa de suas florestas e oceanos. [...] O horizonte transborda tanto de lutas quanto de esperanças. É necessária uma união de forças com análises políticas claras para construir uma África verdadeiramente unida, com coesão econômica interna e pleno respeito aos direitos dos povos e da Mãe Terra (Bassey, 2023, p. 211-212, tradução nossa).¹⁰

Percebemos como as mobilizações estão acontecendo no continente africano em resposta às atividades de exploração dos recursos naturais que culminam com mudanças climáticas, perda de biodiversidade, degradação ambiental e interferem nas culturas das populações locais. Nesse horizonte, os Ogoni e outras comunidades na Nigéria e em todo o continente africano têm resistido e se mobilizado contra o crime de ecocídio¹¹ causado por multinacionais

¹⁰ Texto original: *Pero no tan pronto. En el continente hay una fuerte agitación de movimientos de masas sobre el cambio climático, la soberanía alimentaria y la justicia medioambiental. Desde abajo se alzan voces firmes contra el ecocidio y en defensa de sus bosques y océanos. [...] El horizonte rebosa tanto de luchas como de esperanzas. Es necesaria una unión de fuerzas con análisis políticos claros para construir un África verdaderamente unida, con cohesión económica interna y pleno respeto de los derechos de los pueblos y de la Madre Tierra* (Bassey, 2023, p. 211).

¹¹ No âmbito da justiça ambiental, o termo ecocídio remete à destruição do ambiente natural por meio da ação humana, que promove impactos ambientais negativos, tendo como consequência a degradação e a morte de ecossistemas e tornando a vida inviável nesses ambientes.



petrolíferas e outras atividades de exploração e de apropriação da natureza. Huggan e Tiffin (2015) enfatizam a importância de considerar a variedade de gêneros literários existentes que evidenciam e representam a luta dos povos Ogoni, em particular o ativismo de Saro-Wiwa. Busca-se compreender relações com a exploração ambiental e como elas impactam e podem ser interpretadas à luz da literatura. Os autores destacam o papel da ecocrítica pós-colonial, pois “uma das tarefas centrais da ecocrítica pós-colonial como um campo emergente tem sido o de contestar ideologias ocidentais de desenvolvimento, também para fornecer alternativas viáveis” (Huggan; Tiffin, 2015, p. 29, tradução nossa).¹² Por essa visada, o “racismo ambiental é uma conexão, tanto na teoria como na prática, da raça com o meio ambiente, de modo que a opressão de um esteja relacionada e ligada pela opressão do outro” (Curtin, 2005, p. 145, tradução nossa).¹³ Ao mencionar quatro pontos de conflitos ao redor do globo, Boaventura de Sousa Santos relaciona o contexto latino-americano e do continente africano aos conflitos que orbitam em torno da terra e dos recursos naturais:

Os pontos de conflito neste momento são diversos. Alguns surgem em torno das desigualdades sociais, um conflito quase global. Outros, em torno da ampliação da democracia, que tem maior impacto neste momento na América Latina. Na Europa, no entanto, há outro tipo de conflito em torno das políticas sociais. No Oriente Médio, a luta pela democracia se combina com uma luta pela identidade cultural islâmica. E há um quarto ponto de conflito que nos interessa no contexto latino-americano e

¹² Texto original: *One of the central tasks of postcolonial ecocriticism as an emergent field has been to contest – also to provide viable alternatives to – western ideologies of development*” (Huggan; Tiffin, 2015, p. 29).

¹³ Texto original: *Environmental racism is the connection, in theory and practice, of race and the environment so that the oppression of one is connected to, and supported by, oppression of the Other* (Curtin, 2005, p. 145).

na África, que é o conflito em torno da terra e dos recursos naturais (Santos, p. 16, tradução nossa).¹⁴

Junto aos conflitos gerados em torno da terra e dos recursos naturais são estabelecidas relações de poder, principalmente advindas do meio externo, que se configuram tanto por formas de exploração industrial e institucionalizada quanto de forma irregular. Essa relação de apropriação dos recursos naturais com práticas predatórias produz danos irreparáveis à natureza, além de interferir no modo de vida local e nas culturas tradicionais. O acesso irrestrito aos recursos naturais essenciais à vida impacta essas comunidades de forma desproporcional em comparação com a camada da população favorecida pelos “benefícios” produzidos pela exploração e apropriação da natureza. É nesse contexto que o racismo ambiental se evidencia, uma vez que esses ambientes explorados são marcados pela poluição e pelo desrespeito aos requisitos legais que não são cumpridos, se tornam enfraquecidos, ou não existem.

O termo racismo ambiental pode ter se configurado como uma das formas de como se enraizou o racismo no mundo, em particular por meio da escravização e do tráfico de homens e mulheres do continente africano, tendo como um dos elementos principais a expansão das navegações no final do século XV, marcadamente com as expedições europeias em busca de novas terras a partir de 1492, conforme descrito por Malcolm Ferdinand em *Uma ecologia decolonial*:

¹⁴ Texto original: *Los puntos de conflictividad en este momento son varios. Unos se producen alrededor de las desigualdades sociales, que es un conflicto casi global. Otros en torno a la profundización de la democracia, que tiene más impacto en este momento en América Latina. En Europa, en tanto, hay otra conflictividad alrededor de las políticas sociales. En el Medio Oriente la lucha por la democracia se combina con una lucha por una identidad cultural islámica. Y hay un cuarto punto de conflictividad que nos interesa en el contexto latinoamericano y también de África, que es el conflicto alrededor de la tierra y de los recursos naturales* (Santos, 2012, p. 16).



pensar a partir do mundo caribenho (2022). A respeito do habitar colonial, Ferdinand destaca que o processo de colonização é reproduzido em todas as partes da Terra como forma de apagamento do outro:

Esse habitar colonial da Terra reproduz em escala global suas *plantations* e seus engenhos, suas dependências geográficas e ontológicas entre metrópoles e campos, entre países do Norte e países do Sul, assim como subjugações misóginas. Paralelamente à padronização da Terra em monoculturas, esse habitar colonial apaga o outro, aquele que é diferente e que habita diferentemente (Ferdinand, 2022, p. 56).

A esse habitar colonial, Ferdinand remete às *plantations*, um sistema de plantações que utilizava a mão de obra escrava na plantação da cana-de-açúcar, do algodão e do tabaco, por exemplo. Certamente, esse modelo de exploração contribuiu para a destruição da natureza, para as desigualdades sociais e o apagamento de saberes tradicionais. Em relação à dependência geográfica entre os países do sul em relação aos países do norte do globo, faz refletir questões que persistem ao longo do tempo, em que os países mais desenvolvidos da porção norte exercem relações de poder em relação aos países do sul. Isso evidencia o modo como as formas de exploração de determinadas regiões do planeta afetam socialmente e culturalmente populações autóctones.

Esse contexto suscita uma reflexão sobre como a Terra passou a ser habitada e explorada dentro dos padrões coloniais do passado, e como isso ressoa no presente, principalmente nas formas de exploração dos recursos naturais e do estabelecimento de relações de poder que perduram em um mundo mais desenvolvido e dotado de ferramentas cada vez mais “inovadoras” de exploração da Terra.

Em relação ao marco temporal de 1492, impulsionado pelas navegações e, sobretudo, pelo tráfico de homens e mulheres do continente africano, inclinado na busca de novas terras para colonizar e impor relações de poder, Nelson Maldonado-Torres destaca como o ano em que teve início a conquista das Américas, marcando o surgimento de uma Europa imperialista, considerada o centro do mundo e o Telos da civilização:

1492 também é o ano em que começou a conquista e colonização das Américas e o momento a partir do qual se pode rastrear o surgimento de uma Europa imperial firme, concebendo-se como o centro do mundo e como o telos da civilização. O antissemitismo moderno, o racismo anti-negro moderno e o colonialismo moderno encontram um referente histórico comum no fim da *reconquista espanhola* e no início de uma nova forma de conquista nas Américas (Maldonado-Torres, 2008, p. 3, tradução nossa).¹⁵

As expedições europeias desbravaram e colonizaram terras ao redor do planeta, impondo seu poder e escravizando populações. Em busca de novos continentes e descobertas, as navegações portuguesas chegaram à Ilha de Vera Cruz¹⁶ em 1500 e, desde então, as terras passaram a ser exploradas. Isso fez surgir os principais ciclos econômicos, como o ciclo do pau-brasil, o ciclo da cana-de-açúcar, o ciclo do ouro, o ciclo do algodão, o ciclo do café e o ciclo da borracha. Em Moçambique, a exploração da natureza e do humano como mão de obra escrava se deu principalmente por meio da exploração do ouro, do marfim e de seres humanos:

¹⁵ Texto original: *1492 is also the year in which the conquest and colonization of the Americas began and the moment to which one can trace the emergence of a firm imperial Europe conceiving itself as the center of the whole world and as the telos of civilization. Modern anti-Semitism, modern anti-black racism, and modern colonialism find a common historical referent in the end of the Spanish reconquista and the beginnings of a new form of conquest in the Americas* (Maldonado-Torres, 2008, p. 3).

¹⁶ Ilha de Vera Cruz foi o primeiro nome dado ao Brasil.



O propósito, já não era o simples controlo do escoamento do ouro, mas sim de dominar o acesso às zonas produtoras do ouro. Esta fase da penetração mercantil é designada de fase de ouro. As outras duas últimas por fase de marfim e de escravos na medida em que os produtos mais procurados pelo mercantilismo eram exactamente o marfim e os escravos respectivamente (Moçambique, 2015).

A exploração das terras e do humano como mão de obra análoga à escravidão continua de forma sistêmica e interfere nas culturas dos povos originários e tradicionais que sofrem com o desmatamento das florestas e a poluição do ar e dos rios. Essa exploração coloca em risco o estado de conservação da natureza, com todos os seus elementos interconectados e que mantêm o equilíbrio da vida. Tudo isso está relacionado ao processo de exploração que afeta não somente o ambiente natural, mas sobretudo as culturas dos povos originários e tradicionais que foram e são maculados pelas forças de poder em seus territórios, e pela consequente destruição da natureza em proveito de riquezas naturais para impulsionar o “progresso da humanidade”. Além disso, deve ser levado em consideração o altericídio nos contextos de apagamento de identidades e do não reconhecimento do outro em seu lugar, considerado inferiorizado em uma escala de poder verticalizada, que o faz tornar-se um estrangeiro em sua própria terra.

Associada à conquista de territórios, populações autóctones foram maculadas pelo racismo que perdura até os dias atuais e pode ser conferida na exploração da mão de obra análoga à escravidão, na realização de trabalhos forçados, sobretudo para o cultivo da terra e extração mineral, assim como pela propagação e instalação de empreendimentos que produzem impactos ambientais negativos para as populações onde são operacionalizados.

Ao seguir os passos da colonização, com a ideia de dominação e poder tão marcantes em diversas partes do mundo, em que o possível bem maior para a humanidade se resguarda nos “benefícios” que a natureza “oferece”, destacamos a colonialidade na apropriação da natureza, conforme apresentado por César Augusto Costa e Carlos Frederico Loureiro:

A colonialidade na apropriação da natureza se refere à existência de formas hegemônicas de extração de recursos naturais considerando-os como mercadorias, ao mesmo tempo em que representa o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder na apropriação dos territórios (Costa; Loureiro, 2019, p. 679).

A colonialidade na apropriação da natureza revela um contexto no qual a natureza é tratada como se fosse um espaço físico com suprimentos minerais e biodiversidade à livre disposição para serem comercializados e explorados. Essa prática predatória e colonial afeta principalmente comunidades tradicionais e territórios pertencentes aos povos originários, interferindo no modo de vida e suprimindo ou aniquilando suas culturas. Essa forma assimétrica de imposição perpetua desigualdades marcadas por injustiças que culminam com o racismo epistêmico e o racismo ambiental.

Em referência à modernidade e suas diversas esferas de influência, Maldonado-Torres discute como o espaço geopolítico, as relações interpessoais, a economia e a produção de conhecimento se entrelaçam e são moldados por imperativos de dominação e controle:

Na modernidade, o espaço geopolítico, as relações intersubjetivas, a atividade econômica e a produção de conhecimento formam um nexo de poder orientado por imperativos de dominação e controle que refletem a lógica de uma divisão entre mestres e escravos. O



resultado é uma ordem colonial do mundo, que está possivelmente vendo hoje sua expressão global mais radical. A configuração atual de poder começou a assumir uma forma global há mais de quinhentos anos (Maldonado-Torres, 2008, p. 3, tradução nossa).¹⁷

A ordem colonial do mundo, em relação às desigualdades globais persistentes na atualidade, remete a uma dinâmica de poder que remonta à lógica da divisão entre mestres e escravos, uma estrutura que assume suas configurações globais há mais de quinhentos anos. No Brasil, há pressões decorrentes da exploração predatória da natureza, cujos impactos se refletem diretamente nas comunidades tradicionais e povos originários. Como exemplos de impactos negativos que recaem sobre essas comunidades, destacam-se inúmeros casos que podem ser configurados como racismo ambiental. Entre os quais, temos os ribeirinhos da Amazônia que dependem da colheita do açaí e que se submetem ao trabalho forçado para o sustento familiar, inclusive com a utilização do trabalho infantil. Nesse tipo de exploração, os maiores beneficiados dessa cadeia produtiva são as grandes empresas que distribuem o açaí no Brasil e exportam para várias partes do mundo como produto sustentável e com selos de certificação que não correspondem à realidade das comunidades locais.

É certo que a extração do açaí em comunidades tradicionais ribeirinhas faz parte da cultura, no entanto esse legado se confunde com a forma predatória de colheita dos frutos, inclusive com o uso da mão de obra infantil, confor-

¹⁷ Texto original: *In modernity, geopolitical space, intersubjective relations, economic activity, and the production of knowledge form a nexus of power oriented by imperatives of domination and control that mirror the logic of a division between masters and slaves. The result is a colonial order of the world, which is arguably seeing today its most radical global expression. The present configuration of power began to take a global form more than five hundred years ago* (Maldonado-Torres, 2008, p. 3).

me elucidam Otávio Bruno da Silva Ferreira e Suzy Elizabeth Cavalcante Koury:

É preciso também diferenciar a realização de extrativismo para consumo familiar da produção em cadeia. É que a atividade extrativista, realizada inicialmente para o consumo próprio, tomou proporções mercadológicas exigindo o aumento da produção e, por consequência, interferindo no aumento de subidas e descidas no açazeiro (*Euterpe olereacea*), com aumento da exposição a riscos e acidentes. A atividade de subir no açazeiro sempre fez parte da cultura tradicional do povo amazônico, com início de aprendizagem desde cedo e com ensinamentos passados de geração em geração (Silva Ferreira; Koury, 2018, p. 51).

Em nome do desenvolvimento sustentável, o termo extrativismo é utilizado para justificar a retirada dos recursos naturais essenciais para o sustento das comunidades, sobretudo as ribeirinhas que dependem da coleta do açaí. Essa prática de falso extrativismo sustentável mascara a exploração desses povos tradicionais, interfere em suas culturas e compromete o desenvolvimento humano, uma vez que o trabalho forçado se inicia na infância e permanece ao longo da vida. Outra forma de exploração, que envolve tanto o trabalho infantil¹⁸ quanto o trabalho forçado de adultos, pode ser observada nas carvoarias clandestinas espalhadas pelo interior do Brasil. Essas carvoarias exploram a mão de obra em condições degradantes, equiparadas a situações análogas à escravidão.

Um caso de grande repercussão ocorreu no ano de 2023 e pode ser considerado como racismo ambiental. Esse caso aconteceu em vinícolas no interior do Rio Grande do Sul, em particular nas propriedades das vinícolas Aurora, Garibaldi e Salton, reconhecidas internacionalmente por seus produtos

¹⁸ O poeta Manuel Bandeira já chamava nossa atenção para tal realidade no poema “Meninos carvoeiros”.



exportados. A exploração das terras destinadas aos parreiros ocorreu mediante a submissão de trabalhadores a condições precárias e desumanas. Isso reforça o quanto a natureza é explorada em nome de um produto, uma marca ou em nome do ambientalmente sustentável.

No contexto relacionado ao racismo ambiental na América do Sul, destaca-se a extração do petróleo em terras dos povos originários Warao, nas margens do delta do rio Orinoco, na Venezuela, que impacta negativamente essa população. No ano de 1998, conforme destaca Marlise Rosa (2021), devido a denúncias de irregularidades motivadas pela exploração do petróleo em terras Warao, uma equipe da Comissão de Meio Ambiente e Planejamento Territorial do Senado venezuelano realizou inspeções das atividades petrolíferas nas instalações da *British Petroleum* e constatou irregularidades que afetavam os indígenas Warao:

Para os indígenas Warao, segundo os depoimentos coletados pela comissão, a presença da indústria petrolífera afetou o ambiente natural do delta do Orinoco, comprometeu os locais sagrados, perturbou comunidades antes isoladas, contaminou habitats e recursos naturais associados à sobrevivência de grupos ancestrais, introduziu novas enfermidades, como o HIV, e proliferou doenças sexualmente transmissíveis, tuberculose e outras. Eles denunciaram, inclusive, a ocorrência de abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por trabalhadores de companhias petrolíferas, a compra de meninas para a prostituição, o consumo problemático de bebidas alcoólicas e de drogas ilegais. Os padrões culturais, os padrões tradicionais de assentamento, o modo tradicional de agricultura e a alimentação, bem como o uso de recursos etnobotânicos para o tratamento de doenças, foram alterados (Rosa, 2021, p. 16-1).

Como forma de mitigar ações exploratórias, as companhias petrolíferas disponibilizam diversos benefícios, dentre os

quais cestas básicas de alimentos para comunidades afetadas, como uma das práticas de ação socioambiental, a fim de reduzir os impactos que afetam os povos, suas culturas e a natureza, mas que não resolvem a problemática ambiental, tampouco do racismo ambiental que recai sobre essas comunidades.

Podemos observar casos emblemáticos de racismo ambiental em diversas partes do mundo, entre os quais incluem a extração de minérios em Moçambique e a situação vivenciada no Brasil, marcada pela exploração das jazidas na Amazônia. Visto que, em detrimento do interesse econômico e político, populações locais de bairros pobres e povos originários e tradicionais são obrigados a conviver com o poder da destruição ambiental e as consequências do racismo.

A respeito do colonialismo português em Moçambique, Cantarin (2012) descreve os efeitos negativos e menciona que ao longo desse período houve diversas formas de exploração, abusos e situações que deixaram uma marca profunda no inconsciente coletivo dessa nação.

Como consequências, enfatiza a destruição dos recursos da terra devido à exploração excessiva, a supressão das culturas dos povos nativos pela imposição de costumes, mentalidade e língua estrangeira, considerados superiores, mesmo que não atendessem às necessidades reais da vida e da cosmovisão africana:

Ao longo do período de dominação portuguesa, poder-se-ia verificar toda sorte de exploração, desmandos e situações que não cumpre pormenorizar, mas que configuram a marca indelével dos colonialismos no inconsciente coletivo de uma nação. Destruição dos recursos da terra com a exploração desmesurada; destruição das culturas dos povos da terra pela imposição de usos, costumes, mentalidade e língua estrangeiras, dados como superiores, a despeito de não



atenderem às necessidades reais da vida e cosmovisão no ambiente africano; destruição física – através da escravização, trabalhos forçados, guerrilha – e psíquica dos indivíduos, que se tornam sujeitos deslocados, demonstrando aquela ambiguidade do sujeito dominado que se pode verificar nos colonialismos em qualquer latitude (Cantarin, 2012, p. 30).

Sob essa perspectiva, não apenas o ambiente natural sofre as consequências da exploração dos recursos da Terra, mas também interferem no modo de vida tradicional local, impondo pressões sobre o corpo físico e perturbações de toda ordem emocional.

Nelson Maldonado-Torres apresenta considerações sobre o significado de colonialidade e colonialismo para argumentar que não representam o mesmo conceito. Enquanto o colonialismo se refere a relações políticas e econômicas na qual uma nação ou povo exerce soberania sobre outro, estabelecendo-se como um império, a colonialidade destaca-se por evidenciar um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas vai além das relações formais de poder entre dois povos ou nações:

Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. O colonialismo denota uma relação política e econômica na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação como um império. Diferente dessa ideia, a colonialidade refere-se a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que, em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se mais à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si por meio do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, embora o colonialismo preceda a colonialidade, esta última sobrevive ao colonialismo. Ela permanece viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos

sujeitos e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em certo sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 131, tradução nossa).¹⁹

Diante dessa configuração apresentada por Maldonado-Torres, a colonialidade expõe a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações interpessoais são organizadas e articuladas no mercado capitalista global e em relação à ideia de raça. A partir dessas considerações, percebe-se que a colonialidade é uma realidade que persiste na atualidade.

Segundo Achille Mbembe, a colonização foi uma construção conjunta em proveito do projeto colonial em busca de benefícios econômicos, que, “de muitas formas, a colonização foi uma *co-invenção*. Ela tanto foi o resultado da violência ocidental, quanto do trabalho de seus auxiliares africanos em busca de lucro” (Mbembe, 2001, p. 190).

Essa relação perversa expõe a existência de uma dinâmica de poder e interesses que se estabeleceu ao longo dos tempos. Nesse processo histórico, a *co-invenção* dita por Mbembe se configura no sentido de manutenção e estabelecimento do sistema colonial. Conforme Mbembe (2016, p. 131), também “figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político”.

¹⁹ Texto original: *Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente* (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).



Essa forma desumana de desafio reflete as condições da pessoa escravizada que enfrenta, além da tripla perda citada por Mbembe, a perda ou a sobreposição de sua cultura, que pode ocorrer pela imposição de uma nova língua, uma nova religião e tradições de outras nações que ditam as regras de comportamento diante das ações de poder que recaem sobre esse corpo.

Em um paralelo com a escravidão moderna, perpetuam-se semelhanças quanto às várias formas de exploração do ser humano, podendo-se configurar pelo tráfico de pessoas e o trabalho forçado no campo ou na produção de bens de consumo os quais impulsionam a economia.

Luís de Brito (2017) destaca duas dinâmicas principais que caracterizaram o período que vai do final do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial. A primeira dinâmica trata da integração de Moçambique na economia capitalista regional, com a indústria mineira sul-africana como centro. A partir da segunda metade do século XIX, com a descoberta de diamantes e ouro na região do Transvaal, onde a indústria mineira sul-africana se desenvolveu rapidamente.

A segunda dinâmica reflete a relação clássica das economias coloniais, na qual Moçambique fornecia matérias-primas para as indústrias metropolitanas, conforme elucida Luís de Brito:

[...] desde os finais do século XIX até ao fim da segunda guerra mundial, é caracterizado por duas dinâmicas paralelas: por um lado, a integração de Moçambique na economia capitalista regional cujo centro é a indústria mineira sul-africana (que se desenvolve a partir da segunda metade do século XIX com a descoberta de diamantes e ouro na região do Transvaal), e, por outro, a relação clássica das economias coloniais, que faz de Mo-

çambique fornecedor de matérias primas para as indústrias metropolitanas (Brito, 2017, p. 149).

As duas dinâmicas apresentadas por Brito destacam a inserção de Moçambique em um contexto econômico amplo, devido à exploração de diamantes e ouro para o desenvolvimento regional, bem como o destaque para as relações com as potências coloniais e a forma como a economia foi moldada nesse período.

Diante do contexto de dominação, assim revelado na arte de Pieter van den Keere,²⁰ com a fortaleza e a ilha de Moçambique protegida por embarcações, os processos de colonização que se revestem do poder de dominação sobre uma nação priorizam o crescimento econômico, a exploração de recursos naturais e a transformação da natureza em proveito do benefício humano. A respeito de exploração da natureza em relação à ideia de raça, Aníbal Quijano destaca que:

A ideia de exploração da natureza está emergindo junto com a ideia de raça porque se são natureza ou quase natureza, podem ser exploradas sem o peso na consciência. Até o padre de Las Casas admitirá que os chamados negros podem ser explorados sem tanto peso na consciência. É disso que falamos quando tratamos de raça (Quijano, 2013, p. 2, tradução nossa).²¹

Ao referir-se ao padre de Las Casas, Quijano cita um exemplo que remonta ao período colonial, quando os povos originários e africanos eram colonizados pelos europeus, considerados como natureza ou quase natureza para justificar a exploração, tanto do ambiente natural quanto dos humanos.

²⁰ VAN DEN KEERE, Pieter. **Insulae & Ars Mosambique** ("Ilha e fortaleza de Moçambique"). 1598. Disponível em: https://pt.m.wikibooks.org/wiki/Ficheiro:1598_Mosambique_Kaerius.jpg.

²¹ Texto original: *La idea de explotación de la naturaleza está emergiendo junto con la idea de raza porque si son naturaleza o casi naturaleza sí se les puede explotar sin dolores de conciencia. Aún el padre de Las Casas admitirá que los llamados negros pueden ser explotados sin tantos dolores de conciencia. De esto hablamos cuando hablamos de raza* (Quijano, 2013, p. 2).



Em uma relação atual com o racismo ambiental, a ideia de explorar a natureza, negligenciando comunidades locais que vivem sob pressão e o desrespeito aos seus direitos, busca justificativas no crescimento econômico. Vale ressaltar que os ambientes habitados que são impactados pelo racismo ambiental frequentemente são locais onde a legislação ambiental é fragilizada e as populações locais convivem com a criação de lixões, todo tipo de poluição (da terra, do ar e das águas superficiais e subterrâneas), o desmatamento e danos ambientais irreparáveis. Isso evidencia como populações tradicionais e comunidades marginalizadas sofrem com essa forma de racismo, que afeta não somente a dinâmica ambiental, mas também estruturas sociais e culturais. Nessa realidade de exploração, tanto os povos autóctones e seus legados culturais quanto os ecossistemas que sustentam a vida no planeta são comprometidos com pressões impostas por intervenções de interesse político e econômico.

Na história de Moçambique, as reservas minerais despertaram interesse e ganância, permeadas pela exploração da natureza. As intervenções humanas sobre os recursos naturais tornaram-se cada vez mais destrutivas e impactantes, tanto em termos ambientais quanto no que diz respeito ao impacto negativo para as populações locais e tradicionais:

Por volta da década de 1880, os portugueses controlavam o comércio e coletavam tributos em enclaves costeiros, de Ibo ao norte até Lourenço Marques ao sul. No entanto, sua capacidade de controlar os eventos fora dessas áreas era bastante limitada [...] O comércio de marfim, ouro, escravos, borracha, sementes oleaginosas e uma ampla gama de produtos europeus continuou ao longo do século XIX. No entanto, o interesse econômico e a influência europeia na região mudaram rapidamente em meados do século, em resposta a desenvolvimentos tanto na África quanto na Europa [...] Devido à necessidade de mão de

obra, os europeus estavam determinados a obter maior controle sobre extensões de terra e seus habitantes, em detrimento da liderança africana. A luta combinada pelo acesso a terras minerais e pela força de trabalho para explorá-las alimentou a chamada “corrida” na África do Sul (Britannica, 2024, tradução nossa).²²

A dinâmica do colonialismo europeu na África durante o século XIX foi marcada pela competição por recursos naturais e mão de obra escrava. Os portugueses tinham controle sobre o comércio e a cobrança de tributos em áreas costeiras de Ibo ao norte até Lourenço Marques ao sul, onde exerciam poder econômico e administrativo. O comércio na África do Sul envolvia uma variedade de produtos, incluindo marfim, ouro, escravos, borracha e sementes oleaginosas.

Com foco nessa forma de exploração voltada para o controle de territórios e recursos minerais na região, alimentou a chamada “corrida” na África do Sul. Em um processo que possa culminar com a desmercantilização, a democratização e a descolonização, Boaventura de Souza Santos destaca a necessidade de uma abordagem mais abrangente e inclusiva da justiça social:

Desmercantilizar, democratizar e descolonizar significa, em última instância, refundar o conceito de justiça social incluindo na igualdade e na liberdade o reconhecimento das diferenças – sem cair no relativismo nem no universalismo como ponto de partida –, a justiça cognitiva – a ecologia de saberes – e a justiça histórica – a luta contra o colonialismo estrangeiro e o colonialismo interno. Quanto

²² Texto original: *By the 1880s the Portuguese controlled trade and collected tribute in coastal enclaves from Ibo in the north to Lourenço Marques in the south, but their ability to control events outside those areas was quite limited; that situation, however, was about to change. [...] Trade in ivory, gold, slaves, rubber, oilseeds, and a broad range of European goods continued throughout the 19th century. However, European economic interest and influence in the region changed rapidly by mid-century in response to developments in both Africa and Europe. [...] Because of the need for labour, Europeans were determined to gain greater control over tracts of land and their inhabitants at the expense of African leadership. The combined struggle for access to mineral-bearing lands and the labour force to work them fueled the so-called “scramble” in Southern Africa* (Britannica, 2024).



mais amplo for o conceito de justiça adotado, mais aberta será a guerra da história e da memória: a guerra entre os que não querem lembrar e entre os que não podem esquecer (Santos, 2012, p. 144-145, tradução nossa).²³

Ao sugerir a refundação do conceito de justiça social, Boaventura lança luz para refletirmos sobre o racismo ambiental, particularmente quando populações consideradas minorias e marginalizadas são afetadas por questões ambientais que visam ao crescimento econômico, ignorando os direitos das comunidades ao seu ambiente em equilíbrio e sadio para esta e as próximas gerações.

Além disso, é fundamental refletirmos sobre o racismo epistêmico, pois a justiça social pode ser alcançada quando for reconhecida a importância dos saberes ancestrais e tradicionais que se entrelaçam com a natureza. Portanto, ao abordar uma ecologia de saberes, Boaventura defende uma justiça social pautada na integridade das diferentes formas de saber intrínsecas a cada cultura, as quais incluímos aquelas que são consideradas essenciais no processo de cura do planeta.²⁴

²³ Texto original: *Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significa, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias –sin caer en el relativismo ni el universalismo como punto de partida–, la justicia cognitiva –la ecología de saberes– y la justicia histórica –la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno. Cuanto más amplio sea el concepto de justicia adoptado, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar* (Santos, 2012, p. 144-145).

²⁴ Em uma entrevista concedida no Encontro Internacional de Ecologia de Saberes: Construindo o Dossiê sobre os Impactos dos Agrotóxicos na América Latina, Boaventura esclarece que a ecologia de saberes é um conceito que visa promover o diálogo entre vários saberes que podem ser considerados úteis para o avanço das lutas sociais pelos que nelas intervêm. É uma proposta nova e, como tal, exige alguns cuidados. Como é nova, o caminho faz-se ao caminhar (Carneiro; Krefta; Folgado, 2014, p. 332).

A princesa russa e as jazidas de ouro em Manica

O senhor talvez não conhece mas esta vila já beneficiou de outra vida. Houve os tempos em que chegava gente de muito fora. O mundo está cheio de países, a maior parte deles estrangeiros. Já encheram os céus de bandeiras, nem eu sei como os anjos podem circular sem chocarem-se nos panos.²⁵

Os impactos severos causados por mineradoras, assim como a destruição de habitats, dentre outras pressões ambientais, podem culminar com a morte do ambiente natural associada ao ecocídio (grego *oikos* = casa, lar; latim *caedere* = destruir, matar) que significa “matar a própria casa”. Sob a perspectiva ecocrítica, podemos analisar as consequências que recaem sobre o ambiente natural e que afetam os ecossistemas, a biodiversidade e os grupos humanas que vivem em locais impactados por práticas que culminam no ecocídio.

O termo “ecocídio” ficou conhecido após a Segunda Guerra Mundial e, em particular, após a Guerra do Vietnã (Mehta; Merz, 2015), sendo utilizado pela primeira vez na Conferência sobre Guerra e Responsabilidade Nacional em Washington, em 1970, pelo biólogo norte-americano Arthur William Gals-ton, que propôs um novo acordo internacional para banir essa prática de destruição do ambiente natural com o uso

²⁵ *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a, p. 77).



de agentes químicos.²⁶ Em junho de 2021, como proposta de emenda ao Estatuto de Roma, a *Stop Ecocide Foundation* foi convocada e um grupo de especialistas independentes definiu o termo ecocídio para fins do Estatuto como: “atos ilícitos ou arbitrários cometidos com o conhecimento da existência de uma probabilidade considerável de danos graves, generalizados ou de longo prazo ao meio ambiente provocados por essas ações” (SEF, 2021, p. 5).

No âmbito jurídico internacional, esse conceito atribuído ao termo ecocídio diz respeito à tipificação de crimes contra a natureza e que culminam com a morte do ambiente natural. No tocante aos marcos históricos para a regulamentação e o reconhecimento do crime de ecocídio, estes se encontram em tratativas. Vale ressaltar que o foco dos estudos sobre ecocídio tem se voltado para o Direito Ambiental.

Em dois casos de exploração predatória de recursos minerais no Brasil, ocorreu a prática do ecocídio, resultando na morte do ambiente natural. Esses eventos trouxeram consequências catastróficas como a contaminação dos cursos d’água e do solo em territórios ocupados por povos originários e comunidades tradicionais ribeirinhas.

O primeiro caso ocorreu em 5 de novembro de 2015, quando a mineradora brasileira Samarco, uma empresa subsidiária da Vale, teve o rompimento de uma barragem de rejeitos de minérios de ferro em um dos seus empreendimentos em Minas Gerais. Inicialmente, a comunidade de Bento Rodrigues, em Mariana, foi afetada, e a lama alcançou a bacia hidrográfica do rio Doce, se estendendo até o estado do Espírito Santo.

²⁶ Linha do tempo apresentada na plataforma Ecocide Law. Disponível em: <https://ecocidelaw.com/history>.

O evento ganhou destaque na imprensa internacional por ser um dos maiores desastres ambientais da história do país. Bento Rodrigues foi tomada por rejeitos da mineração, o que culminou com a “morte do rio Doce”. Naquele momento, os povos originários Krenak se enlutaram, pois consideram o rio como uma entidade viva e sagrada. Em relação à exploração do minério de ferro que culminou com o rompimento da barragem em Mariana, Carlos Drummond de Andrade, em “A montanha pulverizada”, poema publicado em 1973, já havia anunciado a forma predatória de destruição da paisagem representada pelo pico do Cauê, em Itabira, Minas Gerais, que hoje não existe mais:

A montanha pulverizada

Chego à sacada e vejo a minha serra,
a serra de meu pai e meu avô,
de todos os Andrades que passaram
e passarão, a serra que não passa.
Era coisa dos índios e a tomamos
para enfeitar e presidir a vida
neste vale soturno onde a riqueza
maior é sua vista e contemplá-la.
De longe nos revela o perfil grave.
A cada volta de caminho aponta
uma forma de ser, em ferro, eterna,
e sopra eternidade na fluência.
Esta manhã acordo e não a encontro.
Britada em bilhões de lascas
deslizando em correia transportadora
entupindo 150 vagões



no trem-monstro de 5 locomotivas
– o trem maior do mundo, tomem nota –
foge minha serra, vai deixando no meu corpo e na paisagem
mísero pó de ferro, e este não passa (Andrade, 2017, p. 61).

Nas entrelinhas poéticas, Drummond denunciou a exploração em larga escala do minério de ferro, matéria-prima de exportação, que pode ser conferida no livro *Companhia Vale do Rio Doce*, o qual aponta as exportações de minério de ferro entre os anos de 1942 e 1950, para os Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Holanda, Bélgica, França e para então Alemanha Ocidental (CVRD, 1992, p. 74).

O segundo caso de exploração predatória de recursos minerais no Brasil ocorreu poucos anos depois do rompimento da barragem em Mariana, outro trágico acontecimento que ganhou maiores proporções e foi marcado pelo rompimento da barragem do Córrego do Feijão, em Brumadinho, Minas Gerais, no ano de 2019, que, conforme dados atualizados em 25 de janeiro de 2024, há exatos cinco anos após a tragédia que deixou 272 mortos e três pessoas desaparecidas (Gouveia, 2024)²⁷ em consequência da exploração mineral tratada como sustentável.

Diante dessa perspectiva, com todos os esforços voltados para o esgotamento das reservas minerais, também predomina o poder sobre as comunidades autóctones. Além disso, todo esse contexto sofrido com as pressões advindas do processo de exploração também contribui para o apaga-

²⁷ GOUVEIA, Aline. Esplanada amanhece com 272 cruzeiros em memória às vítimas em Brumadinho. **Correio Braziliense**, Brasília, 25 jan. 2024. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2024/01/6792372-esplanada-amanhece-com-272-cruzeiros-em-memoria-as-vitimas-em-brumadinho.html>.

mento da memória dos povos, que inclui o saber tradicional e ancestral.

A exploração de terras em busca de riquezas minerais vem se intensificando cada vez mais. Ressaltamos as invasões nas terras Yanomami, cujas consequências são irreparáveis para essas populações e impactam não apenas no modo de vida e nas condições de dignidade humana, mas também deixam rastros de devastação, como assinala Eduardo Viveiros de Castro em “O recado da mata”, da obra *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*:

As invasões das terras dos Yanomani por garimpeiros – e suas consequências em termos de epidemias, estupros, assassinatos, envenenamento dos rios, esgotamento da caça, destruição das bases materiais e dos fundamentos morais da economia indígena – sucedem com monótona frequência, seguindo a oscilação das cotações do ouro e de outros minerais preciosos no mercado mundial (Castro, 2015, p. 22).

A mineração predatória tem apresentado formas de produção que leva a problemas ambientais e sociais, além de gerar conflitos culturais por onde passa e se estabelece. No entanto, os aspectos danosos das transformações decorrentes da apropriação de terras e da supressão de florestas para dar lugar à extração de minerais, muitas vezes em áreas de proteção ambiental e terras habitadas por povos originários, são combatidos de forma ineficaz. Como resultado desse processo de exploração em diferentes partes do mundo, também culmina no ecocídio.

Em um estudo conduzido pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) na região habitada pelos Yanomami, foi constatado que a exploração de ouro em garimpos ilegais tem afetado de forma significativa a saúde das populações do subgrupo Ni-



nam, composto por nove aldeias localizadas em Roraima. Os níveis elevados de contaminação por mercúrio foram identificados em amostras de cabelo dessas populações. A respeito dessa pesquisa, Dário Vitório Kopenawa²⁸ denuncia que:

O garimpo é o maior mal que temos hoje na Terra Yanomami. É necessário e urgente a desintrusão, a saída desses invasores. Se o garimpo permanece, permanece também a contaminação, devastação, doenças como malária e desnutrição e isso é o resultado dessa pesquisa, é a prova concreta! (Fiocruz, 2024).²⁹

Dário Kopenawa não apenas destaca a questão das doenças em relação à contaminação dos rios pelos garimpeiros, mas também sugere a devastação ambiental decorrente da derrubada de florestas para a instalação de garimpos ilegais e outras formas de exploração dos recursos naturais. Tais atividades exercem um impacto direto na saúde dos povos que dependem da floresta e de seus recursos para se manterem e estabelecerem o equilíbrio e a proteção da natureza por meio de seus saberes ancestrais.

As narrativas de “A princesa russa”, conto que integra a obra *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a), se dão a partir de uma confissão ao padre da vila de Manica, proferida por Duarte Fortin, encarregado geral dos criados da casa de Nádia e Lúri, que chegaram da Rússia para explorar as minas de ouro da região. Fortin confessou que vivenciou um sentimento de um impossível relacionamento amoroso com sua senhora. Nádia, a princesa russa, era uma mulher que sofria por se sentir abandonada em seu próprio lar. Certo dia, visi-

²⁸ Vice-presidente da Hutukara Associação Yanomami (HAY).

²⁹ YANOMAMIS de nove aldeias assediadas pelo garimpo estão contaminados por mercúrio. *Informe Ensp*, 03 abr. 2024. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/2024/04/yanomamis-de-nove-aldeias-assediadas-pelo-garimpo-estao-contaminados-por-mercuro>.

tou Fortin em sua cubata³⁰ e ficou compadecida com a forma precária de vida dos empregados.

Uma nota que antecede o conto desperta atenção para um momento histórico no qual Moçambique sofreu com a exploração das jazidas de ouro em Manica. A descoberta do ouro atraiu pessoas de várias nações e o capital estrangeiro, e fez surgir uma economia predatória. Essa exploração não se limitou apenas ao ouro, mas também envolveu a exploração da população local por meio do uso da mão de obra escrava e, sobretudo, a exaustão do ambiente natural, conforme trecho do relatório apresentado ao Governo de Lisboa, Agência Geral das Colônias, no ano de 1946:

Bastou correr fama que em Manica havia ouro e anunciar-se que para o transportar se construiria uma linha férrea, para logo aparecerem libras, às dezenas de milhar, abrindo lojas, estabelecendo carreiras de navegação a vapor, montando serviços de transportes terrestres, ensaiando indústrias, vendendo aguardente, tentando explorar por mil formas não tanto o ouro, como os próprios exploradores do futuro ouro [...] (Antônio Ennes, Moçambique, Relatório Apresentado ao Governo de Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1946, p. 27-30) (Couto, 2013a, p. 75).

Ressaltamos que esse tipo de exploração ocorre de diversas formas, que vão além da exploração dos recursos naturais, mas também se utiliza da mão de obra local e impactam no modo de vida da população e suas culturas, resultando em desigualdades, na negação dos direitos à terra e do outro.

A sensibilidade da princesa russa diante da conduta de exploração do ouro na província de Manica, região central de Moçambique, se destaca como um ponto importante de

³⁰ Pequeno quarto onde eram alojados os empregados domésticos (Couto, 2013a, p. 196).



reflexão quanto às pressões associadas à exploração mineral e que podem ser interpretadas à luz dos pressupostos da ecocrítica, no âmbito do racismo ambiental e do racismo epistêmico, visto que as interferências no ambiente natural influenciaram na cultura moçambicana.

Fortin, em sua confissão ao padre, menciona que Lúri comprou as minas na esperança de enriquecer, no entanto, em tom irônico revela que, segundo o conhecimento dos mais velhos, conforme apresentado no excerto em que é evidenciado o processo de exploração, a fragilidade das minas e a importância do saber ancestral:

[...] chegou também na vila de Manica uma senhora russa, Nádia era o nome dela. Diziam era uma princesa lá na terra de onde viera. Acompanhava seu marido Lúri, russo também. O casal chegou por causa do ouro, como os outros todos estrangeiros que vinham desenterrar riquezas deste nosso chão. Esse Lúri comprou as minas, na esperança de ficar rico. Mas conforme dizem os mais velhos: não corras atrás de galinha já com o sal na mão. Porque as minas, padre, eram do tamanho de uma poeira, basta um sopro e o quase fica nada (Couto, 2013a, p. 77-78).

É denunciada questão do esgotamento dos recursos naturais, visto que a exploração massiva do ouro, assim como de qualquer minério, pode causar impactos ambientais irreversíveis. Em qualquer parte do mundo, os efeitos da exploração do ouro de forma insustentável culminam com consequências negativas para o ambiente natural, não somente pela liberação de agentes poluentes, como é o caso do mercúrio que afeta os cursos d'água e consequentemente impactam todas as formas de vida que dependem da boa qualidade da água, como também impactam no modo de vida tradicional das populações locais. João Mosca apresenta os impactos da mineração do ouro em Moçambique, provocados pela ação predatória não sustentável:

Os impactos ambientais da mineração são alarmantes: (1) a fertilidade dos solos degrada-se devido à sua remoção e alteração da estrutura física, da composição morfológica e química, e não são realizadas acções de recuperação; (2) a paisagem altera-se com grandes covas e colinas de terra removida; (3) O mercúrio, utilizado na extracção do ouro, penetra nos solos e nas águas superficiais e subterrâneas, afectando a produção agrícola, a pesca e contaminando a cadeia alimentar com consequências incalculáveis, a longo prazo, sobre a saúde pública e dos cidadãos. Estes aspectos são conhecidos e não existem medidas eficazes e abrangentes que tenham reduzido esses impactos. Existem sinais evidentes de delapidação do património natural e de recursos que as futuras gerações nos emprestaram. Assim como vem acontecendo na exploração de outros recursos naturais, como as florestas, a fauna e a pesca. Está-se perante actividades predadoras e por isso não sustentáveis (Mosca, 2010, p. 43).

A exploração insustentável do ouro, descrita por Mosca, aponta para graves questões ambientais que afetam comunidades dependentes das águas superficiais e subterrâneas para consumo próprio e utilização nas produções agrícolas, necessárias para a manutenção das famílias que não conseguem lidar com tais impactos ambientais. Uma vez que a contaminação por mercúrio afeta as águas, pode acarretar a poluição dos rios e de toda a fauna aquática, incluindo os peixes utilizados na alimentação, além de culminar com a morte dos rios. Essa forma de pressão sobre o ambiente natural e as populações que dele dependem ocorre de forma desigual, afetando principalmente comunidades mais vulneráveis. É nesse contexto que o racismo ambiental se manifesta, sem a possibilidade de uma política ambientalmente acessível que possa mitigar ou eliminar tais impactos decorrentes dessa prática nociva e predatória.

Um dos modos de exploração do ouro em Moçambique é praticado de forma artesanal. Conforme Stefaan Dondey-

ne (2007) esclarece, durante o período colonial português, as atividades de exploração das minas de ouro eram geridas pela indústria, a qual proporcionava emprego para a população. No entanto, durante a guerra, a produção industrial do ouro foi interrompida. Com a restauração da paz e o retorno da população aos seus locais de origem, surgiu a exploração do ouro de forma artesanal e desordenada, que certamente polui os rios e afeta todas as formas de vida do ecossistema local e regional. Por suas características, essa forma artesanal de mineração do ouro constitui um sério problema ambiental devido às formas tradicionais de extração do minério com a utilização do mercúrio, principal veículo de contaminação do solo e das águas:

Durante a época colonial, as actividades mineiras eram de natureza industrial, proporcionando emprego à população local. Durante a guerra, grande parte da população refugiou-se em zonas seguras e a produção mineira formal foi interrompida. Com a instauração da paz, a população regressou e surgiu uma exploração mineira artesanal e desordenada (Dondeyne, 2007, p. 1).

Em relação à exploração mineral, autoridades e, principalmente, as multinacionais associam seus discursos ao desenvolvimento econômico e a uma política que promove a sustentabilidade ambiental e pautas socioambientais em favor das comunidades ao redor dos empreendimentos. No entanto, percebe-se, em qualquer parte do planeta, formas predatórias de exploração irracional dos recursos naturais que resultam em impactos ambientais que afetam comunidades que dependem de suas terras e da floresta para sobreviver.

Fortin relaciona a mina de ouro a uma terra com vocação para a agricultura. Nesse contexto, a mineração do ouro, assim como de outros minerais, não deve ser compreendida como uma mera colheita, mas sim como um processo com-

plexo com significativos impactos negativos para as comunidades locais e a natureza. Assim relatou a personagem:

Está certo, me prossigo. Nessa casa os dias eram sempre iguais, tristes e calados. Manhã cedinho, o patrão despegava para a mina, machamba do ouro, era assim que chamava. Só voltava à noite, noitíssima. Os russos não tinham visitas. Os outros, ingleses, portugueses, não paravam lá (Couto, 2013a, p. 79).³¹

A exploração dos recursos minerais envolve questões ambientais e sociais importantes que impactam diretamente o modo de vida da população dos locais onde são instaladas as mineradoras com finalidades econômicas. Nesse ambiente de exploração das jazidas e do humano, impulsionado pela ganância dos estrangeiros em busca do ouro, percebe-se a tristeza da princesa russa ao presenciar toda a miséria dos residentes:

A princesa Nádia se encheu de tristeza assistindo àquelas vivências. Ficou tão expressionada que começou a trocar as falas, a saltitar do português para o dialeto dela. Ela só agora entendia o motivo do patrão não lhe deixar sair, nunca autorizar. É só para eu não ver toda esta miséria, dizia ela. Reparei que chorava. Coitada da senhora, senti pena. Uma mulher branca, tão longe dos da raça dela, ali, no pleno mato (Couto, 2013a, p. 81).

Este fragmento desperta reflexões sobre as desigualdades entre os exploradores estrangeiros e a população tradicional local, assim como sobre as diferenças raciais e as relações de alteridade vivenciadas pelos moradores em relação à princesa russa. Sinaliza a necessidade de refletirmos sobre o racismo e a injustiça social que afetam esses povos e que, de alguma forma, são replicados na atualidade, tanto na forma de racismo ambiental quanto nas diversas nuances em que estão inseridos o racismo epistêmico. Por uma questão de

³¹ Em Moçambique, machamba significa terreno de cultivo agrícola.



racismo ambiental, evidenciada no domínio sobre o direito da população de Manica ao seu ao ambiente natural e da exploração do ouro, as narrativas de “A princesa russa” apresentam a exploração humana de forma impiedosa:

Pancada ou morte eles não executam, encomendam os outros. Somos nós a mão das suas vontades sujas, nós que temos destino de servir. Eu sempre bati por mando de outros, espalhei porradarias. Só bati gente da minha cor. Agora, olho em volta, não tenho ninguém que eu posso chamar de irmão (Couto, 2013a, p. 83).

Essa passagem, carregada de sentimentos, revela a percepção de Fortin sobre sua atitude diante da violência praticada contra sua própria comunidade. A figura do narrador representa a personificação do racismo como forma de opressão direcionada às pessoas de sua cor. Diante dessa dinâmica de exploração do ouro em Manica, a relação de poder instigada pela violência dialoga com o racismo ambiental, pois as pressões exercidas sobre a natureza refletem uma atmosfera de injustiça e exclusão social que recai sobre a população vulnerável nas mãos dos exploradores estrangeiros. A cumplicidade retratada por Fortin replica a relação de poder trazida pelos colonizadores em Manica, e nos faz refletir sobre o conceito de “comprador”, em uma relação com o termo burguesia nacional apresentado em *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*, de Thomas Bonnici:

A burguesia nacional é a elite social, geralmente de número reduzido, que começa a existir a partir do colonialismo. A burguesia nacional é educada no sistema educacional do colonizador e adota a maioria dos pressupostos filosóficos e costumes do colonizador, especialmente no que se refere àquilo que é moderno e atualizado. O termo é frequentemente associado ao comprador, capitalista ou intelectual, a serviço do poder colonial ou neocolonial. O personagem shakespeariano Ariel é frequentemente as-

sociado ao intelectual colonizado que fica maravilhado diante do poder do colonizador, tornando-se obediente a seus ditames (Bonnici, 2005, p. 18).

A dinâmica de poder em uma escala hierarquizada de submissão ocorre sob opressão quando Fortin age como se fosse o próprio colonizador impondo sua vontade. Essa influência do comprador, associada à burguesia nacional, conforme Bonnici, evidencia que os compradores são educados de acordo com os padrões sociais do colonizador e agem em benefício do sistema colonialista.

É necessário despertarmos para um senso crítico e reflexivo em relação às questões ambientais presentes na literatura e em qualquer forma de arte. Em especial, destacamos o racismo ambiental à luz da ecocrítica, evidenciado na leitura do conto “A princesa russa”, que incorpora diferentes sentimentos de pesar manifestados em circunstâncias da exploração do ouro, das pressões sobre o ambiente natural e, principalmente, sobre a população local e tradicional.



Por uma ecologia decolonial

A ecologia decolonial articula a confrontação das questões ecológicas contemporâneas com a emancipação da fratura colonial, com a saída do porão do navio negreiro. A urgência de uma luta contra o aquecimento global e a poluição da Terra insere-se na urgência das lutas políticas, epistêmicas, científicas, jurídicas e filosóficas, visando desfazer as estruturas coloniais do viver-junto e das maneiras de habitar a Terra que mantêm as dominações de pessoas racializadas, particularmente das mulheres, no porão da modernidade.³²

Em um contexto de uma ecologia decolonial, termo apresentado por Malcom Ferdinand, as obras de Mia Couto se destacam por retratar Moçambique e estabelecer relações sociais e culturais que dialogam com as personagens e as realidades do local, em uma nação marcada por cenários exauridos e castigados por conflitos advindos do período colonial português e pós-colonial, e que ainda persistem na atualidade.

Assim é retratado o lugar e as nuances de suas paisagens com marcas de destruição. Isso pode ser evidenciado em *Terra sonâmbula* (Couto, 2007):

Um velho e um miúdo vão seguindo pela estrada. Andam bambolentos como se caminhar fosse seu único serviço desde que nasceram. Vão para lá de nenhuma parte, dando o vindo por não ido, à espera do adiante. Fogem da guerra, dessa guerra que contaminara toda a sua terra.

³² *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (Ferdinand, 2022, p. 34).

Vão na ilusão de, mais além, haver um refúgio tranquilo. Avançam descalços, suas vestes têm a mesma cor do caminho. O velho se chama Tuahir. É magro, parece ter perdido toda a subsistência. O jovem se chama Muidinga. Caminha à frente desde que saíra do campo de refúgios (Couto, 2007, p. 9-10).

O romance apresenta a trajetória do menino Muidinga acompanhado por Tuahir, um velho predestinado a encontrar um destino certo para o garoto. Imersos em uma jornada de luta pela sobrevivência, em meio à morte e à destruição, Muidinga e Tuahir encontram, próximo a um ônibus incendiado com corpos carbonizados, uma mala com cadernos que contam as histórias de Kindzu.

No contexto da obra, Moçambique atravessava um momento de grandes conflitos internos e pelas transformações para se tornar uma nação livre das amarras do colonialismo português, enquanto as narrativas expressam um sentido de pertencimento ao lugar.

Considerando o contexto do colonialismo português, notadamente a partir de 1492, intensificado com as grandes navegações em busca de novas terras, a hegemonia sobre os continentes e o movimento decolonial, ressaltamos o conceito de giro decolonial, conforme apresentado por Maldonado-Torres:

O giro decolonial é uma resposta simultânea à crise da Europa e à condição dos sujeitos racializados e colonizados na modernidade. Ela postula a primazia da ética como antídoto para os problemas das concepções ocidentais de liberdade, autonomia e igualdade, bem como a necessidade da política para forjar um mundo onde as relações éticas se tornem a norma em vez da exceção. O giro decolonial destaca a relevância epistêmica da busca pela humanidade dos escravizados e colonizados. Ela busca abrir as fontes para o pensamento e romper o apartheid dos domínios teóricos por meio de formas



renovadas de crítica e crioulização epistêmica (Maldonado-Torres, 2008, p. 7, tradução nossa).³³

Essa abordagem teórica acerca do giro decolonial destaca a ética como alternativa para encontrar soluções e resolver os problemas decorrentes das concepções ocidentais de liberdade, autonomia e igualdade. Nessa linha, Maldonado-Torres enfatiza a necessidade de políticas para criar um mundo onde as relações éticas sejam a norma, em vez da exceção. A respeito do giro decolonial, o Quadro 1 destaca os quatro momentos apresentados por Maldonado-Torres.

Quadro 1 – Momentos do giro decolonial conforme Maldonado-Torres

Giro decolonial	Caracterização
Primeiro Momento	Engajamento com os dilemas dos povos emancipados da Diáspora Africana no final do século XIX e início do século XX.
Segundo momento	Desencantamento com a Europa, ocorrido ao longo das duas guerras mundiais, o surgimento do Hitlerismo e o Holocausto Judaico, e os movimentos de descolonização pós-Segunda Guerra Mundial. Filosofias críticas surgiram dentro e fora da Europa dentro desses contextos.
Terceiro momento	Surgimento quase simultâneo da ciência social latino-americana, teologia latino-americana da libertação e filosofia latino-americana da libertação, juntamente com teorias radicais sobre racialização, gênero e subalternidade no final dos anos de 1960 e início dos anos de 1970.
Quarto momento (atual)	Ideia de transmodernidade e um novo estágio no giro decolonial.

Fonte: Elaborado com base em Maldonado-Torres (2008, p. 206-227).

³³ Texto original: *The decolonial turn is a simultaneous response to the crisis of Europe and the condition of racialized and colonized subjects in modernity. It posits the primacy of ethics as an antidote to problems with Western conceptions of freedom, autonomy, and equality, as well as the necessity of politics to forge a world where ethical relations become the norm rather than the exception. The de-colonial turn highlights the epistemic relevance of the enslaved and colonized search for humanity. It seeks to open up the sources for thinking and to break up the apartheid of theoretical do Mains through renewed forms of critique and epistemic creolization* (Maldonado-Torres, 2008, p. 7).

Em relação ao quarto momento do giro decolonial, conforme Maldonado-Torres (2008, p. 12, tradução nossa), “transmodernidade refere-se à atividade de pensar sobre o Ser e seus limites sem preconceitos eurocêtricos, teológicos ou secularistas”.³⁴

Ainda sobre o quarto momento do giro decolonial, relacionamos a “Declaração de Mama Quta Titikaka: mobilização global em defesa da Mãe Terra e dos povos!”.³⁵ O movimento contou com a participação dos povos indígenas originários da Abya Yala, povos irmãos de África, dos Estados Unidos, do Canadá, do Círculo Polar e de outras partes do mundo, constituindo 6500 delegados das organizações representativas dos povos indígenas originários de 22 países. Dentre outras reivindicações, resolveram:

Oferecer uma alternativa de vida frente à civilização da morte, recolhendo nossas raízes para nos projetar ao futuro, com nossos princípios e práticas de equilíbrio entre os homens, mulheres, Mãe Terra, espiritualidades, culturas e povos, que denominamos Bem Viver / Viver Bem. [...] *Reconstruir* nossos territórios ancestrais como fonte de nossa identidade, nossa espiritualidade, nossa história e nosso futuro. Os povos e nossos territórios somos um só. Rejeitar todas as formas de loteamento, privatização, concessão, depredação e contaminação por parte das indústrias extrativistas. [...] *Fortalecer* nossos próprios sistemas de educação intercultural bilingue e de saúde indígena, para avançar na decolonialidade do saber e, em especial, deter a biopirataria, defendendo nosso regime especial de patrimônio intelectual especial dos povos indígenas de caráter coletivo e transgeracional (Arbex, 2024, p. 166-167, 169).

³⁴ Texto original: *Transmodernity refers to the activity of thinking about Being and its limits without Eurocentric, theological, or secularistic prejudices* (Maldonado-Torres, 2008, p. 12).

³⁵ Documento escrito na Paqarina Maior do Lago Mama Quta Tikaka, Peru, em 31 de maio de 2009, originalmente publicado em espanhol, integra a coletânea *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014, organizado por Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz (Arbex, 2024, p. 164).



Essa mobilização global reforça a necessidade de (re) pensarmos a respeito de questões importantes no âmbito da justiça ambiental, no tocante aos direitos dos povos originários e tradicionais a seus territórios ancestrais em equilíbrio com a vida. Além disso, fazer valer o direito à manutenção de suas culturas por meio da educação intercultural, a fim de avançar no processo decolonial do saber. Em consonância com a Declaração de Mama Quta Titikaka, destacamos o décimo Princípio de Democracia na Terra apresentado por Vandana Shiva:

A Democracia da Terra globaliza a paz, o cuidado e a compaixão: a Democracia da Terra conecta as pessoas em círculos de cuidado, cooperação e compaixão, em vez de dividi-las através da competição e do conflito, do medo e do ódio. Diante de um mundo de ganância, desigualdade e consumo excessivo, a Democracia da Terra globaliza a compaixão, a justiça e a sustentabilidade (Shiva, 2006, p. 11, tradução nossa).³⁶

Ainda a respeito do giro decolonial, fundamentado na necessidade de descolonizar tanto o pensamento quanto as práticas sociais, políticas e ambientais que persistem como problemas a serem solucionados por meio da ética, Shiva nos convida a refletir sobre uma Democracia na Terra que globaliza a compaixão, a justiça e a sustentabilidade.

Ao considerarmos esse princípio, resgatamos um trecho do conto “O vestido vermelho”,³⁷ que compõe a obra *O caçador de elefantes invisíveis* (Couto, 2021), versão portuguesa. O livro foi lançado no Brasil com o título *As pequenas doenças da*

³⁶ Texto original: *Earth democracy globalizes peace, care, and compassion: Earth Democracy connects people in circles of care, cooperation, and compassion instead of dividing them through competition and conflict, fear and hatred. In the face of a world of greed, inequality, and overconsumption, Earth Democracy globalizes compassion, justice, and Sustainability* (Shiva, 2006, p. 11).

³⁷ Publicado na revista Visão nº 1407, de 20 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://visao.sapo.pt/opiniaao/a/mapeador-de-ilhas/2020-02-28-o-vestido-vermelho>.

eternidade (Couto, 2023). As narrativas de “O vestido vermelho” apresentam uma mulher que deixa a sua aldeia e segue estrada afora em busca do filho. No ambiente ficcional, a personagem que sai de casa sozinha é comparada a uma mulher despida e sujeita a todo tipo de sorte, que inclui o castigo físico. Consigo, ela carrega uma mala com um vestido vermelho que representa um troféu de guerra e uma bandeira para o seu povo:

Há muito que me ocupo a traduzir nuvens e chuvas que habitam a alma da nossa avó. Estas suas palavras eram uma advertência: dentro da guerra em que vivíamos havia uma outra guerra. Foi por isso que esta madrugada decidi meter pé à estrada, afastar-me da amaldiçoada casa. Sou viúva e o único filho que me sobreviveu há muito que foi para a cidade. Finalmente, eu ia ter com ele, sem saber onde o procurar. Mas havia, ao menos, uma procura. Nessa busca, eu voltava a ser mãe. E ganhava a raiz que faltava à casa e que me faltava na vida.

Na minha aldeia há um ditado: uma mulher que enfrenta sozinha a estrada é uma mulher que está despida. Os homens estão autorizados a fazer com ela o que quisessem. Essa mulher, dizem, está a pedir para ser castigada (Couto, 2023, p. 26).

No sentido de uma ecologia decolonial, o contexto cultural revela a importância do conhecimento dos povos tradicionais de Moçambique, que também podem representar qualquer comunidade tradicional ao redor do mundo. Nesse contexto, a palavra *mvura*³⁸ apresentada no excerto “Em Muanza o chão é muito extenso. Por baixo desse chão há uma nuvem. Essa nuvem engravida todos os anos e, em cada estação, gera um filho que, na nossa língua, se chama *mvura*. Os portugueses chamam-lhe chuva” (Couto, 2023, p. 25) significa chuva em uma das línguas faladas em Moçambique, enquan-

³⁸ *Mvura* na língua xona, ou shona, quer dizer chuva.



to as nuvens grávidas remetem ao ciclo da água, evidenciado por meio dos saberes dos povos tradicionais, ressaltando a importância do legado cultural em conexão com a natureza.

Em *¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?* (2012), Boaventura de Sousa Santos destaca a interculturalidade descolonial baseada no reconhecimento das assimetrias de poder entre culturas reproduzidas ao longo da trajetória de opressão. Santos enfatiza uma interculturalidade descolonial que garanta autenticidade e enriquecimento mútuo:

A interculturalidade descolonial, em terceiro lugar, baseia-se no conhecimento das assimetrias de poder entre as culturas, reproduzidas durante uma longa história de opressão, mas não defende a incomunicabilidade, a indiferença e muito menos a incomensurabilidade entre elas. Considera, pelo contrário, que é possível o diálogo intercultural, desde que sejam respeitadas determinadas condições que garantam a autenticidade do diálogo e o enriquecimento mútuo. Este diálogo não é possível se não forem modificadas as condições dominantes de tolerância da cultura autodesignada superior em relação às outras culturas presentes. A tolerância conduz à guetização das outras culturas (Santos, 2012, p. 152, tradução nossa).³⁹

Para que a interculturalidade descolonial aconteça, é necessário estabelecer condições de reciprocidade e reconhecimento dos saberes de culturas locais que sofreram e ainda vivenciam sistemas sociais opressores, os quais podem levar ao apagamento dessas culturas. O período colonial português em Moçambique deixou marcas indeléveis e, mesmo diante

³⁹ Texto original: *La interculturalidad descolonial, en tercer lugar, se basa en el reconocimiento de las asimetrías de poder entre las culturas, reproducidas durante una larga historia de opresión, pero no defiende la incomunicación, la indiferencia y mucho menos la incommensurabilidad entre ellas. Considera, por el contrario, que es posible el diálogo intercultural siempre que sean respetadas determinadas condiciones que garanticen la autenticidad del diálogo y el enriquecimiento mutuo. Este diálogo no es posible si no se modifican las condiciones dominantes de tolerancia de la cultura autodesignada superior en relación con las otras culturas presentes. La tolerancia conduce a la guetización de las otras culturas* (Santos, 2012, p. 152).

de interferências de outras culturas, a tradição se mantém viva e pode ser expressa por meio da oralidade, da literatura ou das artes. Há, intrinsecamente, uma relação com a cultura, a natureza e um processo que remete a uma ecologia decolonial. Nesse cenário, Mia Couto dedica grande parte de suas obras literárias ao resgate da tradição em meio a cenários que se entrelaçam com o período colonial e pós-colonial de Moçambique. Assim, em “O vestido vermelho”, questões culturais patriarcais sobressaem-se em relação à posição de opressão vivenciada pelas mulheres em um momento de forte pressão social.

A respeito do habitar colonial, referindo-se ao processo de colonização das ilhas caribenhas, Malcolm Ferdinand destaca que contém três princípios estruturais claramente evidenciados nos atos da Companhia de São Cristóvão, a partir de 1492:

Em primeiro lugar, o habitar colonial é *geográfico* de duas maneiras, no mínimo. Por um lado, é geográfico por estar localizado no centro da geografia da Terra, “na entrada do Peru, do décimo primeiro ao décimo oitavo grau da linha equinocial”. [...] Por outro, o habitar colonial é *geograficamente subordinado* a outro lugar, a outro espaço. O segundo princípio do habitar colonial fundamenta-se *na exploração das terras e da natureza dessas ilhas* [...] Longe de visar apenas à “manutenção da vida dos homens”, o habitar colonial visa a exploração com fins comerciais da terra. [...] O terceiro princípio do habitar colonial é o *altericídio*, ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um “eu” por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças (Ferdinand, 2022, p. 49-50).

Em uma conexão com o “Vestido vermelho”, o habitar colonial apresentado por Ferdinand pode ser percebido nas relações de direitos de pertencimento ao lugar, interferência e

sobreposição na cultura tradicional e por meio do altericídio. Nesse contexto, o habitar colonial em Moçambique foi marcado por conflitos e pela exploração da natureza, com impactos no modo de vida das comunidades locais. A questão do altericídio manifesta-se na negação do outro, em meio a um clima de violência e opressão. Percebe-se que o habitar colonial em Moçambique moldou as relações humanas e com a natureza, impondo desigualdades sociais e contribuindo para o apagamento da cultura.

Ferdinand (2022) destaca como traços o estabelecimento de concessão de terras para o cultivo por indivíduos homens, a fim de promover e movimentar as exportações para a França; a *plantation*, como forma de exploração das terras e da natureza das ilhas caribenhas; e a exploração massiva dos seres humanos dentro de uma escala hierárquica:

O primeiro traço do hábitat colonial. O hábitat colonial foi a instituição da propriedade privada da terra [...] O segundo traço principal do hábitat colonial foi o estabelecimento da *plantation* como forma primordial de ocupação: um conjunto que compreendia o campo cultivado, as oficinas e o engenho, a casa-grande e as senzalas. A *plantation* foi a principal forma de ocupação das terras, quer se tratasse de algodão, de índigo, de tabaco ou de cana-de-açúcar [...] O terceiro traço fundamental desse habitar colonial foi a *exploração massiva de seres humanos* por meio de um modo de organização hierárquica da produção, que colocava em cena um senhor e criados. Independente das origens ou da cor da pele, essa exploração de seres humanos foi *uma condição* do habitar colonial (Ferdinand, 2022, p. 53-54).

O processo de escravidão engendrado na apropriação das terras e no apagamento do outro, que se deu a partir das navegações europeias em busca de novas terras nas Américas, também proporcionou o tráfico de seres humanos, mais acentuadamente dos países do continente africano, principal-

mente para o trabalho forçado e escravo em terras detentoras de florestas nativas que deram lugar a cultivos agrícolas. Nesse ecossistema perverso, estabelecido entre humanos dotados do poder colonizador de terras e do homem sobre o homem, com a utilização da mão de obra escrava, surgiram as *plantations*, que dentre outras relações de poder revelaram o altericídio que recaiu sobre a população autóctone de homens e mulheres escravizados que passaram a habitar um lugar diferente de suas culturas e origens.

Evando Nascimento faz uma menção ao conceito do habitar por meio das relações humanas no sentido de existir e se relacionar com o lugar, pois se trata de um processo de se afeiçoar e moldar-se em conjunto com o ambiente, ao invés de agir contra ele:

Habitar não é simplesmente estar por acaso neste ou naquele lugar, mas existir de fato *apenas estar* em determinado lugar, afeiçoar-se, moldar-se com e pelo entorno, e não a despeito dele ou contra ele. *Viver é, portanto, uma questão de afeto*. Esse é o sentido profundamente ético da existência humana e outra: a coabitação, o com-viver, para viver mais e melhor, não se excluindo a necessidade de predação como forma de sobrevivência. Como indica o radical *hav-*, habitar tem a mesma raiz do verbo haver: mas é um possuir que não se apossa de nada, ao contrário, se nos apossa, nos habitando. O entono, o mundo em volta (*Umwelt*) e nos habita dentro e fora de nós (Nascimento, 2021, p. 165).

O habitar apresentado por Nascimento não acontece pelo simples fato de estamos em algum lugar, mas sim pela existência do lugar o qual pertencemos e estabelecemos conexões indissociáveis. Esse habitar não está relacionado com a forma de apropriação, mas sim de uma relação de reciprocidade e da importância de coabitarmos e do *com-viver* com a natureza de forma harmônica. A todo o processo em

torno das relações de conquistas de territórios em proveito de riquezas e da expansão de fronteiras que culminam com a destruição do ambiente natural e contribuem para o apagamento de heranças culturais dos povos ligados à terra, no ensaio “Uma dupla fratura colonial e ambiental: o Caribe no centro da tempestade moderna”, Malcolm Ferdinand destaca as consequências do processo colonizador por meio da destruição ambiental e como os povos são afetados pela fratura colonial e ambiental:

As destruições ambientais não atingem todo mundo da mesma maneira, tampouco apagam as destruições sociais e políticas já em curso. Uma dupla fratura persiste entre os que temem a tempestade ecológica no horizonte e aqueles a quem o convés da justiça foi negado muito antes das primeiras rajadas de vento (Ferdinand, 2022, p. 22).

Ferdinand põe em evidência que os impactos ambientais negativos revelados pelas destruições dos ambientes naturais não afetam de forma igual a sociedade, pois comunidades mais vulneráveis sofrem com os efeitos da devastação e consequências das formas predatórias de exploração da natureza que se concretizam de várias formas, dentre as quais os eventos climáticos extremos. Relacionamos esse contraste social à justiça ambiental, mais notadamente ao racismo ambiental, devido à falta de políticas públicas e de instrumentos legais mais eficientes em favor dessas comunidades que sofrem com os efeitos da exploração da natureza em proveito do desenvolvimento.

Relativo à apropriação da natureza, no sentido colonial de exploração do ambiente natural do continente Africano, Nnimmo Bassey (2023) destaca que o colonialismo verde perpassa por uma fusão e extensão do colonialismo político, econômico e sociocultural. Nesse contexto, evidencia uma

mentalidade de que África é vista como uma vasta paisagem com recursos ilimitados a serem explorados:

A visão da África como uma vasta paisagem com recursos ilimitados a serem explorados ficou rigidamente enraizada na mentalidade colonial e impulsionou conceitos de conservação que ignoravam a verdadeira causa da degradação desencadeada pela exploração e consumo sem sentido (Bassey, 2023, p. 201, tradução nossa).⁴⁰

Esse pensamento de um colonialismo verde aflora uma visão reducionista que ignora as consequências danosas de exploração sem limites em proveito de um pseudodesenvolvimento que produz impactos ambientais severos, e sem considerar o equilíbrio natural dos ecossistemas e os saberes das comunidades tradicionais locais. Nesse aspecto, Mia Couto aborda em suas obras não apenas a relação do homem com a natureza, mas também a influência do período colonial português e das guerras anticoloniais e pós-coloniais que afetaram as comunidades e os ambientes naturais.

Ao nos referimos a uma ecologia decolonial, destacamos a necessidade de (re) pensarmos a respeito desse colonialismo verde de exploração e reconhecer a importância dos saberes tradicionais das comunidades locais para a conservação e proteção da Terra. A visão holística das relações entre o humano e a natureza, revelada por meio da poética ecológica, constitui uma das principais características percebidas nas obras de Mia Couto, assim como o contexto de uma ecologia decolonial que reforça a importância da conservação e respeito aos sistemas naturais e às comunidades humanas.

⁴⁰ Texto original: *La visión de África como un vasto paisaje con recursos ilimitados por explotar quedó rigidamente arraigada en la mentalidad colonial e impulsó conceptos de conservación que ignoraban la verdadera causa de la degradación que se desataba de su explotación y consumo sin sentido* (Bassey, 2023, p. 201).



Diante de uma atmosfera literária, além da poética ecológica que se manifesta nas obras de Mia Couto, é possível compreender as relações do ser humano com a natureza representadas em diversos contextos, com reflexos do período colonial português e das guerras que afetaram diversas culturas dos povos tradicionais e promoveram a destruição de ambientes naturais, tudo às custas do poder e do progresso, hoje “sustentável”, pondo em jogo o equilíbrio das relações ecológicas que mantêm as condições favoráveis à vida e que também incluem os saberes dos povos tradicionais conectados com a natureza como legados de proteção e de conservação da Terra.



Desafios climáticos e o racismo epistêmico

O antropoceno está acumulando tanto lixo, tanto estrago, que deixou o mundo adoecido.

[...]

Para além de cada um de nós nasce –, um sítio, uma aldeia, uma comunidade, uma cidade –, estamos todos instalados num organismo maior que é a Terra.

Ailton Krenak – *Futuro ancestral*

“Chuva: a abensonhada” e os saberes ancestrais

Agora, a chuva cai, cantarosa, abençoada. O chão, esse indigente indígena, vai ganhando variedades de belezas. Estou espreitando a rua como se estivesse à janela do meu inteiro país. Enquanto, lá fora, se repletam os charcos a velha Tristereza vai arrumando o quarto. Para Tia Tristereza a chuva não é assunto de clima mas recado dos espíritos.¹

O conto “Chuva: a abensonhada”, da obra *Estórias abensonhadas* (Couto, 2012), é composto por narrativas que evidenciam a poética ecológica de Mia Couto e perpassam por intrínsecas relações entre os saberes da tradição moçambicana, a natureza e a resistência de personagens diante de um evento climático extremo.

A poética ecológica pode ser percebida sob a perspectiva dos saberes tradicionais, como bapresentado na citação que inicia esta seção, em que o solo é concebido como um “indigente indígena” afetado pelos efeitos de longos períodos de estiagem e pela abundância das chuvas que caem em Moçambique, fazendo florescer, mesmo diante do caos das enchentes dos rios.

Timothy Morton, em *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*, destaca que “a poética ambiental trata de tornar o imperceptível perceptível, mantendo a forma de sua imperceptibilidade – tornar o invisível visível, o inaudível

¹ *Estórias abensonhadas* (Couto, 2012, p. 43).

audível” (Morton, 2007, p. 96, tradução nossa).² Ao se referir a uma das faixas musicais do álbum *Deep voices*,³ Morton elucida que, embora não possamos compreender, podemos ouvir o som de uma baleia azul em rotação acelerada e configurada para a audição humana. Isso reflete como a poética ecológica pode ser percebida em qualquer forma de arte.

No ambiente ficcional, a percepção de Tia Tristereza em relação à chuva vai além da mera questão meteorológica e é concebida como um “recado dos espíritos” carregado de simbolismos. As notas poéticas que iniciam o conto revelam a sensibilidade do narrador diante da chuva incessante que caía em Moçambique há três dias. Ao passo que busca por respostas, as conexões com a chuva despertam um sentimento de purificação e de restauração da natureza:

Estou sentado junto da janela olhando a chuva que cai há três dias. Que saudade me fazia o molhado tintintinar do chuvisco. A terra perfumegante semelha a mulher em véspera de carícia. Há quantos anos não chovia assim? De tanto durar, a seca foi emudecendo a nossa miséria. O céu olhava o sucessivo falecimento da terra, e em espelho, se via morrer. A gente se indaguava: será que ainda podemos recomeçar, será que a alegria ainda tem cabimento? (Couto, 2012, p. 43).

Memórias remetem a um passado que se contrasta com a aridez da terra. As percepções da personagem não revelam apenas eventos climáticos extremos, mas representam culturalmente um signo de vida e esperança. Considerando a questão ambiental das enchentes, essa perspectiva se conecta aos pressupostos da ecocrítica, em particular aos pos-

² Relançamento em CD como *Songs of the Humpback Whale (Living Music, 1998; vinil, 1970)*, *Deep Voices: Gravações de Baleias Jubarte, Azul e Franca (Living Music, 1995)* (Morton, 2007).

³ Texto original: *Ambient poetics is about making the imperceptible perceptible, while retaining the form of its imperceptibility – to make the invisible visible, the inaudible audible* (Morton, 2007, p. 96).



tulados de Paul Crutzen sobre o Antropoceno, evidenciados nas implicações dos impactos ambientais provocados pelas atividades humanas no planeta. Crutzen (2002) enfatiza a exploração da Terra e exemplifica com a supressão de florestas tropicais, a construção de barragens, a queima de combustíveis fósseis e com a agricultura:

Cerca de 30-50% da superfície terrestre do planeta é explorada pelos humanos. As florestas tropicais estão desaparecendo rapidamente, liberando dióxido de carbono e aumentando fortemente a extinção de espécies. A construção de barragens e o desvio de rios tornaram-se comuns. [...] A queima de combustíveis fósseis e a agricultura causaram aumentos substanciais nas concentrações de gases de “efeito estufa” – dióxido de carbono em 30% e metano em mais de 100% – alcançando seus níveis mais altos nos últimos 400 milênios, com mais aumentos por vir (Crutzen, 2002, p. 23, tradução nossa).⁴

Esses e outros fatores que agem simultaneamente marcam os impactos negativos da pressão humana sobre a Terra e contribuem significativamente, não apenas para o aquecimento global, mas também evidenciam o quanto as comunidades que vivem em lugares sujeitos aos efeitos das mudanças climáticas extremas podem sofrer com as consequências.

Sob o prisma norteado pelo legado cultural, resgatamos uma leitura da fábula *A água e a águia* (Couto, 2018), em que é apresentada uma relação íntima com os saberes dos povos tradicionais. Nessa narrativa, uma águia mais velha incorpora a figura de uma anciã dotada de sabedoria e conhecimento ancestral que são transmitidos aos descendentes da comunidade. No ambiente literário, fluem questões que perpassam

⁴ Texto original: *About 30–50% of the planet’s land surface is exploited by humans. Tropical rainforests disappear at a fast pace, releasing carbon dioxide and strongly increasing species extinction. Dam building and river diversion have become commonplace. [...] Fossil-fuel burning and agriculture have caused substantial increases in the concentrations of ‘greenhouse’ gases – carbon dioxide by 30% and methane by more than 100% – reaching their highest levels over the past 400 millennia, with more to follow* (Crutzen, 2002, p. 23).

por relações ambientais, muitas vezes engendradas num processo conduzido por interferências antrópicas.

A leitura da fábula evidencia reflexões que remetem à genealogia dos povos originários e tradicionais, por suas experiências ao lidarem com os fenômenos da natureza:

No fundo do vale corria um rio, o único que molhava as margens do mundo. As águias roçavam o seu leito e as águas ficavam leves, tão leves que, por vezes, se erguiam do chão. Era então o rio que disputava o reino dos pássaros (Couto, 2018, p. 6).

Em uma associação com o conto “Chuva: a abensonhada”, a compreensão do fenômeno da natureza se conecta com os saberes ancestrais e revelam o ciclo da água na natureza. Notadamente, o saber tradicional presente nas narrativas está em consonância com o fenômeno natural dos rios voadores da Amazônia que conduzem umidade necessária para diversas regiões do Brasil e regulam o clima.

Devido à importância da herança dos povos originários e tradicionais, Ailton Krenak alerta que “os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina” (Krenak, 2019, p. 21).

Comunidades localizadas em diversas partes do mundo estão fadadas ao processo de exploração de suas terras em nome do “crescimento econômico” e do “desenvolvimento sustentável”.⁵ No nono princípio da Democracia na Terra,

⁵ Conforme a Comissão Mundial Independente sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como a Comissão de Brundtland, no ano de 1987, em seu relatório intitulado *Nosso futuro comum* (*Our common future*) definiu desenvolvimento sustentável como “o desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atender às suas próprias necessidades (UN, 1987).



Vandana Shiva enfatiza que as culturas vivas devem ser pautadas na dignidade e o respeito a qualquer forma de vida e de pessoas, em vista de um futuro em que vidas humanas e não humanas importam, diante da necessidade de uma consciência planetária que conecte o indivíduo à Terra e a toda a vida:

Culturas vivas nutrem a vida: Culturas vivas são baseadas na dignidade e respeito por toda a vida, humana e não humana, pessoas de todos os gêneros e culturas, gerações presentes e futuras. Culturas vivas são, portanto, culturas ecológicas que não promovem estilos de vida destrutivos ou padrões de produção e consumo que destroem a vida, nem a utilização excessiva e a exploração dos recursos. Culturas vivas reconhecem a multiplicidade de identidades baseadas em uma identidade de lugar e comunidade local – e uma consciência planetária que conecta o indivíduo à Terra e a toda a vida (Shiva, 2006, p. 11, tradução nossa).⁶

O saber ancestral se posiciona como primordial nesse contexto, pois comunidades tradicionais, constituídas principalmente por povos originários, são dotadas de saberes que estão intrinsecamente relacionados com a proteção da Terra, casa comum a todas as formas de vida e o ambiente físico. Para os Krenak, as formas de vida são constituídas pelo rio *Watu*,⁷ as montanhas, o ar e todos os elementos da natureza. Nessa dimensão, o legado cultural presente na linha do tempo dos povos originários possibilita despertar para uma compreensão de mundo mais ampliada e que nos aproxime da condição de pertencimento à Terra, cuja essência da vida se revele em sua forma mais sutil.

⁶ Texto original: *Living cultures are life nourishing: Living cultures are based on the dignity of and respect for all life, human and nonhuman, people of all genders and cultures, present and future generations. Living cultures are, therefore, ecological cultures which do not promote life-destroying lifestyles or consumption and production patterns, or the overuse and exploitation of resources. Living cultures recognize the multiplicity of identities based in an identity of place and local Community—and a planetary consciousness that connects the individual to the earth and all life* (Shiva, 2006, p. 11).

⁷ Para os povos Krenak, *Watu* é a denominação dada ao rio Doce.

Em uma referência voltada para a importância do saber ancestral, Ailton Krenak elucida que “os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há um futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11). No tocante à proteção da natureza e à estreita conexão com a ancestralidade percebida nas obras de Mia Couto, tanto nos contos e romances como em obras não ficcionais, em “Rios, cobras e camisas de dormir”,⁸ Mia Couto resgata a percepção de rio como uma entidade vasta e múltipla, constituindo uma rede de entidades vivas que compreende interações e trocas com o ambiente em seu entorno:

Nenhum rio é apenas um curso de água, esgotável sob o prisma da hidrologia. O rio é uma entidade vasta e múltipla. Compreende as margens, as áreas de inundação, as zonas de captação, a flora, a fauna, as relações ecológicas, os espíritos, as lendas, as histórias. É uma rede de entidades vivas, um assunto mais da Biologia que da Engenharia. Habitados a olhar as coisas como engenhos, esquecemos que estamos perante um organismo que nasce, respira e vive de trocas com a vizinhança (Couto, 2011, p. 52-53).

Na percepção de biólogo, Mia Couto evidencia que a abordagem da engenharia em relação ao rio vai além de uma visão reducionista da natureza. Couto considera não apenas as relações ecológicas, como o ciclo da água na natureza, mas também incorpora as interconexões com a espiritualidade e os saberes das culturas locais.

Em uma relação com os antepassados, em “Chuva: a abensonhada”, Tia Tristezza se conecta com os saberes ancestrais através da espiritualidade e revela que a chegada da chuva remete ao anúncio do fim da guerra em Moçambique:

⁸ Título apresentado na Conferência *Biologia na noite*, da Universidade de Aveiro, em Aveiro, Portugal, no ano de 2006 (Couto, 2011, p. 49).



Enquanto alisa os lençóis, vai puxando outros assuntos. A idosa senhora não tem dúvida: a chuva está a acontecer devido das rezas, cerimónias oferecidas aos antepassados. Em todo o Moçambique a guerra está parar. Sim, agora já as chuvas podem recomeçar. Todos estes anos, os deuses nos castigaram com a seca (Couto, 2012, p. 44).

Com o fim da guerra e a chegada das chuvas, Tia Tristezza “profere suas certezas: – Nossa terra estava cheia de sangue. Hoje, está ser limpa, faz conta é essa roupa que lavei” (Couto, 2012, p. 44). No contexto das pressões impostas pela guerra que afeta o ambiente natural e as culturas locais, a ligação espiritual da idosa com os antepassados revela o quanto os saberes ancestrais são fundamentais para as atuais e futuras gerações, pois constituem um legado de respeito, de proteção e de interconexão com a natureza. Em uma entrevista concedida a Gracie Jin, na ocasião do anúncio para receber o *Neustadt International Prize for Literature*, ao responder sobre a arte em tempos de guerra, Mia Couto afirmou que, como forma de reconstruir a humanidade, a poesia e a literatura funcionaram como uma espécie de resistência:

Após 16 anos de guerra, ficou claro para mim que a arte (e particularmente a poesia e a literatura) era uma espécie de resistência. A primeira intenção da guerra é desumanizar. E a linguagem artística pode ser, nessas circunstâncias, uma forma clara de reconstruir a humanidade (Mic, 2013, tradução nossa).⁹

Mia Couto não apenas utiliza sua poética como forma de resistência em tempos de guerra, mas também destaca em suas obras literárias questões ambientais relevantes em contextos que evidenciam a diversificada cultura moçambicana.

⁹ Texto original: *After 16 years of war, it became clear to me that art (and particularly poetry and literature) was a kind of resistance. The first intention of war is to dehumanize. And artistic language can be, in those circumstances, a clear way of rebuilding humanity* (Mic, 2014).

O legado cultural de Tia Tristereza remete à sabedoria da natureza, enquanto a chuva traz a paz e um alento necessários para os novos tempos em terras moçambicanas, como descrito no trecho: “A água sabe quantos grãos tem a areia. Para cada grão ela faz uma gota. Tal igual a mãe que tricota o agasalho de um ausente filho. Para Tristereza a natureza tem seus serviços, decorridos em simples modos como os dela” (Couto, 2012, p. 45). Percebemos intrínsecas relações entre os saberes tradicionais, a natureza e a chuva, que relacionamos à visão sistêmica, pois esses elementos são interdependentes e estão interconectados. Assim, para a idosa, a chuva é considerada como uma dádiva da natureza para os dias de sequidão e guerra, enquanto a forma como age a natureza é comparada à sua simplicidade e seu modo de vida.

No pensamento sistêmico, “a natureza é vista como uma teia interconexa de relações, na qual a identificação de padrões específicos como sendo ‘objetos’, depende do observador humano e do processo de conhecimento” (Capra, 1996, p. 38). Por essa perspectiva, é possível observar uma relação em que tudo está interconectado, formando redes de unidades interligadas.

A fragilidade dessas conexões pode resultar em desequilíbrios, ao ponto de colocar em risco a sustentabilidade do planeta. Nessa teia, o humano desempenha um papel racional e interfere no equilíbrio da natureza, capaz de tornar a vida na Terra insustentável. No segundo princípio de democracia na Terra, Vandana Shiva defende que estamos interconectados por uma frágil teia da vida:

A comunidade da Terra é uma democracia de toda a vida: Somos todos membros da família da Terra, interconectados por meio da frágil teia de vida do planeta. Todos nós temos o dever de viver de uma forma que proteja os



processos ecológicos da Terra e os direitos e o bem-estar de todas as espécies e de todas as pessoas. Nenhum ser humano tem o direito de invadir o espaço ecológico de outras espécies e de outras pessoas, ou de as tratar com crueldade e violência (Shiva, 2006, p. 9, tradução nossa).¹⁰

Shiva nos alerta o quanto é essencial reconhecermos que estamos em conexão com a vida e que devemos atuar com responsabilidade em relação aos cuidados e à proteção da Terra, pois qualquer forma de vida importa.

Ao retomarmos às narrativas do conto, o pensamento do narrador se contrapõe aos de Tia Tristereza e remete à realidade das enchentes como forma de punição. O fragmento “Mas dentro de mim persiste uma desconfiança: esta chuva, minha tia, não será prolongadamente demasiada? Não será que a calamidade do estio se seguirá a punição das cheias?” (Couto, 2012, p. 44) remete à realidade de quem sobrevive a cada período de cheia. Evidencia questões importantes que podem ser discutidas à luz da ecocrítica, como o aquecimento global e as consequências climáticas extremas que afetam, principalmente, comunidades vulneráveis que vivem em locais suscetíveis a esses eventos.

Em resposta, Tristereza apresenta sua visão de mundo ao entrelaçar os saberes da cultura local com a realidade das chuvas que carregam consigo segredos:

Tristereza olha a encharcada paisagem e me mostra outros entendimentos meteorológicos que minha sabedoria não pode tocar. Um pano sempre se reconhece pelo avesso, ela costuma me dizer.

[...]

¹⁰ Texto original: *The earth Community is a democracy of all life: We are all members of the earth family, interconnected through the planet's fragile web of life. We all have a duty to live in a manner that protects the earth's ecological processes, and the rights and welfare of all species and all people. No humans have the right to encroach on the ecological space of other species and other people, or to treat them with cruelty and violence* (Shiva, 2006, p. 9).

– Lá em cima, senhor, há peixes e caranguejos. Sim, bichos que sempre acompanham a água. E adianta: tais bichos sempre caem durante as tempestades.

[...]

Sim, finjo acreditar. E quais tipos de peixes? Negativo: tais peixes não podem receber nenhum nome. Seriam precisas sagradas palavras e essas não cabem em nossas humanas vozes. De novo, ela lonjeia seus olhos pela janela. Lá fora continua chovendo. O céu devolve o mar que nele se havia alojado em lentas migrações de azul. Mas parece que, desta feita, o céu entende invadir a inteira terra, juntar os rios, ombro a ombro (Couto, 2012, p. 45).

A percepção poética e ecológica da chuva evidencia significados presentes na cultura moçambicana que vão além da ciência. A relação entre natureza e sagrado pode ser percebida na associação das nuvens carregadas a um pano pelo avesso. Sob essa perspectiva, a chuva não é apenas um evento meteorológico, mas uma forma de revelação. Da mesma forma, os peixes e caranguejos no céu apontam para as conexões entre os elementos da natureza que acompanham a água da chuva em seu ciclo de renovação. A sabedoria da natureza também pode ser conferida quando o céu, o mar e os rios se conectam para formar as cheias, tornando-se unidos e interligados.

No romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra*, em um fragmento da carta do avô Dito Mariano ao seu neto, são reveladas conexões entre a vida e a dimensão contemplada pela ancestralidade moçambicana. Assim, escreveu o avô para o seu neto: “Você, meu neto, cumpriu o ciclo das visitas. E visitou casa, terra, homem, rio: o mesmo ser, só diferindo em nome. Há um rio que nasce dentro de nós, corre por dentro da casa e desagua não no mar, mas na terra” (Couto, 2003, p. 259). O fragmento da carta do avô Dito Mariano ao



seu neto, por meio do saber ancestral, revela que os elementos da natureza estabelecem conexões, se tornam únicos e evidenciam um sentido de pertencimento ao lugar. Guiado por uma visão racional e desconectada da relação entre cultura e natureza, o narrador continua a questionar Tia Tristereza:

E volto a interrogar: não serão demasiadas águas, tombando em maligna bondade? A voz de Tristereza se repete em monotonia de chuva. E ela vai murmurando: o senhor, desculpe a minha boca, mas parece um bicho à procura da floresta. E acrescenta:

– A chuva está limpar a areia. Os falecidos vão ficar satisfeitos. Agora, era bom respeito o senhor usar este fato (Couto, 2012, p. 45).

Nesse momento do diálogo, Tristereza convida o narrador a conectar-se com os saberes da tradição moçambicana e a compreender a natureza, estabelecendo uma conexão com os saberes ancestrais como forma de renovação e de satisfação para os antepassados. Recorremos a Ailton Krenak, que defende a ideia de que deveríamos reconhecer e aceitar a natureza como uma imensa multidão de formas, que inclui cada parte de nós mesmos. Krenak discute como a sociedade humana criou a abstração de uma unidade, ao considerar o humano como medida de todas as coisas, com o direito de explorar a natureza ao seu modo, como se tudo estivesse à disposição para ser explorado:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser (Krenak, 2019, p. 69).

Ailton Krenak põe em evidência o quanto é essencial reconhecermos as conexões estabelecidas na natureza, que incluem os seres humanos como parte desse universo e não como seu centro, com a capacidade apenas de usufruir e destruir a natureza, retirando seus produtos e serviços ambientais conforme lhes convém. A essa visão egocêntrica de mundo a qual é referida ao humano, Krenak faz despertar reflexões quanto a forma de (re)pensarmos nossas relações com a Terra. A natureza é diversa e complexa, e todos os seres vivos se conectam e são interdependentes para a manutenção da vida e do equilíbrio com os demais elementos que a compõem, ou seja, essa “multidão de formas”.

Os saberes de Tia Tristereza revelam conexões com a ancestralidade moçambicana, por resguardarem conhecimentos necessários para a proteção e os cuidados com a natureza. Ao passo que Tristereza expressa o desejo de ficar, o narrador, compelido pelos anseios de partir, questiona as razões pelas quais a idosa prefere permanecer:

Espreito a rua, riscos molhados de tristeza vão descendo pelos vidros. Por que motivo eu tanto procuro a evasão? E por que razão a velha tia se aceita interior, toda ela vestida de casa? Talvez por pertencer mais ao mundo, Tristereza não sinta, como eu, a atração de sair. Ela acredita que acabou o tempo de sofrer, nossa terra se está lavando do passado (Couto, 2012, p. 46).

Em notações poéticas e tom melancólico, os respingos de chuva escorrem pelos vidros da janela e marcam a decisão de partir. A iminência da busca por abrigo seguro torna-se urgente; por outro, permanece o desejo de Tristereza ficar, devido às conexões com o tempo que põe fim aos dias de sofrimento causados pela guerra e pela estiagem severa, em um momento em que o passado é lavado pelas águas da

chuva intensa. Em uma relação sobre o passado e futuro, o narrador busca evasão do local atingido pelo evento climático e a necessidade de partir, enquanto Tristereza sintetiza o apego à tradição e a sua terra. A respeito do embate cultural relacionado aos hibridismos culturais, Homi Bhabha, em *O local da cultura*, postula o seguinte:

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não desse ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria” (Bhabha, 1998, p. 20-21).

Posto por Bhabha, as dinâmicas culturais podem ser consideradas mutáveis, moldando-se a contextos históricos e sociais em constante transformação. Em Moçambique, assim como em diversas regiões do planeta, as populações humanas consideradas minorias são as que mais sofrem com as consequências de eventos extremos, climáticos ou não, que impactam comunidades e suas culturas. Isso pode resultar em hibridismo cultural, ao agregar saberes moldados a novas realidades e a uma reinscrição da tradição que se adequa a novos contextos. Tia Tristereza evoca saberes tradicionais em relação às interferências da guerra civil em Moçambique, que impactou negativamente o ambiente natural e as culturas locais. Associada às condições impostas pelos eventos climáticos extremos, essa dinâmica demonstra a performatividade cultural mencionada por Bhabha.

Em seu último pedido, antes de partir, Tia Tristereza faz uma recomendação ao casaco molhado pelos respingos da chuva e expressa o saber da tradição moçambicana em uma relação de conexão, cuidado e respeito à natureza:

Eu tenho dúvidas, preciso olhar a rua. A janela: não é onde a casa sonha ser mundo?

A velha acabou o serviço, se despede enquanto vai fechando as portas, com lentos vagares. Entrou uma tristeza na sua alma e eu sou o culpado. Reparo como as plantas despontam lá fora. O verde fala a língua de todas as cores. A Tia já dobrou as despedidas e está a sair quando eu a chamo:

– Tristereza, tira o meu casaco.

Ela se ilumina de espanto. Enquanto despe o cabide, a chuva vai parando. Apenas uns restantes pingos vão tombando sobre o meu casaco. Tristereza me pede: não sacuda, essa aguinha dá sorte. E de braço dado, saímos os dois pisando charcos, em descuido de meninos que sabem do mundo a alegria de um infinito brinquedo (Couto, 2012, p. 46).

A importância de valorizar a simplicidade da vida é concretizada nos momentos de tristeza e passa a ser uma celebração à natureza. Em uma linguagem poética, o narrador parte com Tia Tristereza em meio aos charcos e das plantas com o verde que fala a língua de todas as cores. O excerto exemplifica a riqueza dos saberes tradicionais e a capacidade de se renovar diante de eventos extremos como a guerra e enchentes, que frequentemente resultam em deslocamentos forçados.

Em decorrência de condições ambientais adversas, destacam-se os refugiados climáticos ou ambientais, que são forçados a se deslocar em busca de sobrevivência. Conforme o *Guia do Cidadão para Refugiados Climáticos (A Citizen's Guide to Climate Refugees)*, publicado pela organização internacional *Friends of the Earth (FoEI)*, o aumento de eventos climáticos



extremos pode resultar em um crescimento significativo no número de refugiados climáticos ao redor do mundo:

Os impactos das mudanças climáticas, que incluem aumento de secas, desertificação e aumento do nível do mar, juntamente com a ocorrência mais frequente de eventos climáticos extremos, levarão a um aumento do número de refugiados climáticos em todo o mundo (FoEI, 2007, p. 4, tradução nossa).¹¹

Marcados por situações de precariedade, os refugiados ambientais se tornam reféns de sistemas políticos que, ao buscarem a promoção de um suposto desenvolvimento econômico e sustentável, negligenciam a importância das populações e comunidades que vivem às margens dos rios e em regiões frequentemente castigadas por secas extremas. Intitulado *Cama de baleia*, no ensaio fotográfico realizado por Marilene Ribeiro, a artista visual retrata a vida de refugiados ambientais em áreas afetadas pela construção de hidrelétricas no Brasil:

Junto com o reconhecimento dessa condição específica que termina por forçar famílias e comunidades a abandonarem seus lares e com a definição de refugiado ambiental veio o debate sobre as situações que desencadeariam a sequência de eventos que culminam nessas condições dramáticas e insustentáveis (Ribeiro, 2022).

Em contextos marcados por guerras e eventos climáticos extremos, comunidades consideradas minoritárias são frequentemente obrigadas a se deslocar. A necessidade de partir rumo ao desconhecido é delineada pelo apego às tradições, consideradas fundamentais para a sobrevivência e manutenção da identidade cultural. A respeito das questões envolvidas no deslocamento de pessoas do campo e da floresta,

¹¹ Texto original: *The impacts of climate change, which include increased droughts, desertification, and sea level rise, along with the more frequent occurrence of extreme weather events, will lead to an increased number of climate refugees around the world* (FoEI, 2007, p. 4).

que são obrigadas a viver em favelas e periferias por serem “arrancadas” de seus lugares de origem, Ailton Krenak observa que “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2019, p. 14). Essa relação com a passagem do conto demonstra que o pensamento de Krenak está em consonância com a importância das conexões com os saberes tradicionais e as memórias, especialmente daqueles que estão sujeitos ao deslocamento.

A forma poética inscrita em “Chuva: a abensonhada” evidencia como comunidades sujeitas às consequências de eventos climáticos extremos, como é o caso das enchentes em Moçambique, enfrentam seus desafios na adversidade. O conto não apenas aborda questões ambientais urgentes relacionadas às mudanças climáticas, mas também nos permite (re)pensar as atitudes humanas em relação à natureza e buscar o sentido de nossa coexistência com todos os elementos essenciais à vida, que se interconectam com os saberes ancestrais.



Consequências do Antropoceno em “Rosita”

A vulnerabilidade da vida e a necessidade de sua preservação se tornaram, portanto, tarefas decisivas no chamado antropoceno, que anuncia uma nova época da humanidade e do planeta, qual seja, a era em que nossa presença no globo teria alterado fundamentalmente sua estrutura e funcionamento.¹²

As discussões acaloradas em torno do Antropoceno expõem múltiplos impactos ambientais que se disseminam pelo planeta, cujas consequências afetam principalmente populações e comunidades vulneráveis, como as que sofrem com enchentes e secas prolongadas. Quanto às ameaças do Antropoceno, Crutzen alerta:

A menos que ocorra uma catástrofe global – um impacto de meteorito, uma guerra mundial ou uma pandemia – a humanidade continuará sendo uma força ambiental significativa por muitos milênios. Uma tarefa assustadora aguarda os cientistas e engenheiros para orientar a sociedade em direção a uma gestão ambientalmente sustentável durante a era do Antropoceno (Crutzen, 2002, p. 23, tradução nossa).¹³

O alerta observado por Crutzen propõe uma abordagem mais assertiva, visando um futuro menos destrutivo para o planeta durante o período considerado como Antropoceno.

¹² *O pensamento vegetal* (Nascimento, 2021, p. 149).

¹³ Texto original: *Unless there is a global catastrophe – a meteorite impact, a world war or a pandemic – mankind will remain a major environmental force for many millennia. A daunting task lies ahead for scientists and engineers to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene* (Crutzen, 2002, p. 23).

Eventos climáticos extremos, como enchentes e secas prolongadas, são marcas indeléveis vivenciadas no século XXI. Nesse cenário, o aumento da temperatura global tem se tornado cada vez mais caótico, com consequências para toda a biodiversidade e impactos negativos significativos para populações que vivem em locais de maior vulnerabilidade social. A queima de combustíveis fósseis, o desmatamento, a urbanização descontrolada e a poluição industrial são as principais formas de contribuição para o aquecimento global e, consequentemente, para as alterações no clima da Terra.

O conto “Rosita”, que integra a obra *Na bermã de nenhuma estrada* (Couto, 2016a), evidencia os desafios do povo moçambicano em meio às repercussões das mudanças climáticas, diante das fortes tempestades e inundações que assolam o país. A narrativa inicial revela o drama de um residente que recebe a notícia de que tudo ficará submerso e que o rio ia enlouquecer:

Foi há cinco dias. Me vieram dizer: você saia daqui, isto tudo ficará coberto pelas águas. Disseram que o rio ia enlouquecer. Que eu não sabia mas este rio ligava com outro e esse outro, por sua vez, se ligara à parte do céu onde os deuses guardam toda a chuva (Couto, 2016a, p. 189).¹⁴

Certamente, a variação no nível das águas de qualquer corpo d’água superficial é constante e faz parte do ciclo natural da água na natureza. Nessa dinâmica, algumas regiões, habitadas ou não, estão sujeitas a inundações. Ainda em relação ao excerto, o contexto também remete ao saber ancestral e o animismo religioso africano, conforme elucida Silvio Ruiz Paradiso, no artigo *O realismo animista e a literatura africanas: gênese e percursos*:

¹⁴ O conto “Rosita” foi escrito com base em depoimentos recolhidos durante as cheias do rio Limpopo, em março de 2000. Rosita é uma menina que nasceu numa árvore, o refúgio para a mãe, no ponto mais alto na paisagem inundada (Couto, 2016a, p. 189).



Dentre os vários autores africanos, Mia Couto é um dos que mais representa este imaginário animista cíclico e de realidades indissociáveis. [...] Esta ênfase no imaginário religioso animista, que vários autores africanos descortinam em suas obras, é parte integrante do modo como tais autores representam a realidade africana (Paradiso, 2020, p. 108).

Essa rede de interações, que se conecta com o realismo animista apresentado por Paradiso, remete ao imaginário animista da literatura africana. Em referência à obra de Mia Couto, a importância do animismo, que atribui vida e espiritualidade a elementos naturais e à ancestralidade, se traduz como compreender a natureza de forma interdependente e como um ser vivo, com o qual o simbolismo cultural mantém uma relação de respeito.

Em “Rosita”, diante dos fantasmas da guerra, o narrador encontra consolo e esperança em sua fala com o boi Makalatani, lamenta as perdas sofridas e parte para mais uma jornada pela sobrevivência:

Não saí. Falei com Makalatani enquanto ele comia, tranquilo. Decidimos os dois esperar. Não podia ser: já na guerra nos havíamos separado. Ambos perdêramos tudo, há tão pouco tempo. Quantas vezes podemos perder tudo numa vida? Fazia nem dez anos que fugíramos dos tiros, cada qual para sua sobrevivência (Couto, 2016a, p. 189).

O momento de espera junto ao seu boi imaginário chamado Makalatani é marcado pela resistência diante das consequências da inundação que estava prestes a avançar e invadir as casas. A busca por um lugar seguro é uma realidade que afeta comunidades que vivem em locais sujeitos a enchentes e estão à mercê de eventos climáticos extremos, mas que resistem e, muitas vezes, preferem permanecer em seus territórios. Incertezas definem o momento e apontam para

momentos difíceis enfrentados durante a enchente que afeta o modo de vida tradicional e expõe fragilidades.

Inundações iminentes representam a necessidade de se adequar aos desafios da sobrevivência, enquanto as alterações que impactam negativamente a crosta terrestre incluem a perda de biodiversidade, a redução das florestas, o aumento das temperaturas globais e as condições climáticas extremas, conforme argumentam Will Steffen, Paul Crutzen e John McNeill (2007) quanto aos impactos das atividades antrópicas sobre a Terra:

As atividades humanas tornaram-se tão generalizadas e profundas que rivalizam com as grandes forças da Natureza e estão empurrando a Terra para uma planetária terra incógnita. A Terra está rapidamente se movendo para um estado menos biologicamente diverso, menos florestado, muito mais quente, e provavelmente mais úmido e tempestuoso (Steffen; Crutzen; McNeill, 2007, p. 614, tradução nossa).¹⁵

Ao elucidarem que as ações humanas se tornaram tão intensas e abrangentes que rivalizam com as grandes forças naturais, medidas mitigadoras a serem adotadas pelas representatividades políticas em nível global e local são pontos essenciais a serem levados em consideração quando imaginamos que estamos avançando para a destruição da Terra.

A narrativa a seguir, conduzida por questionamentos, revela o quanto os eventos climáticos extremos impactam a vida de comunidades vulneráveis e suscetíveis às consequências das enchentes e às pressões que recaem sobre seus ambientes, obrigando-as ao deslocamento forçado:

¹⁵ Texto original: *Human activities have become so pervasive and pro-found that they rival the great forces of Nature and are pushing the Earth into planetary terra incognita. The Earth is rapidly moving into a less biologically diverse, less forested, much warmer, and probably wetter and stormier state* (Steffen; Crutzen; McNeill, 2007).



Esses que agora nos alarmavam sabiam, com tamanha certeza, dos futuros? Um pobre abandona, ligeiro, a sua pobreza? Mas, na verdade, aconteceu. Pior que acontecer; aquilo sucedeu. E foi num repente: o céu ganhou cor de terra, lembrando cuspes do diabo. As nuvens pesavam como se feitas de lama. Em tais densidades, o céu deixava de ser morado por aves (Couto, 2016a, p. 190).

Desesperanças devido às perdas de seus bens, essas pessoas se tornam pobres, especialmente pela ruptura de laços afetivos com sua comunidade, seu lugar e suas tradições. São comunidades que, de modo geral, convivem com incertezas acerca do futuro.

Em Moçambique, com a proposta de preparar as comunidades que vivem em zonas de risco iminente de catástrofes ambientais, sistemas de alertas antecipados são emitidos para a população e incluem avisos por SMS “através da *Datawinners* (uma plataforma digital que reduz o tempo entre a recolha de dados e a tomada de decisões), rádios comunitárias e provinciais, bem como as brigadas do ICS que realizam campanhas de comunicação porta a porta” (WBG, 2023).¹⁶

Mesmo diante de um ambiente caracterizado por pressões, a chegada do evento climático extremo e as consequências da inundação carregam consigo elementos que simbolizam a cultura moçambicana, ao mesmo tempo que deixam um rastro de destruição e transformam a paisagem, pois “na primeira madrugada, a chuva já tinha desossado a estrada, engolido a ponte, mastigado os campos. Deus perdera mão nas águas. A tristeza sorriu, dentro: sempre eu quis ver o mar. Agora, o mar me veio ver a mim” (Couto, 2016a, p. 190). Embora o personagem tivesse um sonho de conhecer o mar, a inundação ultrapassou limites, seja do espaço simbólico ou geográfico, produzindo muitos danos. Nesse momento, é

¹⁶ ICS: Instituto de Comunicação Social de Moçambique.

iniciado um novo ciclo de desafios ao lidar com os efeitos devastadores da enchente. Além disso, aponta para uma complexa relação com o Antropoceno, pois suas consequências, como as do aquecimento global, trouxeram transformações e desequilíbrios para a natureza, fazendo com que o mar figurasse como um elemento de contemplação e ao mesmo tempo destrutivo.

Diante das transformações da Terra, marcadas por alterações irreversíveis em sua estrutura, Achille Mbembe argumenta que “estamos em plena era da combustão do mundo. Portanto, é à urgência que estamos confrontados” (Mbembe, 2022, p. 27). A questão da sobrevivência em meio às adversidades reflete a força e a resistência das comunidades que vivem em condições de vulnerabilidade e estão fadadas a inundações, conforme excerto:

A noite seguinte, a água do rio subiu. Me empurrou para abrigos que eu pensara serem exclusivos dos pássaros. Escalei a árvore, subi o telhado no armazém. Makalatani subiu comigo. Ele parecia tonto, desequilibrado. Depois, se deitou, como se nada mais houvesse. E ali fiquei tremendo, olhando a desolação em volta. Meus pertences, as cabras, a casa: tudo desaparecia. Minha vida toda derramada. Só eu e Makalatani, sobre as telhas (Couto, 2016a, p. 191-192).

O desejo de sobreviver é percebido enquanto, no telhado do armazém, o narrador observa um ambiente desolador ao seu redor, ciente da perda de seus pertences, e de tudo que desaparecia na enchente. A presença de Makalatani remete às diferentes respostas de cada um diante de condições adversas. Mesmo que Makalatani fosse um ser imaginário, ele representava um alento, uma companhia, esperança em meio aos infortúnios. Era o momento de resistir e refletir sobre sua vida e o seu lugar. Em relação ao habitar, Greg Garrard postu-



la que o “‘Habitar’ não é um estado transitório; pelo contrário, implica a imbricação de longo prazo dos seres humanos em uma paisagem de memória, ancestralidade e morte, de ritual, vida e trabalho” (Garrard, 2004, p. 108, tradução nossa).¹⁷ Ainda no sentido de resistir e de perseverar diante do cenário desolador da cheia do rio, a personagem consome água contaminada e clama por sua vida em uma referência à metáfora da morte como outro rio:

Fiz concha na própria água do rio. Bebi foi água doente. Makalatani bebeu comigo mas ele nunca teve exigência com o beber. Agora, os dois nos debruçávamos como os bichos, sorvendo lamas e imundícies, nossos únicos alimentos. Deixei de beber quando vi bois e homens flutuando, inchados, na corrente. Disse a Makalatani que não olhasse. E fiz promessa, não podia deixar a morte me contaminar as entranhas. A morte é outro rio: de uma vez em quando, ela salta a margem e nos inunda com tamanho de um oceano (Couto, 2016a, p. 191-192).

Bois e homens mortos, flutuando na correnteza do rio, indicam sinais de contaminação das águas que se tornaram impróprias para o consumo. Evidencia-se uma relação entre a vida e a morte nos momentos de condições extremas, enquanto a margem do rio representa um símbolo que marca esse limiar. O boi Makalatani pode ter sido fruto de alucinações devido ao consumo de água contaminada em que “O animal já devia estar padecendo de pouca vida, se via um só chifre apontando os céus. Afinal nunca houvera um boi no meu telhado, eu devia estar delirado, motivo das águas sujas que bebera” (Couto, 2016a, p. 193). Essa passagem remete à realidade de pessoas que perdem seus lares e são obrigadas a abdicar de suas memórias deixadas do lugar de origem, ao mesmo tempo que resistem e buscam novas perspectivas

¹⁷ Texto original: *‘Dwelling’ is not a transient state; rather, it implies the long-term imbrication of humans in a landscape of memory, ancestry and death, of ritual, life and work* (Garrard, 2004, p. 108).

de vida diante das consequências das enchentes e de outros eventos climáticos extremos que afetam comunidades vulneráveis. Achile Mbembe questiona o sentido de “partir” e associa ao correr risco da desapareição e do apagamento, que vai além do sentido de movimento:

Mas o que quer dizer partir? Partir é, obviamente, colocar-se em movimento, sair de um lugar, afastar-se dele, vivenciar a distância, ausentar-se. Há também, no ato de partir, algo que provém da presença física, visível, imediata e corpórea. Partir é correr risco da desapareição e do apagamento. Vestígios do ausente acabam sendo deixados para trás (Mbembe, 2022, p.196).

O partir, em um sentido associado aos deslocados, também é carregado por um sentimento de perda de memórias, na iminência de enfrentar o desconhecido e ter que conviver com a possibilidade do esquecimento e da ruptura da identidade cultural associada ao lugar de origem.¹⁸ Apesar da calamidade da enchente, pessoas são capazes de se alegrar em meio ao caos devido ao nascimento de uma criança, trazendo uma nova esperança e uma força inesperada para recomeçar. Sofia Pedro dá à luz e protege Rosita com uma capulana, simbolizando renovação diante da enchente, e assim, a vida se renova:

Fiquei ali, calado como um órfão. Fui olhando meus colegas de viagem. Todos pingavam: água, medo e espanto. Até que, de repente, avistei Sofia Pedro, minha grávida vizinha. Em seus braços um embrulho me fez suspeitar. Ela entreabriu a capulana e me fez ver uma menina, mais recente que um orvalho (Couto, 2016a, p. 194).

¹⁸ Relacionamos esse contexto com as vítimas do rompimento das barragens de mineração em Minas Gerais: Mariana (2015) e Brumadinho (2019), em que as reivindicações ainda persistem, particularmente entre as pessoas mais velhas que perderam suas casas e memórias do lugar soterradas pelos rejeitos de minério e lama. Em consequência do despejo de poluentes oriundos da barragem de Brumadinho, destacamos as comunidades tradicionais que vivem às margens do rio Doce. Além de interferir no modo de vida tradicional das comunidades ribeirinhas, devido à contaminação do rio e à perda de lares, os povos Krenak também tiveram lugares considerados sagrados afetados.



A mãe Sofia Pedro sorri e apresenta Rosita, nascida no alto de uma árvore, que representa a perseverança das comunidades que enfrentam os desafios de sobrevivência em períodos de grandes enchentes e que sempre buscam forças para seguir em frente.

Os sobreviventes seguiram rumo ao desconhecido em busca de novas perspectivas de vida, conforme evidenciado em “Eu viajava, junto com os meus, para esses nunca vistos campos onde meu boi pastava o matinal cacimbo. Sim, nesse destino haveria terra. De novo, o infinito território da vida. E Rosita já nascia em mim” (Couto, 2016a, p. 194). Ainda em relação ao partir, no sentido da necessidade dos deslocados, Achile Mbembe ressalta que:

Se ainda nos fazemos presentes depois de ter partido fisicamente, é por meio da memória, da lembrança do que fizemos, do que fomos, junto àqueles com quem convivemos, visto que são os outros que, lembrando-se de nós, reavivam nossa efígie. Portanto, só existe memória autêntica na troca (Mbembe, 2022, p. 196).

“Rosita” nos fornece elementos que evidenciam o não apagamento de memórias, mesmo diante de um evento climático que obrigou comunidades mais vulneráveis ao deslocamento forçado. As narrativas mantêm acesa a cultura, os saberes tradicionais e evidenciam a capacidade de comunidades em resistir ao apagamento e à desapareição mencionados por Mbembe. Portanto, além das consequências de eventos climáticos com poder de destruição para comunidades que vivem em locais sujeitos a enchentes, as narrativas do conto captam a essência da cultura moçambicana, suas memórias e as relações de respeito e cuidado com a natureza.

“O observatório” e as aves sagradas

Os sistemas de pensamento da ruralidade africana não são facilmente redutíveis às lógicas dominantes da Europa. [...] Esta diversidade de pensamento sugere que talvez seja necessário assaltar um último reduto de racismo que é a arrogância de um único saber e a incapacidade de estar disponível para filosofias que chegam das nações empobrecidas.¹⁹

A exploração desenfreada de recursos naturais, como a extração de minérios, impõe consequências, em grande parte, irreversíveis ao ambiente natural e afeta comunidades, sobretudo constituídas por povos tradicionais que dependem da natureza em estágio de equilíbrio.

Como consequência do ecocídio, considerado como uma infração e prática nociva que leva à “morte do meio ambiente”, os efeitos devastadores da exploração contribuem significativamente para a degradação do solo, supressão de florestas e a poluição das águas.

São incontáveis as ações predatórias que podem levar à prática do ecocídio, tais como a emissão de agentes poluentes em cursos d'água e sobre a superfície da Terra, a supressão de florestas, a exploração descontrolada dos recursos naturais e as transformações dos territórios em espaços de monoculturas, por exemplo. Evando Nascimento argumenta que a grande ameaça não se restringe apenas

¹⁹ E se Obama fosse africano?: e outras intervenções (Couto, 2011, p. 20).



à humanidade, mas também afeta a comunidade de seres vivos como um todo:

A grande chaga ou o grande colapso que ameaça hoje não apenas a humanidade, mas também a comunidade em aberto dos vivos, é justamente o desrespeito e a infração constante do direito à vida como um todo, em suas relações complexas com o inorgânico e com a própria morte. É a fragilização extrema de formas de vida por si sós vulneráveis, no limite da miséria absoluta, que torna o desafio da *restância* (resistência e resto, sem ontologia existencialista) no planeta mais necessário do que nunca (Nascimento, 2021, p. 148).

Diante da extrema fragilidade da vida, é fundamental reconhecer e considerar as interconexões com o ambiente natural. A busca pela proteção ambiental e a garantia do direito à vida de todas as espécies são necessárias no sentido de evitar um colapso irreversível.

Na perspectiva em que o humano se coloca como o centro da razão da vida, levado pelas forças do capitalismo, Ailton Krenak enfatiza as conexões dos povos originários com a natureza e apresenta uma reflexão sobre a triste realidade vivenciada por comunidades tradicionais que têm o ambiente natural e suas tradições sob pressões externas determinadas por processos de exploração.

Como forma de expressar a importância das conexões que mantêm as condições de conservação e de proteção da Terra, em pleno processo de deterioração provocada por um acentuado consumismo, Krenak ressalta a sabedoria dos povos originários a respeito da relação com a natureza e faz referência à espiritualidade:

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria “espírita”, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquido e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa

potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido (Krenak, 2022, p. 37-38).

Os efeitos da capacidade humana em interferir na ordem natural da vida são evidentes, devido às imposições muitas vezes conduzidas pela exploração de ambientes naturais em busca de riquezas. Tais ações destrutivas têm levado a uma escalada desenfreada de impactos danosos na superfície da Terra, cuja recuperação tem se tornado cada vez mais complexa. Esse processo de exploração envolve a sobreposição de culturas e contribui decisivamente para a erosão da identidade cultural, principalmente dos povos originários.

É importante perceber que, por um lado, dentro da perspectiva biológica, os fios que tecem a vida são constituídos por moléculas que se conectam e produzem desde as formas mais elementares de vida, como os vírus e as bactérias, até os seres vivos considerados mais complexos. Por outro lado, de forma simbiótica, é possível compreender que todas as formas de vida estão intrinsecamente conectadas pelo saber ancestral.

“O observatório” integra a coletânea de contos *As pequenas doenças da eternidade* (Couto, 2023). As narrativas contemplam a rotina de um personagem que vive numa aldeia, trabalha em uma mina e se torna um observador de aves migratórias. Por meio de uma confissão ao Padre Bartolomeu, a personagem descreve as condições insalubres de trabalho e os momentos em que se tornou guardião de um observatório de aves, construído por ornitólogos europeus para fins de pesquisa científica.

Nesse cenário, o conhecimento científico depende dos saberes tradicionais revelados pelo conhecimento das aves migratórias avistadas na aldeia.



Em uma relação com as atividades envolvidas no trabalho nas minas, nota-se um descontentamento por parte do trabalhador, como posto no excerto a seguir:

Assim que pude, escapei do meu turno de trabalho, fui à aldeia e confirmei que esses estrangeiros se preparavam para erguer uma grande construção. “Construir” é um verbo por que tenho respeito e inveja, talvez porque, no trabalho das minas, apenas nos ocupamos de serviços opostos: escavar, rasgar, explodir (Couto, 2023, p. 31).

Tal insatisfação remete a sentimentos de oposição e frustração, uma vez que as atividades diárias envolvem escavar, rasgar e explodir, ações de destruição, em vez de criar e edificar. As atividades nas minas provocam vários impactos ambientais, como é o caso da poluição dos recursos hídricos e do solo, além da perda de biodiversidade, tanto em relação à fauna quanto à flora. Nesse contexto, destacamos uma reflexão de Ailton Krenak sobre a imposição da cultura europeia para o resto do mundo, pois “[...] a ideia de que os brancos europeus poderiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2019, p. 11), isso corrobora com a ideia de que essa luz poderia trazer civilidade e progresso. A respeito das lógicas dominantes da Europa em relação aos sistemas de pensamentos da ruralidade e compreensão da diversidade africana, Mia Couto destaca o seguinte:

Alguns pretendem entender África e mergulham em análises dos fenômenos políticos, sociais e culturais. Para entender a diversidade africana, porém, é preciso conhecer os sistemas de pensamento e os universos religiosos, que frequentemente nem sequer têm nomes. [...] Para a maior parte dos camponeses do meu país, a questão da origem do mundo não se coloca: o universo simplesmente existiu (Couto, 2011, p. 20-21).

Durante a confissão ao padre, o narrador lamenta a morte do seu avô que aconteceu dentro da mina e ressalta o modo de caminhar dentro dos túneis escavados para exploração de minério:

O meu avô – que morreu dentro da mina – dizia que, após tanto cavar, se encontra a Lua dentro da Terra. No caso desse meu velho parente foi o inverso: trouxeram o seu corpo para a superfície e havia uma espécie de luar que emergia de dentro dele. Estava deitado de bruços e era visível a marreca nas costas. Sofro da mesma deformação. És um mineiro congénito, era assim que me consolava o meu avô. Ser corcunda, dizia ele, ajuda a circular pelas galerias. Era assim que ele falava e parecia orgulhoso da sua condição. Mas eu não quero acabar os meus dias escavando túneis (Couto, 2023, p. 32).

O avô aceita a condição física imposta pelo trabalho forçado, enquanto o neto rejeita essa herança familiar condenada à exploração. A condição física, resultante dos trabalhos na mina, reflete o impacto das atividades de exploração dos recursos naturais, seja em minas subterrâneas ou em qualquer forma de extrativismo predatório. Além disso, afeta a saúde das pessoas, provoca desintegração social, alterações nas formas de sustento das comunidades e mudanças abruptas nas culturas locais. Neste ponto, destacamos a mina de carvão de Moatize, explorada pela empresa Vale Moçambique, pois “A mineração de carvão não está apenas destruindo vidas e meios de subsistência na província de Tete, mas o uso continuado de combustíveis fósseis só agravará a crise climática” (FoEI, 2022, tradução nossa).²⁰ A exploração das minas de carvão pela Vale Moçambique tem levado à desapropriação de terras pertencentes aos moradores locais, que são obrigados a abandonar suas atividades tradicionais de

²⁰ Texto original: *Not only is coal mining devastating lives and livelihoods in Tete province, but the continued use of fossil fuels will only deepen the climate crisis* (FoEI, 2022).



subsistência, além de contribuir para a crise climática global. Ademais, o processo de exploração das minas de carvão consumirá o ambiente natural até à exaustão.

Conforme elucida Stefano Mancuso, no “Artigo 6 – É proibido o consumo de qualquer recurso não renovável para as gerações futuras dos seres vivos”, da obra *Nação das plantas*:

Um planeta com a dimensão finita não pode fornecer recursos infinitos. [...] Cedo ou tarde ele vai acabar, e não haverá tecnologia, invenção, inteligência artificial ou milhagem que o trará de volta. É simples: recursos limitados não podem sustentar um crescimento ilimitado (Mancuso, 2024, p. 84).

Isso deve ficar claro para aqueles que detêm o poder de apropriação da natureza, como se os recursos naturais, sobretudo os não renováveis, podem ser consumidos continuamente, como se as reservas da Terra fossem inesgotáveis. Nesse cenário, figura a utilização de mão de obra caracterizada como análoga à escrava, que intensifica ainda mais a dinâmica extrativista, devido ao envolvimento de empresas que chegam aos locais de exploração com promessas de trabalho. Essa forma de poder também pode ser configurada por imposições discriminatórias vivenciadas por populações sujeitas ao desrespeito às suas tradições e pela privação de direitos essenciais à vida. A *International Labour Organization* (ILO) destaca o seguinte, em relação à escravidão moderna:

A escravidão moderna é a própria antítese da justiça social e do desenvolvimento sustentável. As estimativas globais de 2021 indicam que há 50 milhões de pessoas em situação de escravidão moderna em um determinado dia, forçadas a trabalhar contra sua vontade [...]” (ILO, 2022, p. 1, tradução nossa).²¹

²¹ Texto original: *Modern slavery is the very antithesis of social justice and sustainable development. The 2021 Global Estimates indicate there are 50 million people in situations of modern slavery on any given day, either forced to work against their will [...]* (ILO, 2022, p. 1).

Revela o quanto populações humanas ao redor do globo sentem as consequências da escravidão moderna e são submetidas a esse sistema perverso que impacta o direito à vida em seus lugares.

Vale salientar que em grande parte a exploração da mão de obra análoga à escravidão é realizada com a força de trabalho de comunidades rurais, muitas das quais constituídas por povos tradicionais que dependem da terra para sobreviver. O primeiro princípio de democracia na Terra, apresentada por Vandana Shiva, destaca que:

Todas as espécies, povos e culturas têm valor intrínseco: Todos os seres são sujeitos que têm integridade, inteligência e identidade, e não são objetos de propriedade, manipulação, exploração ou descartabilidade. Nenhum humano tem o direito de possuir outras espécies, outras pessoas, ou o conhecimento de outras culturas por meio de patentes e outros direitos de propriedade intelectual (Shiva, 2006, p. 9, tradução nossa).²²

Mesmo com os avanços das leis internacionais que buscam coibir práticas nocivas do trabalho escravo contemporâneo, essa escalada ainda tem levado 50 milhões de pessoas no mundo em um único dia, e isso representa dados alarmantes. Porventura, o racismo epistêmico pode se configurar quando questões se entrelaçam com a hierarquização dos saberes, cujos impactos negativos podem recair sobre as populações que vivem em locais sob pressão ambiental e submetidas ao trabalho forçado.

O mineiro oferece seu conhecimento sobre as aves locais aos europeus, mesmo que de forma inventada e exagerada. Tais saberes são essenciais para os ornitólogos com-

²² Texto original: *All species, peoples, and cultures have intrinsic worth: All beings are subjects who have integrity, intelligence, and identity, not objects of ownership, manipulation, exploitation, or disposability. No humans have the right to own other species, and other intellectual property rights* (Shiva, 2006, p. 9).



preenderem a biodiversidade das espécies que migram pelo Mediterrâneo até a aldeia africana:

Quando chegou a minha vez, o cientista perguntou pela minha profissão. Menti. Não podia dizer aos brancos que era mineiro. O que poderia eu saber de pássaros se vivia com as toupeiras? Divaguei sobre as aves da nossa terra. Inventei nomes que não existiam em nenhuma língua: xinguitira, mururukweru, mbalalaia, xitutuíne, ntinituwe. E quando já nomeava o quinquagésimo pássaro, o europeu ergueu o braço.

– Nenhuma dessas aves indígenas nos interessa – disse o estrangeiro.

Fiquei desiludido com o desinteresse pela nossa fauna tão cheia de cor, tão cheia de cantos e, sobretudo, tão cheia de carne.

Só nos interessam aves de migração – declarou o cientista (Couto, 2023, p. 32-33).

O mineiro disponibiliza informações que podem ser valiosas para a consolidação do saber científico. Em contrapartida, o estrangeiro esboça desinteresse na identificação das aves locais. Isso também reforça a questão do altericídio evidenciado pelo apagamento do “outro”, em que a cultura local e os saberes tradicionais revelados na fala da personagem nas línguas de sua região são negligenciados.

A identificação por nomes fictícios representa o conhecimento local sobre as aves, independentemente de serem nomes válidos por um saber acadêmico. Aplicando-se isso ao racismo epistêmico, o conhecimento produzido por elites dominantes se configura como válido e legítimo, enquanto o conhecimento produzido por grupos marginalizados é desvalorizado ou ignorado.

Isso implica no descrédito e na invisibilidade de saberes e conhecimentos produzidos por grupos humanos considera-

dos marginalizados, seja por sua cor, etnia ou qualquer condição social que os coloque em situações de vulnerabilidade.

Maria Esther Maciel, em *Pequena enciclopédia de seres comuns*, revela que os seres vivos incluídos na obra, “todos são classificados segundo certas peculiaridades de seus nomes comuns – têm uma realidade irrefutável: seja pela ciência, pela literatura ou por nenhuma das duas” (Maciel, 2021, p. 5), pois refletem como se dão o relacionamento com a natureza e se entrelaçam com as diversas culturas.

A maria-cavaleira (*Myiarchus ferox*), por exemplo, “seu canto, dizem, é um brííí delicado, e poucas pessoas conseguem identificá-lo. Apenas crianças – e quando muito pequenas – entendem o que essa maria fala” (p. 18). Os nomes comuns das espécies podem carregar peculiaridades de culturas tradicionais e muitos deles se relacionam com os fenômenos da natureza. Além disso, esses saberes atribuídos à biodiversidade podem contribuir para o conhecimento científico.

Em coautoria com John Hatton e Judy Oglethorpe, Mia Couto, no ofício de biólogo, publicou o estudo de caso intitulado *Biodiversity and war: a case study of Mozambique* (2021). Além de abordar sobre os impactos ambientais causados pela guerra em Moçambique, o estudo também analisa aspectos sociais, culturais, econômicos e políticos.

No que diz respeito à cultura moçambicana e suas influências com outros povos, os autores destacam os grupos étnicos e a quantidade aproximada de idiomas e dialetos falados, incluindo o idioma português que representa apenas 10% dos moçambicanos falantes como primeira língua, bem como a rica diversidade cultural:



Existem catorze grupos étnicos amplos em Moçambique. A diversidade da população é refletida na variedade de idiomas falados, com aproximadamente 60 idiomas e dialetos. O idioma oficial é o português, embora apenas 10 por cento dos moçambicanos o falem como primeira língua. Os moçambicanos têm se misturado com diferentes culturas por séculos e absorveram muitas características e costumes diferentes. Os árabes negociavam e viviam ao longo da costa há centenas de anos antes da chegada dos portugueses, e quando os novos colonizadores chegaram, rapidamente se estabeleceram e se casaram, criando uma rica mistura cultural. Os moçambicanos de hoje refletem essa fusão de raças (Hatton; Couto; Oglethorpe, 2021, p. 21, tradução nossa).²³

No ambiente ficcional do conto, torna-se evidente a rejeição pelo conhecimento tradicional e na identificação da fauna local, com a imposição de uma hierarquia de saberes, além de priorizar o que é mais relevante para a ciência.

Relacionamos o racismo epistêmico com a colonialidade do saber que, para Catherine Walsh, se manifesta nos vários segmentos da sociedade por meio do eurocentrismo como única perspectiva de conhecimento a qual descarta outras formas de saberes:

O posicionamento do eurocentrismo como a única perspectiva de conhecimento, aquela que descarta a existência e a viabilidade de outras racionalidades epistêmicas e outros conhecimentos que não sejam os dos homens brancos europeus ou europeizados. Essa colonialidade do saber é particularmente evidente no sistema educacional (da escola à universidade), onde

²³ Texto original: *There are fourteen broad ethnic groups in Mozambique. The diversity of population is reflected in the variety of languages spoken, with approximately 60 languages and dialects. The official language is Portuguese although only 10 percent of Mozambicans speak it as their first language. Mozambicans have been mixing with different cultures for centuries and have absorbed many different characteristics and customs. Arabs had been trading and living along the coast for hundreds of years before the arrival of the Portuguese, and when the new colonizers arrived they quickly settled and intermarried, creating a rich cultural mix. Mozambicans today reflect that melding of races* (Hatton; Couto; Oglethorpe, 2021, p. 21).

se eleva o conhecimento e a ciência europeus como O marco científico-acadêmico-intelectual (Walsh, 2008, p. 137, tradução nossa).²⁴

Walsh destaca como a colonialidade do saber enraizou-se na sociedade, manifestando-se como uma visão de mundo centrada na cultura e nos valores europeus, que se sobrepõem a outras racionalidades epistêmicas, incluindo os saberes tradicionais e ancestrais considerados marginalizados e inferiores. Essa perspectiva epistêmica perpetua desigualdades e injustiças.

No contexto do racismo epistêmico, os conhecimentos tradicionais e ancestrais das comunidades minoritárias são desvalorizados em relação aos conhecimentos daqueles que detêm o poder. Essa forma de racismo não apenas priva essas comunidades de seus direitos à terra, mas também resulta na perda de saberes ancestrais preciosos para a conservação do ambiente natural e essenciais para a preservação do legado cultural. Especificamente, a partir do momento em que os saberes pertencentes a comunidades constituídas por povos originários ou tradicionais são desvalorizados, essa forma de racismo pode ocorrer em territórios considerados sagrados, comprometendo todo o legado cultural formado pelos saberes ancestrais ao longo do tempo.

Por outro lado, relacionamos a interculturalidade dos saberes com a “Ciência Cidadã”, que pode ser compreendida como a forma pela qual o conhecimento não acadêmico pode contribuir para o desenvolvimento da pesquisa científica. Enquanto os saberes tradicionais na identificação das aves

²⁴ Texto original: *La colonialidad del saber: el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Esta colonialidad del saber es particularmente evidente en el sistema educativo (desde la escuela hasta la universidad) donde se eleva el conocimiento y la ciencia europeos como EL marco científico-académico-intelectual* (Walsh, 2008, p. 137).



migratórias auxiliam os ornitólogos europeus na pesquisa, a ciência cidadã envolve a participação ativa de cidadãos não cientistas na coleta de dados que contribuem para a consolidação do conhecimento acadêmico.

Uma plataforma de alcance internacional voltada para a ciência cidadã, intitulada “Merlin”, do *Cornell Lab of Ornithology*, é alimentada com informações de cidadãos que contribuem em todas as partes do mundo com o registro de aves migratórias e residentes, constituindo um banco de dados de suma importância para publicações científicas. No Brasil, as contribuições da ciência cidadã podem ser conferidas nas plataformas colaborativas Táxeus, Wikiaves e Biofaces.²⁵

As narrativas de “O observatório” deixam claro que os europeus estavam apenas interessados nas aves migratórias que atravessam o Mediterrâneo e pouco importava as aves locais. Isso fica evidente no instante em que o mineiro tenta convencer os estrangeiros da sua capacidade de entendimento dos pássaros migratórios que visitavam a aldeia.

Com o propósito de testar os conhecimentos em relação às aves migratórias, foram apresentadas fotografias com as espécies de interesse na pesquisa, pois “O estrangeiro pediu que, daquelas tantas aves, eu identificasse as que apareciam na minha região. Todas, disse eu. O cientista sorriu e fixou o olhar na capulana que eu trazia sobre os ombros para disfarçar o meu defeito físico” (Couto, 2023, p. 34).

Ao questionar se o mineiro era um chefe tradicional, evidencia o reconhecimento das culturas tradicionais na conservação e proteção da natureza. No entanto, essa valorização

²⁵ As plataformas Merlin, Táxeus, Wikiaves e Biofaces podem ser acessadas por meio dos links: <https://merlin.allaboutbirds.org>, <https://www.taxeus.com.br>, <https://www.wikiaves.com.br> e <https://www.biofaces.com>.

cultural está focada apenas nos aspectos do conhecimento que podem servir aos interesses da pesquisa:

Perguntou-me se eu era um chefe tradicional. E disse então palavras que eu nunca poderei esquecer. Disse assim:

– A luta pela biodiversidade deve-se apoiar nas chefias tradicionais.

Na altura, não entendi o alcance do que ele dizia, mas declarei-me logo um chefe muitíssimo tradicional. O europeu perguntou-me se, como líder comunitário, eu dirigia cerimónias religiosas africanas. Mais uma vez menti, que a minha especialidade era propiciar a chegada de aves de migração, fossem elas magras ou carnudas. Era uma espécie de serviço de encomendas junto das divindades africanas (Couto, 2023, p. 34).

A declaração do mineiro ser um chefe tradicional e sua especialidade propiciava a chegada de aves migratórias, corresponde às expectativas do estrangeiro e reforça como as respostas podem ser moldadas para atender às demandas de outras culturas que chegam e interferem no modo de vida tradicional. Nesse contexto, as tradições pouco importavam diante do interesse dos europeus sobre as aves de interesse na pesquisa. A respeito da necessidade de preservação do conhecimento dos povos tradicionais, em um contexto no qual essas comunidades devem ser consideradas como guardiãs da riqueza biológica deste planeta, Vandana Shiva ressalta a importância desses saberes:

Até pouco tempo atrás, eram as comunidades locais que usavam, desenvolviam e preservavam a diversidade biológica, que eram as guardiãs da riqueza biológica deste planeta. É o seu controle, o seu saber e os seus direitos que precisam ser fortalecidos se quisermos que a preservação da biodiversidade seja real e profunda. Esse fortalecimento tem de ser feito por meio da ação local, da ação nacional e da ação global (Shiva, 2002, p. 113).



Comunidades tradicionais detêm o conhecimento necessário para manter a vida sustentável na natureza, sendo crucial fortalecer e preservar esses saberes. Reconhecê-los é fundamental não apenas para a conservação da biodiversidade, mas também para compreender como se dão as conexões entre os humanos e a natureza. Diante das epistemologias que entrelaçam os saberes tradicionais dos povos originários com o conhecimento científico, destacamos as obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa (*A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*) como referenciais teóricos consolidados em publicações acadêmicas.

Como sentinela, o observador de aves revela o segredo sobre sua cegueira e a invenção dos pássaros, em um contexto de desconexão entre sua realidade e o que lhe é exigido. Ao passo que é revelada sua condição de baixa visão, reflete a invisibilidade daqueles que se encontram em condições insalubres em suas lidas diárias de trabalho, enquanto o relacionar pássaros que não existem pode estar associado a um ato de subversão diante do sistema de opressão vivenciado pela comunidade tradicional que depende dos trabalhos nas minas para sobreviver:

Eu sou quase cego. De tanto ter trabalhado nas minas não enxergo senão no escuro. Uma poeira fina cobre-me por dentro, antecipando a cova do meu enterro. Essa espécie de cegueira impede-me de executar a missão que me foi incumbida. O que faço é inventar pássaros. Assinalo a sua falsa presença nesse formulário que os cientistas todos os dias colocam nestas minhas mãos, que nunca mais deixarão de estar sujas de carvão (Couto, 2024, p. 35).

As consequências do trabalho forçado nas minas e a dignidade de uma nova profissão, mesmo diante da frustração vivenciada, refletem a resistência diante da exploração. Enquanto os desejos do narrador eram realizados, as marcas do

trabalho forçado no interior da mina deixaram consequência para toda vida. O orgulho e ao mesmo tempo uma sensação de frustração invade a mente e o homem confessa ao padre sua rotina no observatório. Ao passo que os europeus buscam conhecimento sobre as aves migratórias, o observador de aves encontra um novo propósito como guardião do observatório, estabelece conexões com as aves sagradas que visitam a torre e, em sua última confissão, revela que o observatório foi construído a mando das aves:

Este observatório, que eu tanto desdenhava, é agora a minha igreja. Talvez o padre venha a rezar missa nessa torre. O senhor poderá não ver nunca nenhum pássaro, mas vai ser visitado por eles. Os cientistas não sabem, mas este observatório foi construído a mando das aves. Elas não querem deixar de nos visitar, mesmo que voem apenas dentro de nós (Couto, 2023, p. 36).

Inicialmente, o observatório foi compreendido como um local sem importância pelo observador de aves. No entanto, ele passou a valorizá-lo ao acreditar que precisava mudar para proporcionar um resultado diferente para sua vida e para sua comunidade. Com o passar do tempo, começou a considerá-lo um lugar sagrado e de espiritualidade. Silvio Ruiz Paradiso, ao discorrer sobre o realismo animista na África, enfatiza o mundo religioso e assertivas presentes em várias formas.

No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm toda essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras africanas (Paradiso, 2015, p. 274).

Em relação ao animismo africano, para o observador de pássaros tornar-se guardião de um espaço onde as aves sagradas representam mais que um objeto de estudo passou



a ter um sentido de transformação espiritual em conexão com a natureza. Em *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*, Fritjof Capra enfatiza a importância da vida conectada não apenas ao mundo físico, mas também a uma dimensão espiritual:

[...] a experiência espiritual é uma experiência de que a mente e o corpo estão vivos numa unidade. Além disso, essa experiência da unidade transcende não só a separação entre mente e corpo, mas também a separação entre o eu e o mundo. A consciência dominante nesses momentos espirituais é um reconhecimento profundo da nossa unidade com todas as coisas, uma percepção de que pertencemos ao universo como um todo (Capra, 2002, p. 81).

Conforme esclarece Capra, diante da experiência espiritual, transcende-se mente e corpo, e vai além da separação entre o eu e o mundo. A essência da espiritualidade mencionada busca o reconhecimento de que estamos conectados a todas as coisas por meio de uma percepção sistêmica de que somos parte integrante do universo como um todo. A experiência espiritual não constitui apenas um ponto de vista individualizado, mas sim de interdependência em que cada elemento na natureza está interconectado com o universo.

Durante uma palestra intitulada *Quando o ambiente não tem nome*,²⁶ Mia Couto relata que os mitos relacionados à criação são distintos, mas resguardam uma ideia em comum a qual o universo e o mundo sempre existiram, “[...] pois há uma concessão circular do tempo e tem a ver com o porquê de os mortos nunca morrerem no sentido total, isto é, eles não só estão presentes, como governam o mundo junto conosco” (Couto, 2021). Dentro dessa perspectiva, Couto conduz o discurso para questões sociais e ambientais que afetam a

²⁶ Evento organizado em 2021 pelo NEPAM – Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais da UNICAMP, em Campinas, São Paulo.

estrutura das populações tradicionais locais, trazendo à tona perspectivas que revelam os desafios enfrentados por Moçambique em relação à proteção da natureza e das culturas.

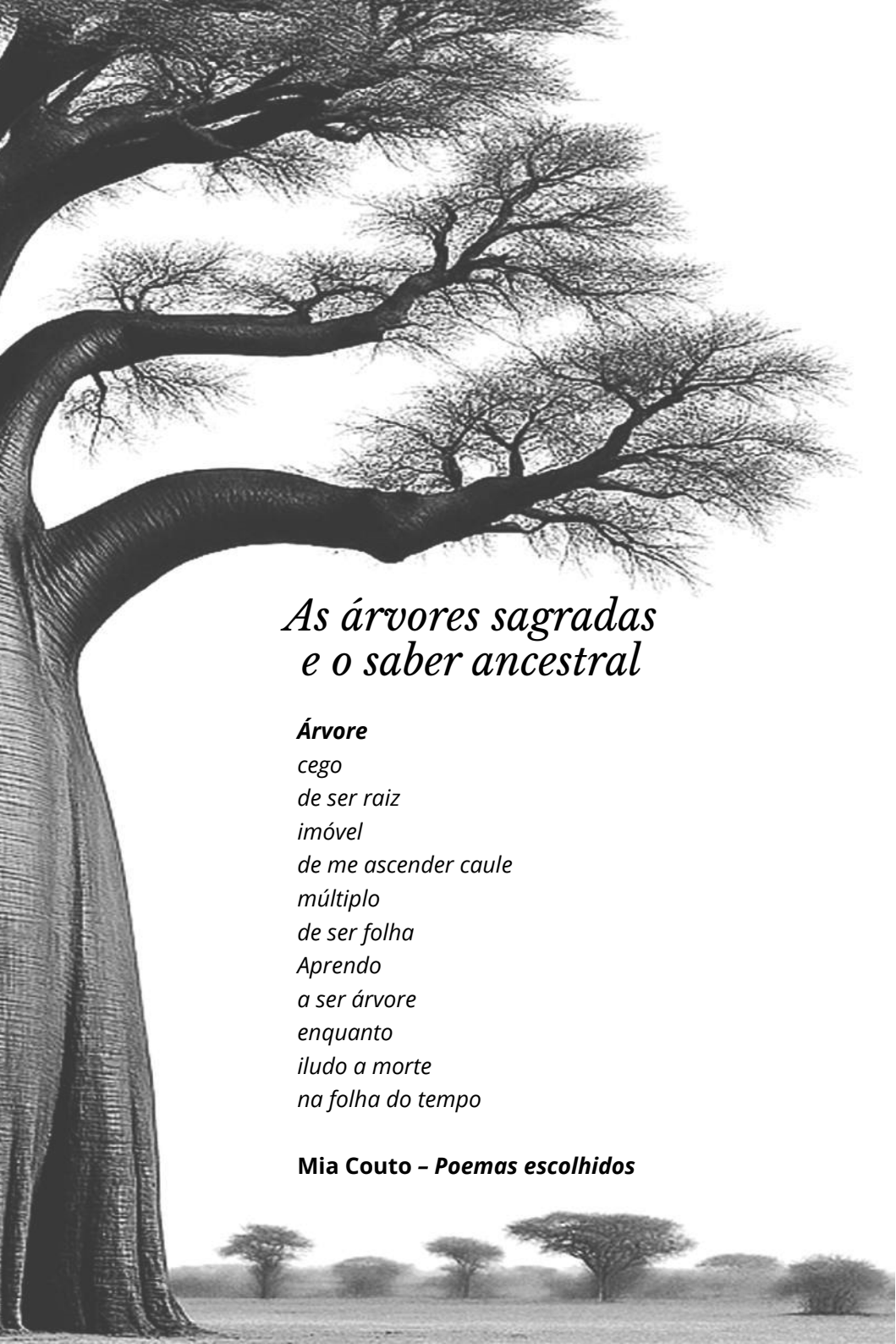
As linhas finais do conto despertam para uma reflexão quanto à exploração do trabalho humano, sobretudo em relação às minas:

Não se engane, senhor padre: o senhor também trabalha nos subterrâneos. Não há nesta vida trabalho que não seja de mineiro, seja ele executado por cima ou por baixo da terra. Arrancamos pedaços do mundo e nesse vazio escuro vamos deixando de nos ver uns aos outros. Sabemos que estamos juntos quando um desastre faz desabar o teto da mina que todos partilhamos, neste mundo tão sombrio (Couto, 2023, p. 36).

Essa passagem sugere que, em qualquer lugar, pessoas são exploradas e submetidas a trabalhos análogos aos dos mineiros, assim como a natureza é pressionada, seja por baixo ou por cima da terra. Pessoas estão fadadas à invisibilidade umas das outras devido à exaustão associada aos trabalhos a que são submetidas. Essa vulnerabilidade humana pode ser percebida em momentos caóticos, em que a fragilidade ambiental é exposta por eventos ambientais inesperados. O teto da mina, portanto, representa a natureza à qual estamos conectados, enquanto as ações humanas podem causar impactos que culminam na destruição do nosso lar.

Processos de interferência de outras culturas nos ambientes naturais e culturais pertencentes a comunidades tradicionais têm resultado no apagamento e na sobreposição do conhecimento de muitas culturas que dependem dos recursos da terra para viver. Essas interferências, motivadas por interesses econômicos e extrativistas, não apenas ameaçam a biodiversidade, mas também ignoram os saberes desses povos.





As árvores sagradas e o saber ancestral

Árvore

*cego
de ser raiz
imóvel
de me ascender caule
múltiplo
de ser folha
Aprendo
a ser árvore
enquanto
iludo a morte
na folha do tempo*

Mia Couto – Poemas escolhidos

A árvore como elemento cultural e ambiental

Quando os povos originários se referem a um povo como “uma nação que fica de pé”, estão fazendo uma analogia com árvores e florestas. Pensando as florestas como entidades, vastos organismos inteligentes. Nesses momentos, os genes que compartilhamos com as árvores falam conosco e podemos sentir a grandeza das florestas do planeta.¹

Em *A vida não é útil* (2020), Ailton Krenak faz referência aos povos originários e destaca a importância das florestas por meio da analogia entre “uma nação que fica de pé” a árvores e florestas. Na visão dos povos originários, Krenak argumenta que as florestas são pensadas como entidades e organismos inteligentes que estão interconectados. É enfatizada a estreita relação entre os seres humanos e as florestas, na qual, por meio de conexões genéticas, os povos originários estão em sintonia e pertencem à grandiosidade das florestas do planeta.

Será que é possível estabelecer uma relação de interdependência entre humanos e não humanos, considerando o sentido de pertencimento e conexão com as florestas do planeta? Na natureza, tudo está conectado e tudo depende dessas conexões que estabelecem e sustentam a vida na Terra. Stefano Mancuso apresenta uma reflexão no “Artigo 1 – A Terra é a casa da vida. Todo ser vivo é soberano”, da

¹ *A vida não é útil* (Krenak, 2020, p. 52).

obra *Nação das plantas*, a respeito da complexidade da vida no planeta:

A complexidade do nosso planeta é dada pela vida. Os seres vivos estão tão conectados com a trama da Terra que tentar imaginá-la estéril é impossível, só mesmo em alguma ficção científica apocalíptica. Se desprovida de vida, a Terra se pareceria com Vênus e Marte. Ainda seria azul? Bem provável que não. Com certeza não seria verde (Mancuso, 2024, p. 20).

As mudanças em nossos padrões de consumo e produção são necessárias para revertermos o cenário de um possível fim do mundo. Ainda assim, vivenciamos a morte dos rios, das florestas e de locais-chave para a proteção e conservação da biodiversidade.

É necessário reconhecermos o conhecimento dos povos originários e tradicionais, que são detentores de saberes e que eles dependem dos recursos da terra. A respeito do conhecimento sobre a natureza, evidenciado na ancestralidade dos povos originários Yanomami, Davi Kopenewa elucida que

nossos pais e avós não puderam fazer os brancos ouvirem suas palavras sobre a floresta, porque não sabiam sua língua. E eles, quando começaram a chegar às casas dos nossos antigos, ainda não falavam de ecologia! [...] Naquela época, os brancos não possuíam nenhuma dessas palavras para proteger a floresta. Elas surgiram nas cidades há pouco tempo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

Historicamente, os povos indígenas enfrentaram imposições, notadamente políticas, ao tentarem fazer ecoar seus anseios em relação à proteção das florestas. Kopenawa esclarece que seus povos não conseguiam fazer os brancos entenderem a importância da floresta, pois não compartilhavam a mesma língua. Assim como, o termo “ecologia” era desconhecido na época da chegada dos exploradores, pois não existiam palavras ou conceitos relacionados à proteção

das florestas, em uma referência aos termos criados para a proteção ambiental na atualidade.

A árvore pode ser representada como um elemento sagrado para diversos povos ao redor do mundo. Conectada ao saber ancestral e ao simbolismo presente em várias culturas, como bem representada na concepção do conceito de Árvore da Vida e seus significados como mito universal, está relacionada à origem do universo, da humanidade e do conhecimento:

O mito universal da Árvore da Vida, também chamada de Árvore do Mundo, está relacionado com a gênese do Universo, da Humanidade e do Conhecimento. A sua simbologia está também ligada ao sacrifício e à cruz em grande parte das mitologias religiosas de vários povos do Mundo, para além dos Cristãos, como os Maias, os Vikings ou os Hindus. A Árvore da Vida era vista como a mãe primordial, um elemento feminino que gerava e distribuía a vida e tinha ainda o dom de atribuir a palavra. Por essa razão nos referimos às páginas dos livros como folhas, dado que a linguagem estaria escrita nas folhas da Árvore da Vida (Porto Editora, 2023).

Na tradição cristã, e conforme diferentes tradições religiosas e culturais, essa árvore têm um significado importante na história da humanidade, cuja interpretação desse símbolo aponta para o pecado original e para o livre arbítrio. Como símbolo universal, presente nas mitologias, tradições, religiões e civilizações antigas, para Maria do Rosário Pontes, a representação da árvore sugere que esse símbolo é mantido no imaginário coletivo e se manifesta até os dias de hoje, tanto nas lendas, contos e mitos, quanto nos sonhos:

Um dos símbolos universais mais presentes em todas as mitologias, em todas as tradições e religiões, em todas as civilizações proto-históricas (desde o Antigo Egito à China arcaica) e que necessariamente sobrevive no imaginário coletivo da Humanidade, manifestando ainda hoje, com toda a sua força de estrutura dinâmica das profundidades



anímicas, nas lendas, nos contos, nos mitos e, obviamente no universo onírico (Pontes, 1998, p. 197-198).

A simbologia da árvore sinaliza para significados relacionados à vida espiritual e ao conhecimento ancestral em diversas culturas, tanto em nível local e regional quanto em contextos de herança cultural de nações e continentes, como é o caso do Brasil e de países africanos. Por outro lado, na compreensão da importância das florestas para a humanidade, pode evidenciar as pressões humanas sobre o ambiente natural no sentido de exploração de territórios, de destruição e de apagamento de culturas. Na literatura, a árvore pode ser utilizada para caracterização do ambiente ficcional. Dessa forma, a presença da árvore pode ser compreendida como um elemento para expressar valores culturais e simbólicos, além de permitir reflexões sobre questões ambientais importantes do lugar.

Em uma videoconferência apresentada na Festa Literária Internacional de Paraty – Flip 2021, no diálogo *Árvores e escrita*, Paulina Chiziane, escritora moçambicana, e Itamar Vieira Junior, escritor brasileiro, apresentaram as relações literárias da árvore entre as culturas de África e do Brasil. Chiziane destacou a importância da árvore para os moçambicanos e africanos como símbolo de respeito e a estreita relação com a ancestralidade:

Normalmente, fazemos uma oração na base de uma árvore. A oração para o transcendente é feita por uma razão muito especial que é a seguinte: a árvore para nós é o ser mais perfeito, com três dimensões em simultâneo. Isto é, a árvore tem a raiz que está no fundo da terra, esse lugar sagrado chamado terra, onde dormem os nossos antepassados; o tronco e a sombra da árvore que representam o cotidiano, o dia a dia, que é a sociedade; e temos a copa da árvore, os ramos da árvore.

Então, quando eu faço uma oração na base da árvore, estou me comunicando com três dimensões em simultâneo: o passado, que é representado pela raiz; o presente, que é representado pelo tronco; e pela sombra e o transcendente, que é representado pelos ramos. Por mais que eu junte as mãos e faça prece para o Divino, as minhas mãos são demasiadamente curtas. Então, eu tenho que pedir ajuda da árvore, ajuda do espírito da árvore para elevar a minha oração até o transcendente. Essa é uma das razões que faz com que, de maneira geral, o africano vá à igreja formal para fazer a oração aos domingos, mas, no momento mais sagrado da vida do africano, ele volta para fazer a oração embaixo da árvore (Chiziane, 2021).

Além de ser um elemento marcante na cultura africana, Chiziane evidencia a importância da árvore como símbolo sagrado relacionado aos antepassados. Embora a tradição religiosa africana tenha sofrido interferências externas, percebe-se o real significado da árvore e de suas partes constituintes, como a raiz que está fixada na terra, um lugar sagrado e de repouso dos antepassados; o tronco e a copa, como local de oferta de sombra, mas que também representa um local de socialização, de oração e de ligação com os transcendentos.

Fundamentados nos estudos ecocríticos, uma das áreas que tem despertado atenção na literatura é a dos estudos vegetais. Conforme Evando Nascimento, que aborda a sensibilidade desenvolvida pelos vegetais em sua obra *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*, é preciso reconhecer que as plantas, assim como os animais e outras formas de vida, possuem suas próprias maneiras de se relacionarem com o mundo. Com essa perspectiva, Nascimento elucida que:

Ou aprendemos que as plantas, os animais e todas as estranhas formas de vida têm seu próprio modo de sensibilidade e sua maneira de pensar e experienciar o mundo, ou continuaremos saga destrutiva, achando que



tudo depende somente de nossa suposta racionalidade (Nascimento, 2021, p. 156-157).

Diante do crescente interesse filosófico voltado à “questão animal”, com reflexos nas relações do humano com o não humano, incluindo uma mudança na concepção metafísica do ser humano, Michael Marder, em *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, sugere que o crescente interesse nos estudos animais tem contribuído tanto para a ética ambiental quanto para uma mudança na concepção da imagem metafísica do humano em torno de seus outros não humanos:

A recente explosão de interesse filosófico na “questão do animal” contribuiu ao mesmo tempo para o crescente campo da ética ambiental (com abordagens que vão desde a defesa dos direitos dos animais de Tom Regan até o argumento utilitário de Peter Singer para a libertação animal) e para o descentramento da imagem metafísica do humano, que, como agora percebemos, está em uma relação constitutiva com seus outros não humanos (Marder, 2013, p. 1, tradução nossa).²

Marder chama a atenção para a ética ambiental e seu impacto em nossas relações com todas as formas de vida. Por esse viés, o descentramento da imagem metafísica do humano não deve ser concebido com os seres humanos no centro da existência, mas sim como relações interdependentes com a natureza e os não humanos. Além dos animais, essa perspectiva deve incluir as plantas e todos os elementos essenciais para a manutenção da vida no planeta.

Em diversas obras de Mia Couto, é possível perceber a presença dos vegetais associados à cultura moçambica-

² Texto original: *The recent explosion of philosophical interest in the “question of the animal” has contributed at the same time to the growing field of environmental ethics (with approaches ranging from Tom Regan’s defense of animal rights to Peter Singer’s utilitarian argument for animal liberation) and to the de-centering of the metaphysical image of the human, who, as we now realize, stands in a constitutive relation to its nonhuman others* (Marder, 2013, p. 1).

na, tanto no aspecto sagrado de respeito aos antepassados quanto nas relações entre humano e vegetais. Isso pode ser observado no romance *Venenos de Deus, remédios do diabo: as incuráveis vidas de vila cacimba*, no qual se estabelecem conexões por meio das flores com diferentes significados que remetem às relações entre a vida e a morte. Quando a personagem Deolinda morre, o médico Sidóneo, que visitava a casa, sugere que a planta, o feto, também faleceu de saudades:

O médico apanha o feto já seco, sacode as raízes e transporta-o, sem entender porquê, para fora de casa.

– O que faz, Doutor? – inquire Munda, surpresa.

– Esta planta está morta, Dona Munda. Os mortos não ficam dentro de casa.

– Essa planta pertence a Deolinda.

– Eu sei, ela falou dessa planta numa carta.

– Esse feto não morreu por falta de luz. Morreu de saudade de Deolinda (Couto, 2016b, p. 152).

Essa passagem reflete o simbolismo presente na narrativa, no qual a interconexão entre humanos e vegetais transcende a representação física. Revela que a interdependência entre humano e natureza é revestida de significados presentes na cultura local. Ainda no contexto da obra, em um diálogo entre Bartolomeu e o médico Sidóneo, é apresentado um lírio selvagem que se transformou em mão. Trata-se de uma flor trazida de um cemitério de soldados alemães:

– A mão que virou flor, essa história que me estava a contar.

Suspenso no vácuo, Bartolomeu Sozinho enfrenta o médico nos olhos e murmura:

– Um dia eu conto. Neste momento estou muito cansado.

Só nós vemos a flor, em si mesma. Mas essa é uma visão



ilusória: a flor é a planta toda inteira. A flor existe na fragilidade do caule, estende-se pelas profundezas da raiz; a flor é a terra em redor, é a água que ascende em seiva. Arrancar a flor do cemitério é rasgar a terra onde os mortos fazem morada (Couto, 2016b, p. 62).

O excerto evidencia uma interconexão e interdependência entre formas de vida, em sintonia com a natureza e o saber ancestral. A flor é considerada parte essencial da vida e do ecossistema ao qual pertence. Em uma relação de interdependência, o vegetal como organismo vivo está conectado com o solo, a água e com todos os elementos essenciais à vida. A citação da flor que é arrancada do cemitério, alinhada com o saber ancestral, ressalta que afetar um dos elementos da natureza pode influenciar todas as outras interações ao seu redor, incluindo seres vivos e o ambiente físico. Catherine Walsh chama a atenção para como a separação cartesiana leva à negação de uma relação milenar entre seres humanos e não-humanos, assim como entre os mundos espirituais e ancestrais.

A separação cartesiana de cultura/natureza descarta completamente a relação milenar entre seres humanos e não-humanos, mundos espirituais e ancestrais, negando inclusive a premissa de que os seres humanos fazem parte da natureza, estabelecendo domínio sobre a racionalidade cultural e tentando eliminar e controlar os modos de vida, os sentidos, os significados e os entendimentos da vida (Walsh, 2008, p. 16-17, tradução nossa).³

Essa separação pode ser evidenciada em territórios habitados por comunidades tradicionais, pertencentes a am-

³ Texto original: *La separación cartesiana cultura/naturaleza descarta enteramente la relación milenaria entre los seres humanos y los no humanos, los mundos espirituales y ancestrales, negando incluso la premisa de que los humanos somos parte de la naturaleza, estableciendo el dominio sobre las racionalidades culturales e intentando eliminar y controlar los modos de vida, los sentidos, los significados y las comprensiones de la vida* (Walsh, 2008, p. 16-17).

bientes afetados pela exploração dos recursos naturais, os quais impactam não apenas o lugar por meio das pressões exercidas, mas também o conhecimento tradicional, devido à sobreposição de novas culturas.

A separação cartesiana de cultura/natureza põe em risco o conhecimento tradicional e as conexões estabelecidas com o saber ancestral, considerados essenciais no processo de proteção e conservação da biodiversidade e dos ecossistemas. Ignorar essa interdependência e essas interconexões consiste em relegar a último plano as possibilidades de cura da Terra. Angélica Soares destaca a importância do entrelaçamento entre cultura e natureza e o lugar do humano diante dessa dimensão ecológica:

Agindo de modo dualista, constantemente nos esquecemos de que, se nomeamos por natureza as árvores, o mar, o ar, os animais (o que se convencionou chamar de meio ambiente), da mesma forma fazemos alusão aos nossos modos de ser. Esquecemo-nos também que natureza e cultura não se opõem, tensionam-se, alicerçadas no habitar (Soares, 2010, p. 12).

Assim como evidenciado na separação cartesiana de cultura/natureza, apresentado por Walsh (2008), a mesma perspectiva pode ser compreendida no pensamento de Angélica Soares que destaca a visão dualista na separação entre cultura e natureza. Quando não levamos em consideração que natureza e cultura se entrelaçam, perdemos o significado da complexa rede de interações que compõe a natureza.

Característico aos povos da floresta, cujas propostas ensejam uma cidadania florestal, um movimento de cunho ativista e político intitulado Florestania surgiu e ganhou força no final dos anos de 1990. Esse termo, segundo Eduardo Gudynas (2009), trata da junção das palavras “cidadania” e



“floresta” e não teve sua origem no meio acadêmico, mas sim entre ativistas ambientais, jornalistas e políticos do estado do Acre, no Brasil:

A origem dessa ideia deve muito ao singular contexto político e ambiental do Acre. Esse estado foi o centro de atuação do líder “seringueiro” Chico Mendes, que defendia a floresta tropical amazônica enquanto ela pudesse ser aproveitada de forma sustentável (com ênfase no uso da seringueira, árvore da borracha). No final da década de 1980, as práticas e demandas de Mendes incluíam componentes como a defesa dos ecossistemas e o respeito às comunidades locais e suas formas de vida tradicionais (Gudynas, 2009, p. 64, tradução nossa).⁴

Florestania é um termo que remete ao ativismo ambiental, o qual é caracterizado como um movimento em proveito da cidadania, embora carregue um forte apelo político voltado para a promoção partidária. Dessa junção indissociável entre ativismo e política, é essencial a proposta cunhada pelo líder e ativista seringueiro Chico Mendes, que buscou defender e proteger os recursos naturais, os povos da floresta amazônica e as tradições das comunidades locais como forma de cidadania.

Em *Futuro ancestral* (2022), Ailton Krenak questiona “como fazer a floresta existir em nós, em nossas casas, em nossos quintais?” e desperta para o sentido do termo florestania, ao mencionar um trabalho da antropóloga Lux Vidal sobre habitações indígenas, cujo eixo central relaciona-se com um “habitat equilibrado com o entorno, com a terra, o sol, a lua, as estrelas, um habitat que está integrado ao

⁴ Texto original: *El origen de esta idea debe mucho al singular contexto político y ambiental de Acre. Ese estado fue el centro de actuación del líder “seringueiro” Chico Mendes, quien defendía la selva tropical amazónica en tanto podía ser aprovechada sostenidamente (el énfasis estaba en el uso de la seringa, árbol del caucho). A finales de la década de 1980, las prácticas y demandas de Mendes contenían componentes como la defensa de los ecosistemas y el respeto a las comunidades locales y sus formas de vida tradicionales* (Gudynas, 2009, p. 64).

cosmos, diferente desse implante que as cidades viraram o mundo” (Krenak, 2022, p. 65).

Em torno do termo florestania, que transcende questões políticas, é revelada a importância de propostas centradas nos direitos dos povos originários e tradicionais, que resistem às pressões externas e mantêm seus legados culturais intergeracionais e de cuidados com as florestas. É fundamental compreender como a cultura e o saber ancestral podem contribuir para a proteção dos ambientes naturais e a valorização da relação entre seres humanos e natureza.

O saber ancestral tem sido sobreposto pelos interesses econômicos, principalmente por meio da exploração dos recursos naturais em nome do desenvolvimento, muitas vezes intitulado como sustentável, o que busca justificar a destruição das florestas e, conseqüentemente, afeta diretamente as culturas dos povos originários e tradicionais. A alteração do ambiente natural, promovida pela supressão da floresta para dar lugar a atividades agropastoris e a mineração, por exemplo, resulta em desequilíbrios nos ciclos vitais da natureza, como os ciclos da água, do carbono, do oxigênio e do nitrogênio, que são essenciais à vida. Quando a derrubada de florestas ocorre em territórios habitados por povos originários e tradicionais, compromete os ecossistemas e expõe essas populações a vulnerabilidades, uma vez que dependem dos recursos florestais.

Associamos aos fatores que levam a toda essa pressão ambiental, conectada ao saber ancestral, a ideia de “homem futuro” apresentada por Mia Couto, a qual expressa um futuro civilizado (com todos os problemas que esse termo abriga), cujas transformações necessárias para alcançá-lo deveriam ser pautadas em uma nação bilíngue, com a capacidade de



dominar duas línguas diferentes no sentido de saber falar em uma língua da ordem do visível e palpável, mas também dominar uma segunda linguagem, que possa abordar e compreender aquilo que pertence à esfera do invisível e do mundo dos sonhos, uma linguagem capaz de acessar a imaginação, a intuição e a espiritualidade, ao que denomina o “mundo invisível e do onírico”:

De qualquer modo, um futuro civilizado passa por grandes e radicais mudanças neste mundo que poderia ser mais nosso. Implica acabar com a fome, a guerra, a miséria. Mas implica também estar disponível para lidar com os materiais do sonho. [...] Esse homem futuro deveria ser, sim, uma espécie de nação bilingue. Falando um idioma arrumado, capaz de lidar com o quotidiano visível. Mas dominando também uma outra língua que dê conta daquilo que é da ordem do invisível e do onírico (Couto, 2011, p. 24).

A visão de futuro apresentada por Mia Couto sinaliza que a humanidade precisa integrar tanto suas conexões com o mundo físico e prático quanto com o mundo metafísico. Nesse contexto, que envolve a tradição moçambicana, a árvore sagrada é representada por elementos que conectam o humano ao mundo natural por meio da ancestralidade.

A árvore e o saber ancestral são elementos essenciais na relação entre seres humanos e natureza. Assim, na perspectiva das tradições moçambicanas e africanas, a árvore é vista como sagrada e simboliza o respeito e culto aos antepassados. Isso é evidenciado nos contos “A palmeira de Nguézi” (Couto, 2014) e “O embondeiro que sonhava pássaros” (Couto, 2013a), nos quais a importância da árvore e as conexões indissociáveis do homem com a natureza são evidenciados.

O devir-vegetal em “A palmeira de Nguézi”

No lugar de Nguézi há uma palmeira sagrada, dizem que nascida antes do mundo. Do colmo pende um único fruto, de aparência estranha e que nunca pode ser olhado. Porque, segundo a lenda, os olhos que ali apontem se enchem de estrelas mais que as que poeiram a própria noite.⁵

O conto “A palmeira de Nguézi”, incluída na obra *Contos do nascer da Terra* (2014), vivencia o processo de transmutação de Tónico Canhoto, um ancião camponês, em uma palmeira sagrada. As notas iniciais do conto transmitem um sentido de mistério e encantamento em relação à palmeira e ao seu fruto. Nesse momento, é descrita uma palmeira sagrada chamada Nguézi, que nasceu antes do mundo.

As narrativas sugerem que o evento considerado sagrado tem origem em um acontecimento específico vivenciado pela oralidade moçambicana. Ao fazer referência à transparência das águas do rio, onde a palmeira é refletida, evidencia-se um resgate cultural retratado na crença dos saberes ancestrais:

A razão da palmeira, vertida sobre as águas do rio, se transcreve aqui. Nem tudo se explica, para que se compreenda melhor. Para ver a gente necessita transparência, mas se tudo fosse transparente todos seríamos cegos. Ficaré a saber-se: em tempos de apocalipse o histórico se converte em religioso. E vice-versa. A crença da palmeira sagrada nasceu de um facto tropeçando num acontecimento (Couto, 2014, p. 243).

⁵ *Contos do nascer da Terra* (Couto, 2014, p. 243).



A palmeira refletida nas águas do rio carrega um significado sagrado e um profundo respeito pela tradição local, além de fazer despertar para um senso de cuidados com a natureza em um ambiente protegido das ações predatórias humanas.

Por suas características únicas, as plantas são capazes de sintetizar seu próprio alimento por meio de complexos processos bioquímicos, como a fotossíntese, que também asseguram e propiciam a vida de outros seres vivos. Em um sentido de coexistência, Stefano Mancuso ressalta a importância da Nação das Plantas:

É por isso que a sábia Nação das Plantas, nascida centenas de milhões de anos antes de qualquer nação humana, garante a todos a soberania dos seres vivos na Terra: para impedir que espécies individuais bastantes presunçosas possam ser extintas muito antes da hora, provando assim que seu cérebro avantajado não era de forma alguma uma vantagem, mais uma desvantagem evolutiva (Mancuso, 2024, p. 28).

A capacidade de adaptação da Nação das Plantas revela uma permanência duradoura no planeta. Nesse sentido, as interações com a biodiversidade e a coexistência são essenciais para a manutenção da vida. Em vez de nos considerarmos superiores e acreditar que as pressões exercidas pelas atividades humanas não são nocivas para a natureza, é importante reconhecer que essas ações põem em risco a própria condição de habitar a Terra.

Tonico Canhoto permanecia em sua varanda, momento em que uma das filhas tentava consolar o pai pela morte da mãe e questionava sobre a quantidade de árvores no campo, com o propósito de fazê-lo despertar para uma percepção de natureza viva e pulsante. Em resposta, o pai percebe apenas o mato ao seu redor, morto e seco:

- Pai, há-de haver acontecimento, o senhor vai ver.
- Vocês não entendem, filhos. Eu não careço de acontecimentos, não. Eu pretendo é uma revelação.
- Uma revelação? A outra filha se aproximou e tentou um consolo. E lhe perguntou: já ele olhara quanta árvore, quanta extensão pelos aís foras?
- Se não vejo? Vejo o mato todo, em volta. Está tudo morto, tudo seco.
- Engano seu: o mato não está seco. Apenas vazou o verde, apenas engordou o amarelo.
- Conversa afiada (Couto, 2014, p. 244).

Notações sutis percebidas na vegetação demonstram relações intrínsecas entre cultura e natureza. Os sinais evidenciados no excerto podem estar associados ao período de maior ou menor incidência de raios solares sobre as plantas durante uma determinada estação do ano. Nesse contexto, as interpretações dos fenômenos naturais são delineadas pelos saberes dentro de perspectivas culturais alinhadas ao conhecimento tradicional local. Essa ponte de interconexões evidencia a importância das interações transmitidas para cada geração, com seus legados, em diversas culturas globais. Ainda nesse diálogo, é enfatizada a manifestação de alteridade ao lidar com o sentimento de perda de um ente familiar próximo. Mia Couto atribui a essa experiência de perda do vínculo familiar a palavra *chisiwana*, que, em algumas línguas moçambicanas, significa órfão e não remete à ideia de pobreza a qual conhecemos:

Em algumas línguas de Moçambique não existe a palavra “pobre”. Um pobre é designado como *chisiwana*, expressão que quer dizer órfão. Nessas culturas, o pobre não é apenas o que não tem bens, mas é sobretudo o que perdeu a rede das relações familiares que, na sociedade rural, serve de apoio à sobrevivência. O indivíduo é pobre quando não tem parentes. A pobreza é a solidão, a ruptura com a família (Couto, 2011 p. 20).



Sob essa ótica, a perda de um ente familiar desencadeia um processo de solidão que afeta significativamente a forma de se relacionar com o mundo, pois o significado de *chisiwana* vai além de questões financeiras e perpassa por uma experiência social e emocional.

Na iminência do apocalipse, Tónico Canhoto chegou às margens do rio com a intenção de livrar-se da tristeza que o consumia. Foi nesse momento que o ancião se despiu diante de sua família e revelou um sentimento de vergonha diante da nudez, porém, ao mesmo tempo, desperta possíveis reflexões sobre o sentimento do humano diante do outro em seu estado natural. Os sentimentos evidenciados na narrativa perpassam pelo legado da cultura moçambicana e destacam o respeito e o vínculo entre os seres vivos e os ancestrais por meio das relações com o mundo espiritual, conforme evidenciado no excerto:

O homem já havia se decidido que a sua vida era sem depois. Nada enfeitava a sua esperança. Todos calaram quando ele anunciou:

– Vou direto ao rio.

Todos lhe adivinharam o intento: ele se iria deixar tomar, encher-se de líquido até se ensopar como se o dele corpo fosse roupa, ido na corrente, nem corpo nem alma.

[...]

Chegando à margem, levantou os braços e assim, imóvel como pau de vela, as roupas lhe começaram a cair, desabadas por forças nenhuma, só por via de seu magro peso. A sua gente o viu nu, completamente (Couto, 2014, p. 245).

Em um sentido de pertencimento, impulsionado pela desilusão com a vida, Tónico Canhoto decidiu se entregar ao rio, permitindo-se ser absorvido por ele. Esse retorno à natureza revela conexões que podem simbolizar o renascimento ou a

libertação do mundo, enquanto ao se despir diante de sua família, Canhoto mostra-se em sua forma mais pura, conectando-se com a essência da vida. Enfatizamos que somos parte integrante da natureza, e não apenas vivemos em um mundo contemplado pelo verde das florestas e por paisagens idílicas.

As florestas, em toda a sua extensão conservada, abrigam a biodiversidade e elementos não vivos, mas também comunidades humanas autóctones que possuem conhecimentos ancestrais e dependem exclusivamente de seu ambiente. Esses grupos de povos que vivem da floresta revelam um profundo senso de proteção e cuidado em relação à natureza. Ao contrário daqueles que dependem de um sistema impulsionado pelo capital financeiro e do consumo desenfreado de bens materiais, esses povos são parte integrante da natureza da qual também fazemos parte.

A tradição moçambicana retratada em “A palmeira de Nguézi” revela que o local habitado por Tónico Canhoto e sua família foi palco de um evento apocalíptico, no qual a terra se abriu e todos os seus familiares foram sepultados, restando somente o ancião como sobrevivente. Em uma estreita relação com a natureza, no instante em que a terra se abre por baixo dos pés de Tónico Canhoto e se fecha novamente, ajustando-se ao seu corpo, a descrição do excerto a seguir sinaliza que Canhoto se tornou parte integrante da terra:

Sobrou quem? O velho Canhoto, próprio. Ele vira a terra se rachar por baixo dos pés, as duas metadas se abrirem como lábios. Nessa greta ele se afundou, pronto a ser engolido, trevoso e súbito. Mas no momento em que seu corpo perdia o pé, a terra se voltou a fechar, ajustada ao corpo. Ficou-lhe só a cabeça de fora. Tudo o resto estava encravado em pedra, rocha, raiz sobra do mundo.

[...]



Todo ele aprendera a ciência de ser raiz, o orgânico sem organismo. De noite um cacimbato. De dia, as grainhas de uma ventania. Assim ele se mantinha, feito único receptáculo onde a vida ainda se entesourava (Couto, 2014, p. 246-247).

Diante dessa percepção, em que “ele aprendera a ciência de ser raiz, o orgânico sem organismo”, revela que o homem adquiriu a forma de um receptáculo vivo, onde a vida se mantém protegida. Nesse trecho, em meio às adversidades, é possível compreender a vida conectada à terra e à natureza. No contexto do pensamento rizomático de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em “Lembranças de uma molécula”, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, há uma conexão entre a condição do devir-vegetal e o ser orgânico, os quais se relacionam e são sustentados pela raiz, responsável por nutrir a vida.

O pensamento rizomático destaca a sabedoria das plantas, “[...] inclusive quando elas são de raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo – com o vento, com um animal, com o homem (e também um aspecto pelo qual os próprios animais fazem rizoma, e os homens etc.)” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 19). Por essa perspectiva, a transmutação do humano para uma árvore sagrada é o resultado de um processo de desterritorialização e territorialização, no qual ocorre uma transformação da forma orgânica para uma forma “orgânica sem organismo”.

Deleuze e Guattari abordam o conceito de “devir”, que se refere a um processo de transformação e metamorfose, pois somos constantemente envolvidos por devires, os quais indicam diferentes formas de transformação e identificação com elementos diversos. Enfatizam que estamos em constante fluxo, atravessando esses devires moleculares e partículas que se conectam e interagem entre si, propician-

do mudanças, porque estamos imersos em uma multiplicidade de devires que nos permite transitar entre diferentes estados e formas:

Vemo-nos tomados em segmentos de devir, entre os quais podemos estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas. Fibras levam de uns aos outros, transformam uns nos outros, atravessam suas portas e limiares (Deleuze; Guattari, 1997, p. 55).

Nos processos de transformação, mudança e fluxo contínuo, Deleuze e Guattari postulam que uma zona de vizinhança ou co-presença de partículas é essencial para as relações dos devires, pois o devir não ocorre de forma isolada, mas sim por meio das interações entre diversos elementos que ao se aproximarem promovem transformações e mudanças. O sentido de pertencimento à natureza, no qual se estabelecem conexões, pode ser percebido por meio da zona de vizinhança de uma partícula, a fim de destacar que, assim como toda a matéria é constituída por moléculas que estão em movimento, devemos lembrar que pertencemos a um corpo que constitui os sistemas que regem a vida:

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma zona de vizinhança ou de co-presença de uma partícula, o movimento que toma toda partícula quando entra nessa zona (Deleuze; Guattari, 1997, p. 55).



Somos um conglomerado de moléculas que se inter-relacionam e dependem umas das outras para vir a ser vida. É possível buscar uma compreensão para reconhecer que o devir-natureza está intrinsecamente relacionado com todos os elementos que formam a Terra e inclui o humano, não como o centro de todas as coisas, mas como co-pertencente a um intrincado sistema de vida. Nessa abordagem de Deleuze e Guattari, e baseada no devir-vegetal presente em “A palmeira de Nguézi”, que se inspira na tradição moçambicana, o conceito de devir adquire um significado inter-relacional por meio da aproximação de partículas moleculares com maior afinidade.

Além do pensamento europeu de Deleuze e Guattari, destacamos a perspectiva do devir-natureza apresentada por Ailton Krenak, o qual enfatiza as relações de pertencimento ao rio Doce, ou *Watu*, que na língua dos povos originários Krenak é uma entidade viva conectada com a espiritualidade e o saber ancestral:

Nas noites silenciosas ouvimos a sua voz e falamos com nosso “rio-música” [...] À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e formam corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa in-crível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos (Krenak, 2022, p. 14).

Em um sentido de unidade que se estabelece com a natureza humana, assim como percebido no conto, Ailton Krenak revela importantes conexões ao interagir com as águas do rio Doce e o lugar. Para os Krenak e outros povos originários

e tradicionais, por meio de suas interações com o ambiente natural, os elementos que constituem a natureza carregam consigo a essência da vida e se conectam com os saberes ancestrais como legado cultural e de proteção da Terra. Em uma conexão com os saberes ancestrais e a importância para a proteção da natureza, Vandana Shiva destaca a relevância dos valores agregados à biodiversidade em diferentes contextos culturais e como esses saberes são essenciais para a preservação de ambientes considerados sagrados:

No plano social, os valores da biodiversidade em diferentes contextos culturais precisam ser reconhecidos. Os bosques sagrados, as sementes sagradas, as espécies sagradas têm sido meios culturais de tratar a biodiversidade como algo inviolável e nos dão os melhores exemplos de preservação. Além disso, precisamos reconhecer que o valor de mercado e o valor em dólares são apenas valores limitados e muitas vezes perniciosos à biodiversidade. A biodiversidade tem outros valores, como o de prover sustento e significado, e esses valores não precisam ser tratados como subordinados e secundários aos valores de mercado (Shiva, 2002, p. 111).

Além de criticar a mercantilização da natureza, Shiva enfatiza a importância de reconhecer a biodiversidade não apenas diante de modelos de desenvolvimento econômico, mas também em sua relevância para a conservação e proteção nos aspectos culturais e sagrados. Ademais, a biodiversidade, além pertencer a territórios considerados sagrados, tem outra fundamental importância, a de prover o sustento dessas comunidades.

Por meio de conexões com a ancestralidade, uma andorinha cruzou o céu e pousou na cabeça de Tonico Canhoto, iniciando um processo simbiótico de transmutação entre a terra, o ser humano e a árvore sagrada. O devir-vegetal acontece por meio da (des)territorialização, em que a natureza, a



vida humana e os conhecimentos ancestrais se tornam unidades inseparáveis:

O passarito piou, rodopiou e, por fim, meteu o bico nos lábios secos do velho. Lhe dava, se imagine, um naco de água, qualquerzita migalha. O bico beijou o lábio, o lábio bicom o pássaro: dúzia de vezes, repetidas. O velho perguntou, lábios rasos de silêncio:

– É você, Razia?

A ave toda noite debicou o pescoço de Canhoto. Dizem que, desse mesmo pescoço, ascendeu a matéria do colmo, dos cabelos brotou a folhagem, dos olhos nasceu a florescência. Tudo em jeito de árvore, palmeira e sagrada (Couto, 2014, p. 247).

Esse contexto revela interações com a natureza e significados da cultura moçambicana. O pássaro carrega consigo um simbolismo ao umedecer os lábios do ancião, e ele reconhece a ave como sua esposa Razia. A transmutação do homem para a árvore sagrada ocorre de forma simbiótica e resulta em uma metamorfose na qual os cabelos de Tonico Canhoto se transformam em folhagem e os olhos em florescência.

As conexões com a ancestralidade moçambicana estão presentes nas narrativas de “A palmeira de Nguézi” e revelam uma percepção na qual as personagens estabelecem relações de alteridade, pertencimento à natureza e ao mundo espiritual. Portanto, esse vínculo, no qual figura o devir vegetal, não apenas enriquece as narrativas desse universo ficcional, mas também possibilita reflexões sobre a importância de manter vivas as raízes culturais em sintonia com a natureza.

Embondeiro sagrado

Esse homem sempre vai ficar de sombra: nenhuma memória será bastante para lhe salvar do escuro. Em verdade, seu astro não era o Sol. Nem seu país não era a vida. Talvez, por razão disso, ele habitasse com cautela de um estranho. O vendedor de pássaros não tinha sequer o abrigo de um nome. Chamavam-lhe o passarinhoiro.⁶

Como árvore sagrada, o baobá, nome comum no Brasil, é representado em “O embondeiro que sonhava pássaros”, da obra *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a). Essa obra foi inicialmente publicada em 1990, momento em que Moçambique vivenciava um período conturbado de guerra civil com duração de dezesseis anos (1976-1992).

A árvore do embondeiro carrega aspectos culturais relacionados à ancestralidade moçambicana e de significado importante para os povos tradicionais. Para essas comunidades, o baobá é visto como uma conexão com a espiritualidade e considerado uma árvore sagrada devido aos seus diversos poderes de cura.

O embondeiro está entre as árvores mais longevas da Terra, podendo atingir idade milenar. Conforme Rupert Watson, de acordo com a maioria dos mitos de criação que envolvem o baobá, a árvore é retratada de forma invertida, com suas raízes voltadas para cima. Essa representação sugere

⁶ *Cada homem é uma raça* (Couto, 2013a, p. 63).



que o baobá teria sido uma das primeiras árvores criadas por Deus no mito da criação, e revela a importância cultural e espiritual atribuída a essa árvore: “[...] na maioria dos mitos de criação do baobá, a árvore é vista de cabeça para baixo com as raízes voltadas para cima. Uma lenda popular conta que uma das primeiras árvores que Deus criou foi o baobá” (Watson, 2014, tradução nossa).⁷ A representação do embondeiro como árvore sagrada pode ser conferida em “Uma capela num embondeiro”,⁸ a Capela de Nossa Senhora do Grafanil, em Angola.

No conto “O embondeiro que sonhava pássaros”, além da referência atribuída à árvore sagrada, o racismo é evidenciado nas relações conflituosas entre os habitantes do bairro habitado pelos portugueses e o vendedor de pássaros. A tensão se intensifica após a visita do menino Tiago ao local de moradia do Passarinheiro e seu retorno ao lar:

– Foste a casa dele? Mas esse vagabundo tem casa?

A residência dele era um embondeiro, o vago buraco no tronco. Tiago contava: aquela era árvore muito sagrada, Deus a plantara de cabeça para baixo.

– Vejamos só o que o preto anda a meter na cabeça desta criança.

O pai se dirigia à esposa, encomendando-lhe as culpas. O menino prosseguia: é verdade, mãe. Aquela árvore é capaz de grandes tristezas. Os mais velhos dizem que o embondeiro, em desespero, se suicida por via das chamas. Sem ninguém por fogo. É verdade, mãe.

– Disparate – suavizava a senhora.

E retirava o filho do alcance paterno. O homem então se

⁷ Texto original: *In most myths of baobab creation the tree is seen to be standing on its head, roots in the air - ultimate 'upside-down tree'. A popular legend has it that one of the first trees God created was the baobab* (Watson, 2014).

⁸ OLIVEIRA, Miguel. **Dos combatentes da Guerra do Ultramar**. Angola, Guiné, Moçambique. Disponível em: https://www.ultramar.terraweb.biz/Imagens/Angola_MiguelOliveira_DFotoCine_capela.htm.

decidia a sair, juntar as suas raivas com os demais colonos. No clube, eles todos se aclamavam: era preciso acabar com as visitas do passarinho (Couto, 2013a, p. 64-65).

A pergunta do pai ao filho revela como o passarinho era percebido pelos moradores do bairro, os quais estabeleciam uma relação social de superioridade. Conforme esclarece Achille Mbembe, em *Crítica da razão negra*, “visto em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror [...] em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica” (Mbembe, 2018, p. 27).

O conto revela a dinâmica racial e social entre as personagens, pois o passarinho não é visto com dignidade. A respeito da raça, em uma comparação com a citação de Mbembe, é refletida na reação do pai de Tiago em relação ao outro como diferente e inferior.

Em resposta ao comentário de Tiago sobre a árvore sagrada, o pai referiu-se à cultura local de forma depreciativa em relação ao passarinho. O ponto de tensão se deu quando o pai decidiu unir-se aos outros moradores para acabar com as visitas de Tiago à moradia do passarinho. Essa passagem do conto ilustra como o racismo está enraizado na sociedade local, manifestando-se não apenas nas atitudes da família do menino, mas também de forma ampliada para os moradores do lugar. Essa atitude do pai, com o propósito de pôr fim ao vínculo entre Tiago e o passarinho, reforça uma posição hierarquizada de poder arraigada na sociedade e que é repassada a cada geração.

Ainda em relação ao trecho mencionado, é possível perceber que a árvore sagrada, plantada de cabeça para baixo, a qual serve de moradia para o passarinho, representa um local de conexão com a espiritualidade. Essa dimensão



é retratada como a essência da cultura tradicional moçambicana, delineada por elementos da natureza, especialmente por meio do embondeiro como um símbolo sagrado, e dos pássaros que encantavam todos que pudessem ver ou ouvir seus cantos. Evidenciado no diálogo entre o passarinho e o menino, o embondeiro é considerado um local de moradia dos espíritos:

Agora, você vai, volta na sua casa.

Tiago levantou-se, difícil de partir. Olhou a enorme árvore, conforme lhe pedisse proteção.

– Está a ver aquela flor? – perguntou o velho.

E lembrou a lenda. Aquela flor era moradia dos espíritos. Quem que fizesse mal ao embondeiro seria perseguido até o fim da vida (Couto, 2013a, p. 68).

Prestes a sair de sua casa, Tiago olha para o embondeiro em busca de proteção, enquanto o passarinho menciona a presença de uma flor na árvore e rememora uma lenda associada a ela. Por possuir poderes, o embondeiro carrega consigo a proteção dos espíritos, assim como uma maldição para aqueles que, de alguma forma, o façam mal. Neste ponto, a percepção de que a destruição da árvore pode acarretar prejuízos à vida reforça a importância de sensibilizar em relação à proteção do lugar. Para os povos tradicionais da cultura moçambicana, a árvore deve ser mantida viva e com todo seu simbolismo.

Segundo Agnelo Navaia e seus colaboradores, em Moçambique existe uma língua chamada ci-Nyungwé, falada na província de Tete, ao sul do rio Zambeze. Nessa região, a árvore conhecida como embondeiro é chamada de mulambe pelos habitantes locais, enquanto seus frutos são chamados de malambe no plural e dambe no singular. Os autores evidenciam a importância da árvore do embondeiro na cultura

local, entre os grupos étnicos nyungwés e tawaras, por desempenhar um papel fundamental na vida cotidiana e nas práticas tradicionais desses grupos:

O *mulambe* é apreciado não só pela sombra que produz, como também está ligada intimamente à cultura dos “nyungwés” e “tawaras”, que a consideram como a árvore da vida. Para estes, o *mulambe* constitui um marcador indissociável da comunidade, serve no campo alimentar e na arte tradicional da cura (Navaia et al., 2017, p. 59).

Esse conhecimento ancestral sobre as propriedades e usos do *mulambe* é transmitido de geração em geração e representa parte da herança cultural dessas comunidades. Nessa esfera que envolve o conhecimento tradicional, a árvore sagrada é utilizada tanto como alimento quanto na arte tradicional de cura.

Em uma referência ao papel do xamã na cultura Yanomami e os médicos brancos, a relação com os espíritos e o conhecimento é diferente. Davi Kopenawa argumenta que os indígenas têm uma conexão mais profunda com o mundo espiritual e são capazes de sonhar com os espíritos. Por outra perspectiva, Kopenawa sugere que os brancos têm uma noção diferente de sua cultura, pois eles preferem não ter esse conhecimento dos espíritos ou não são capazes de sonhar com eles da mesma maneira que os indígenas. Isso implica que os brancos têm uma visão limitada do mundo espiritual e, talvez, não valorizem ou compreendam plenamente o papel dos xamãs na proteção da terra, pois, na cultura dos povos originários Yanomami, as florestas e todos os elementos ligados à terra carregam consigo valores espirituais. Como ensinamento, Kopenawa esclarece:

Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar em seu lugar, para que possamos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra



desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus (Kopenawa; Albert, 2015, p. 217).⁹

Em um sentido de proteção da natureza são evidenciadas as diferenças culturais e espirituais entre os povos originários e o homem branco, a espiritualidade e a terra protegida pelos xamãs, comum aos filhos dos povos Yanomami e aos filhos dos homens brancos.

O narrador descreve o momento em que o passarinho sofre com as agressões dos moradores da vila, e a lenda do embondeiro sagrado se concretiza. Tiago, imerso, como fosse um sonho dentro do embondeiro, se transforma em uma extensão da própria árvore. Seus cabelos assumem a forma de pequenas folhas e suas pernas e braços se assemelham a madeira. Por meio da transmutação do menino em árvore sagrada, podemos refletir sobre inter-relações entre humanos, a natureza e a espiritualidade na cultura moçambicana:

As tochas se chegaram ao tronco, o fogo namorou as velhas cascas. Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos, lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolvucravam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi quando Tiago sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o

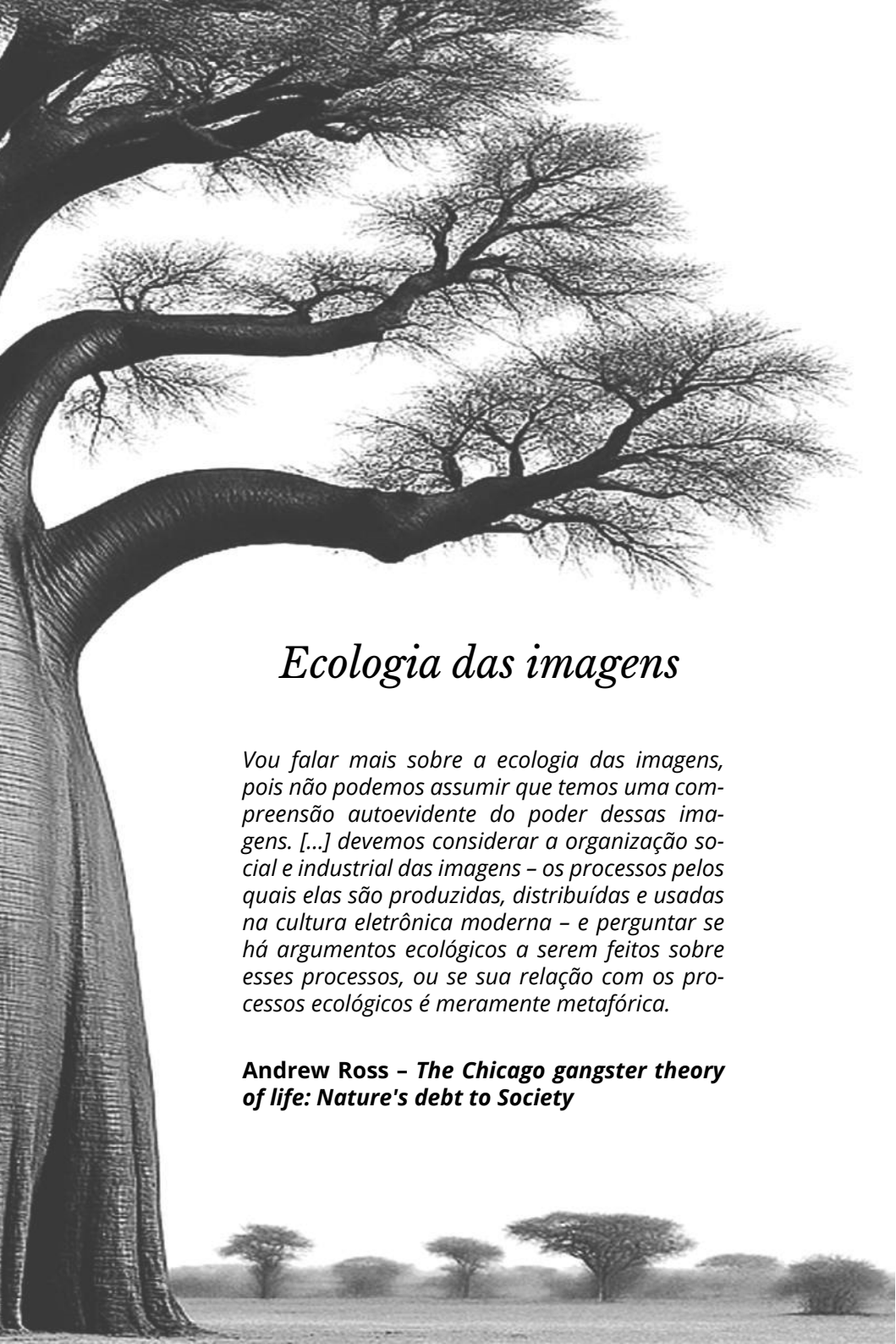
⁹ Conforme Kopenawa (2015, p. 74), “foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que *Omama* nos criou tal qual somos hoje. Nossa língua é aquela com a qual nos ensinou a nomear as coisas. Foi ele que nos deu a conhecer as bananas, a mandioca e todos os elementos de nossas roças, bem como todos os frutos das árvores da floresta. Por isso queremos proteger a terra em que vivemos. *Omama* a criou e deu a nós para que vivêssemos nela. Mas os brancos se empenham em devastá-la, e, se não a defendermos, morreremos com ela”.

menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes (Couto, 2013a, p. 71).

Nesse contexto, a árvore sagrada remete ao pensamento direcionado para proteção da natureza e aproxima o leitor de compreensões em torno da tradicional cultura moçambicana. Além disso, desperta para questões relacionadas ao devir-vegetal, no qual a posição do humano se torna uma unidade indissociável da natureza e se concentram nas relações em constante transformação que transitam entre o mundo natural e o espiritual.

As relações entre humanos e natureza, norteadas pelos pressupostos da ecocrítica, puderam ser evidenciadas nas discussões estabelecidas ao longo das análises dos contos selecionados de Mia Couto, sempre conduzidas por temáticas ambientais importantes. Nesse universo, destacaram-se os saberes ancestrais dos povos tradicionais e originários, os quais são afetados pelo processo de exploração e de apropriação da natureza. Portanto, contextos sociais, culturais e ambientais constituem pontos importantes de reflexão para os estudos ecocríticos e para a compreensão da condição humana diante da teia de conexões que rege a vida na Terra.





Ecologia das imagens

Vou falar mais sobre a ecologia das imagens, pois não podemos assumir que temos uma compreensão autoevidente do poder dessas imagens. [...] devemos considerar a organização social e industrial das imagens – os processos pelos quais elas são produzidas, distribuídas e usadas na cultura eletrônica moderna – e perguntar se há argumentos ecológicos a serem feitos sobre esses processos, ou se sua relação com os processos ecológicos é meramente metafórica.

Andrew Ross – *The Chicago gangster theory of life: Nature's debt to Society*

A ecocrítica através das lentes

Não é tanto de “defesa” que o ambiente necessita. Precisa, primeiro, de um melhor entendimento. Depois, precisa de uma produção menos centrada nos interesses de lucro de uma pequena elite que fala em nome do mundo.¹

Ao relacionarmos as obras de Mia Couto aos pressupostos da ecocrítica, referimo-nos a questões ambientais importantes sob um olhar atento às consequências das ações humanas que interferem ao ponto de colocar a Terra em um estado crítico de atenção.

Diante das pressões antrópicas que recaem sobre as condições do habitar a Terra, que vai além do humano, comunidades e populações mais vulneráveis e desprovidas de uma legislação ambiental específica que contemple e possa impedir ou mitigar impactos ambientais negativos, Ailton Krenak afirma que “os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra” (Krenak, 2022, p. 38).

Ao referir-se ao estudo “L’écologie des images”, Eneida Maria de Souza (2007) nos faz refletir sobre a importância das imagens na mídia como uma forma de ativismo ambiental, tanto pelos impactos e apelos visuais quanto por sensibilizarem sobre os problemas enfrentados por pressões humanas sobre o ambiente natural. Tais registros de imagens podem

¹ E se Obama fosse africano?: e outras interinvenções (Couto, 2011, p. 59).

representar impactos ambientais negativos que levaram e continuam a conduzir ao aniquilamento da natureza, além de produzirem efeitos devastadores em populações fragilizadas. Em relação ao significado do termo ecocrítica, em “Paisagens de areias”, Eneida remete a teóricos americanos, os quais intitularam a ecocrítica como “crítica cultural verde”, por suas propostas estarem alinhadas ao papel da natureza em relação ao imaginário de uma comunidade cultural:

Denominada por alguns teóricos americanos, como Andrew Ross, de ecocrítica, ou “crítica cultural verde”, esta vertente de estudos aborda o papel da natureza no imaginário de uma comunidade cultural, a relação entre homem e meio ambiente, assim como as reconfigurações do espaço na cultura pós-humana. No contexto dos estudos culturais, no livro de 1994, *Chicago gangster theory of life*, Ross vê uma saída para a crise ambiental, interpretando o novo discurso da década de 1970 sobre os limites do mundo natural com base nas relações sociais de desigualdade e não o considerando como um fato científico. A ciência constituiria apenas uma ferramenta para a análise do que realmente interessa à crítica cultural, o jogo de interesses políticos e hegemônicos (Souza, 2007, p. 9).

A ecocrítica, além de se aprofundar nas dinâmicas sociais que influenciam e são influenciadas por questões ambientais, muitas vezes com viés político, está associada à transdisciplinaridade e inclui a arte das imagens como forma de denúncia. Suzan Sontag, em sua obra *Diante da dor dos outros*, destaca o seguinte:

Lembrar, cada vez mais, não é recordar uma história, e sim ser capaz de evocar uma imagem. Mesmo um escritor tão impregnado pelos rituais da literatura do século XIX e do início do modernismo como W. G. Sebald sentiu-se motivado a semear com fotos suas narrativas de lamento sobre vidas perdidas, sobre a natureza perdida e sobre paisagens urbanas perdidas (Sontag, 2003, p. 75).

A partir dessa discussão, Sontag afirma que a imagem “não nos conta tudo o que precisamos saber”. Por exemplo, ao nos depararmos com a imagem de um deslocado em consequência de um evento climático extremo que assolou sua moradia, a expressão do retratado pode não refletir toda a realidade do lugar. Somente um olhar atento e uma reflexão mais assertiva permitirão perceber as nuances e a gravidade do acontecimento.

Ao relacionarmos a ecologia das imagens com seu contexto social, seguimos os pressupostos da ecocrítica. Nesse sentido, com um olhar atento à literatura de Mia Couto, a cineasta portuguesa Teresa Prata adaptou o romance *Terra sonâmbula* (Couto, 2007) para a obra fílmica homônima.

A circunstância apresentada na película nos conduz a reflexões, especialmente sobre os deslocados da guerra civil em Moçambique, onde o menino Muidinga e o ancião Tuahir percorrem paisagens e comunidades desoladas em consequência dos conflitos armados no país.

Nesse cenário, as imagens não apenas sensibilizam quanto aos aspectos sociais retratados em um período turbulento, mas também remetem às pressões vivenciadas pelos personagens e aos impactos ambientais que podem ser observados no ambiente físico ao seu redor.

Ao considerarmos a adaptação do romance *Terra sonâmbula* para o cinema, ressaltamos o valor intrínseco que cada frame remete ao sentido de uma ecologia de imagens relacionada à cultura e à natureza do lugar. Essa perspectiva inclui a importância dos saberes ancestrais e os simbolismos presentes na cultura moçambicana. Ainda a respeito da transcrição de obras de Mia Couto para o cinema, destacamos o romance



O último voo do flamingo (Couto, 2005) e o conto “O dia em que explodiu Mabata-bata” (Couto, 2013b).

O último voo do flamingo (2010), dirigido por João Ribeiro, é ambientado em uma localidade fictícia de Moçambique chamada Tizangara, em um período pós-guerra, onde soldados da Força de Paz da Organização das Nações Unidas (ONU) começaram a explodir. As narrativas partem de uma carta escrita por um tradutor e buscam elucidar os motivos que levaram às mortes dos soldados:

Estávamos nos primeiros anos do pós-guerra e tudo parecia correr bem, contrariando as gerais expectativas de que as violências não iriam nunca parar. Já tinham chegado os soldados das Nações Unidas que vinham vigiar o processo de paz. Chegaram com a insolência de qualquer militar. Eles, coitados, acreditavam ser donos de fronteiras, capazes de fabricar concórdias. Tudo começou com eles, os capacetes azuis. Explodiram. Sim, é o que aconteceu a esses soldados. Simplesmente, começaram a explodir. Hoje, um. Amanhã, mais outro. Até somarem, todos descontados, a quantia de cinco falecidos (Couto, 2005, p. 6).

No romance e na percepção das imagens no filme, são retratadas as consequências da guerra e o impacto refletido na comunidade local afetada por fatores externos. Em uma referência à cultura do lugar, uma das personagens relata que “os flamingos eram eles que empurravam o sol para que o dia chegasse ao outro lado do mundo” (Couto, 2005, p. 30). Nesse cenário, ficção e cultura se mesclam, evidenciando um sentimento de pertencimento que pode ser conferido na forma como as personagens revelam as nuances do lugar.

A respeito da obra literária *O último voo do flamingo*, na ocasião da entrega do Prémio Mário António, da Fundação Calouste Gulbenkian, em 12 de junho de 2001, Mia Couto proferiu as seguintes palavras:

N'O último voo do flamingo, sentados na berma do desfiladeiro, os personagens fazem da folha em que escreviam

um pássaro de papel. E lançam essa fingida ave sobre o último abismo, reinvestindo na palavra o mágico reinício de tudo.

A terra, a árvore, o céu: é na margem desses mundos que tento a ilusão de uma costura. É uma escrita que aspira ganhar sotaques do chão, fazer-se seiva vegetal e, de quando em quando, sonhar o voo da asa rubra. É uma resposta pouca perante os fazedores de guerra e construtores da miséria. Mas é aquela que sei e posso, aquela em que apostei a minha vida e o meu tempo de viver (Couto, 2005, p. 224).

As imagens do pós-guerra podem ser conferidas no ambiente ficcional do filme, e remetem a uma compreensão mais detalhada do lugar, levando em consideração tanto os aspectos culturais quanto os impactos de um ambiente marcado por conflitos resultantes da ganância e do poder.

Dirigido por Sol de Carvalho, o filme *Mabata Bata*, ganhador do Prêmio Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) em 2017, revela imagens que evidenciam as consequências da guerra civil em Moçambique, enquanto os cenários conduzem o espectador a perceber a natureza e a cultura local. Nas narrativas, Azarias é um menino órfão e pastor que cuidava de um pequeno rebanho de bovinos pertencente ao seu tio Raul. Mabata-bata era o maior boi da manada, destinado como prenda de lobolo, um dote.

Revelado na ficção do conto e retratado na adaptação para o filme *Mabata Bata*, os campos de minas terrestres são uma realidade em muitas regiões afetadas pela guerra civil, com rastros de destruição no ambiente natural, resultando em ecocídio, morte de pessoas e sepultamento de culturas.

Em consequência da guerra civil, o campo de pastagem possuía minas terrestres espalhadas. Certo dia, o boi Mabata-bata pisou em um desses artefatos bélicos e explodiu:



De repente, o boi explodiu. Rebentou sem um múúú. No capim em volta choveram pedaços e fatias, grão e folhas de boi. A carne eram já borboletas vermelhas. Os ossos eram moedas espalhadas. Os chifres ficaram num qualquer ramo, balouçando a imitar a vida, no invisível do vento (Couto, 2013b, p. 41).

Em 2020, em um assentamento da Vale Moçambique na província de Moatize, uma mina explodiu e causou a morte de um menino, a amputação da perna de uma menina e ferimentos graves em outra criança, conforme elucida Maurício Agnelo:

A mineradora opera uma das maiores minas de carvão do mundo no país africano desde 2011. [...] As crianças brincavam próximas à roça do seu avô, no distrito de Moatize, quando a mina explodiu. O acidente prova que o assentamento feito pela Vale não cumpriu os requisitos mínimos de segurança e não teve uma checagem minuciosa do terreno entregue às famílias. A mina terrestre é herança da guerra vivida pelo país até 1992. A explosão matou imediatamente Marcelo Santos, de 12 anos, causou a amputação da perna de sua irmã e uma contusão perfurante nas costelas de uma terceira criança. Outras duas tiveram assistência e receberam alta do hospital no dia do acidente. Todas eram da mesma família (Agnelo, 2020).

A fim de contemplar as instalações da mina de carvão em Moatize, foram reassentadas famílias que passaram a viver em áreas com solos precários, dificultando práticas agrícolas e pecuárias.

A respeito do número de famílias reassentadas pela Vale Moçambique, durante o seu período de permanência em solo moçambicano, João Mosca, em “Tatenda Vale, que te vais embora!”,² esclarece:

² Segundo Mosca (2022, p. 1), em Moatize, “tatenda” significa obrigado em xinhungue (língua dominante em Tete).

Não existem dados fiáveis sobre o número de famílias reassentadas ao longo dos anos, podendo-se estimar um total aproximado de duas mil famílias. Várias reclamações existiram, e existem, por parte dessas famílias, como, por exemplo, sobre os solos serem de menor qualidade para a produção agrícola e pecuária, bases das economias dos agregados familiares (Mosca, 2022, p. 2).

Além do contexto apresentado por Mosca, sobre a qualidade do solo que não atende à vocação agrícola e pecuária das comunidades, surgiu o problema das minas antipessoal na região dos assentamentos. Em consequências de acidentes com engenho bélico em Moçambique, um trabalhador rural pode perder a perna em decorrência da explosão de uma mina antipessoal.

A respeito das minas antipessoal nos campos em Moçambique, Mia Couto alerta para o descaso dos países que se consideram avançados no combate ao terrorismo e se destacam no contexto de produção de armas de destruição em massa:

Sou biólogo, trabalho nas zonas rurais e não há vez nenhuma que não seja assaltado pelo receio de pisar o chão. As minas antipessoais são produzidas por países que se reclamam da civilização e dos direitos humanos. Algumas destas nações proclamam-se mesmo campeãs na luta contra o terrorismo e as armas de destruição em massa. Mas recusaram-se sempre a assinar o acordo para o banimento desta insidiosa forma de terrorismo que todos os dias mutila e mata mulheres, crianças e homens inocentes nos países pobres (Couto, 2011, p. 96).

Quanto à compreensão do fluxo de imagens que apreendemos, Sontag destaca a importância da fotografia em um momento em que estamos expostos à sobrecarga de informações:

O fluxo incessante de imagens (televisão, vídeo, cinema) constitui o nosso meio circundante, mas, quando se trata de recordar, a fotografia fere mais fundo. A memória



congela o quadro; sua unidade básica é a imagem isolada. Numa era sobrecarregada de informação, a fotografia oferece um modo rápido de apreender algo e uma forma compacta de memorizá-lo. A foto é como uma citação ou uma máxima ou provérbio (Sontag, 2003, p. 23).

Vivenciamos a espetacularização da informação, em que mídias que repercutem conteúdos confiáveis coexistem com redes sociais que disseminam notícias falsas e imagens manipuladas por ferramentas tecnológicas capazes de alterar ambientes e cenários. Nesse universo, o impacto de imagens verídicas que retratam a realidade é fundamental, pois esses registros são capazes de capturar a essência do instante e sensibilizar quanto a questões sociais importantes que incluem pautas ambientais de grande relevância.

Dentro da perspectiva da Ecologia das Imagens, como forma de reflexão sobre um planeta prestes a colapsar, a função das imagens divulgadas nas mídias desempenha um papel importante ao dar maior visibilidade a impactos ambientais de interesse local e global. Ao se referir ao crítico Andrew Ross, Eneida Maria de Souza, na obra *Narrativas impuras*, aponta para o impacto que as imagens representam em diversos contextos:

Considera que as imagens veiculadas pela mídia, com a ajuda de fotografias, filmes e documentários sobre a Guerra do Golfo e analisadas no artigo “L’écologie des images”, não tiveram o peso de outras cenas que mostravam a poluição do planeta causada pelas imagens de incêndio dos centros petrolíferos. Entende que é a partir dessas cenas que se denuncia a significação ecológica da política de guerra, quando irá apropriar-se da afirmação de Susan Sontag, em *Sobre a fotografia*, ao sugerir a urgência de se pensar sobre a “ecologia das imagens”. Andrew Ross acredita ter sido em decorrência do trabalho com as imagens de guerra que o apelo de Sontag pôde ser atendido. A acolhida de uma “crítica cultural verde”, no seu entender, ao se voltar para o lado “natureza”, re-

calçado de forma brutal pela equação natureza/cultura, motiva o debate sobre o papel ecológico das imagens, de sua indústria, assim como da denúncia manifestada pelas artes (Souza, 2021, p. 141).

As imagens apresentadas neste capítulo refletem acontecimentos que foram amplamente divulgados nas mídias moçambicanas e internacionais. Por este ângulo, destacamos pautas ambientais e culturais que retratam os estudos eco-críticos abordados no desenvolvimento deste trabalho.

Diante das pressões vivenciadas no Antropoceno, que podem culminar em complicações na natureza e afetam grupos humanos, apresentamos a “Ecologia das Imagens”, que destaca questões ambientais, como as consequências dos extremos climáticos e das ações antrópicas, incluindo a exploração extrativista que acontece de forma predatória. Toda essa dinâmica produz impactos ambientais significativos que recaem sobre a população moçambicana e afetam sobretudo as comunidades tradicionais que dependem da terra para subsistir.



Extremos climáticos

Com o coração pesado, eles partem contra a própria vontade, às vezes sem nada, pelos caminhos do êxodo, apesar do desejo ardente de permanecer em casa. De fato, há alguns que, se optassem por ficar, seria arriscando a própria vida que o fariam. Assim eles partem, na esperança de que um dia talvez possam retornar.³

Figura 1 – Crianças coletam água para construção, Quênia



Fonte: Foto de Woodwayne (2016), via Wikimedia Commons.

Vozes dos afetados

A chuva que caiu devido ao ciclone está a arruinar a machamba da minha família, e a nossa casa também ficou inundada.⁴

³ *Brutalismo* (Mbembe, 2022, p. 196).

⁴ Depoimento de Nanda Eduardo, 11 anos, afetada pelo ciclone tropical Freddy na Província da Zambézia (Unicef, 2023).

A respeito das vulnerabilidades climáticas, o *World Bank Group* destaca a importância de um sistema de alerta antecipado para salvar vidas em Moçambique:

Moçambique é um dos países mais vulneráveis do mundo ao impacto das mudanças climáticas. Graças a um novo sistema de alerta antecipado, o país está melhor equipado para detectar potenciais eventos climáticos extremos, tomar medidas antecipadas e minimizar os seus impactos nas vidas das pessoas. Brigadas comunitárias locais sensibilizam e alertam as comunidades sobre perigos iminentes, ajudando-as a prepararem-se e a manterem-se seguras durante eventos climáticos extremos (WBG, 2023).

A fim de reduzir a vulnerabilidade climática e os impactos causados por eventos naturais extremos, o governo moçambicano lançou o Programa Melhorando a Resiliência Climática Local em Moçambique (MERCIM), por meio da assistência técnica do Fundo de Desenvolvimento de Capital das Nações Unidas (UNCDF - *The United Nations Capital Development Fund*) (UN, 2021).

Mais um evento climático devastador em Moçambique. O sistema de alerta voltado para catástrofes ambientais foi essencial para salvar vidas e minimizar perdas. Conforme o WBG (2023), “um sistema robusto de alerta antecipado é fundamental para aumentar a resiliência das comunidades. Com a passagem do ciclone Eloise, na província de Sofala, a população foi evacuada”. Vale ressaltar que um sistema de alerta é importante, mas não suficiente, diante da falta de vontade institucional permeada por interesses políticos que muitas vezes não priorizam a mitigação de impactos ambientais, culminando em eventos climáticos extremos.

Ao considerarmos as consequências das mudanças climáticas nos contos “Chuva: a abensonhada” (Couto, 2012) e “Rosita” (Couto, 2016a), as narrativas revelam ambientes ficcionais que se aproximam das realidades vivenciadas por



pessoas que habitam locais suscetíveis às cheias dos rios e que se tornam fragilizadas diante de extremos climáticos. Nesse contexto, os ciclones tropicais que frequentemente atingem a costa moçambicana deixam rastros de destruição e obrigam comunidades a buscarem abrigos diante do caos.

No contexto de eventos climáticos que assolam o país, o Instituto Nacional de Meteorologia (INAM), em Moçambique, inicia os trabalhos de sensibilização da população durante o ano, por meio da emissão de avisos meteorológicos. Isso ocorre em “debates comunitários, distribuição de informação educativa, caravanas, SMS, boletins meteorológicos e hidrológicos e mensagens sobre riscos de cheias nas principais bacias hidrográficas do país” (WBG, 2023). Em busca de um lugar seguro para se protegerem das consequências dos desastres naturais, famílias se deslocam em meio aos charcos e levam consigo pertences e animais.

Embora os avisos de catástrofes naturais ocorram de forma sistematizada por meio de alertas emitidos pelo governo moçambicano, observamos no conto “Rosita” um sentido de apego da personagem ao lugar, por ter que deixar pertences e memórias em seu lar, conforme evidenciando no excerto: “Mais uma vez, os avisos para sairmos. Outra vez deslocados?” (Couto, 2016a, p. 190). Percebemos que a população local já passou por circunstâncias semelhantes e, devido às consequências de eventos climáticos recorrentes, continua sendo afetada e deslocada.

Em consequência da passagem do ciclone Gombe, em 11 de março de 2022, que atingiu a costa de Moçambique, “deixou rastro de destruição nas províncias de Nampula e Zambézia. Os ventos atingiram 190 km/h, destruindo áreas de casas, escolas, estradas e pontes, e inundou terras agrícolas” (UNHCR, 2022).

No conto “Chuva: a abensonhada”, enquanto o narrador contempla a chuva, apresenta uma reflexão sobre o período de seca que se prolongou por vários anos em sua região, levando à miséria. Em “Rosita”, destacamos a superação diante de um evento climático, marcado pela enchente, que remete às dificuldades encontradas pelos deslocados. Nesses contos, as personagens revelam a resistência dos moçambicanos em condições extremas e o sacrifício em busca da reconstrução de uma nova vida.

Com as consequências de eventos climáticos como o El Niño, diversas regiões da África têm sofrido com secas extremas, uma realidade persistente. A crise humanitária que atingiu o Chifre da África em 2011, por exemplo, exigiu uma grande mobilização para o fornecimento de itens básicos. A Figura 2 retrata a distribuição emergencial de água durante este período, uma cena que ilustra a vulnerabilidade das comunidades e que se repetiu em Moçambique durante a seca de 2016.

Figura 2 – Distribuição de água durante seca no Chifre da África



Fonte: Foto da Oxfam (2011), via Wikimedia Commons.

Ao se referir ao racismo ambiental e climático na ilha de Moçambique, Janaina Cardoso de Mello aponta que “as diferenças de experiências e intencionalidades que movimentam vidas em acessos e exclusões, em situações de vantagem e de morte, usualmente, são determinadas pelo racismo ambiental e climático (De Mello, 2024, p. 295). Em diversas partes do globo, iniciativas mais eficazes que possam minimizar as consequências de efeitos climáticos extremos são negligenciadas por lideranças políticas, culminado com o sofrimento da população mais empobrecida que sofre com a falta de cuidados básico e necessários à manutenção da vida.

Ainda como forma de racismo ambiental, em consequência de eventos climáticos extremos, crianças podem caminhar quilômetros em busca de água em poços artesanais distantes de suas moradias. As taxas de abandono escolar nas escolas de Moçambique aumentaram drasticamente, uma vez que mais crianças têm que procurar comida e água (The Guardian, 2016).⁵

Em “Chuva: a abensonhada”, a forma poética se conecta com os sentimentos da personagem Tia Tristereza, durante o acontecimento de um evento climático extremo, revela que “De tanto durar, a seca foi emudecendo a nossa miséria” (Couto, 2012, p. 43), assim como em “Todos estes anos, os deuses nos castigaram com a seca” (Couto, 2012, p. 44). A partir de uma gestão governamental mais efetiva e voltada para regiões do globo onde a população sofre com as consequências de eventos climáticos, como a seca extrema, é possível proporcionar condições de dignidade e de respeito à vida.

⁵ The Guardian: Lives devastated as El Niño drives drought in Mozambique – in pictures (7 out. 2016). Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development/gallery/2016/oct/07/lives-devastated-el-nino-drives-drought-mozambique-in-pictures>.

Consumindo a Terra

*A Terra, a morada da vida, o único lugar conhecido capaz de hospedá-la, o ser humano a entende como nem mais nem menos do que um simples recurso a ser devorado e consumido. Algo semelhante a uma gazela aos olhos de um leão sempre faminto.*⁶

Figura 3 – Mina de Palabora, África do Sul



Fonte: Foto de Daniel Kraft (2017), via Wikimedia Commons.

Em operação desde o ano 2007, a irlandesa Kenmare opera a *Moma Titanium Minerals Mine*, na província de Nampula.

⁶ *Nação das plantas* (Mancuso, 2024, p. 62).

Segundo Tomás Selemene (2010, p. 11), “das areias pesadas de Moma são extraídos três minérios, nomeadamente, rutilo, zircão e ilmenite”. Além da exploração mineral institucionalizada, diversas regiões de Moçambique são marcadas pela extração mineral de forma ilegal, onde garimpeiros, além da contaminação por metal pesado, sofrem com deslizamentos de terras, resultando em acidentes com vítimas fatais.

A extração do ouro de forma artesanal, em sua maior parte ocorre nas extensões dos rios, “pela facilidade de lavagem que existe. A lavagem é feita usando mercúrio, um produto muito tóxico, tanto para a saúde humana como para as águas, solos e demais seres vivos neles presentes” (Selemene, 2010, p. 35). A forma artesanal de exploração do ouro em Manica afeta não somente a saúde humana, mas também impacta a biodiversidade devido ao uso de mercúrio no processo de extração. A Figura 4 destaca a exploração artesanal do ouro.

Figura 4 – Exploração artesanal do ouro



Fonte: Adobe Express.

O conto “A princesa russa” (Couto, 2013a) evidencia como os estrangeiros chegaram à vila de Manica em busca

da exploração das minas de ouro da região, em um período de grandes promessas de desenvolvimento, mas que não favorecia a comunidade local. Atualmente, a prática da garimpagem do ouro acontece de forma artesanal e tem levado à morte de rios e contaminado pessoas que dependem da forma de vida tradicional no campo.

Conforme Selemene, nos distritos de Manica e Sussundenga os garimpeiros relatam a ocorrência de malária, febre, entre outras doenças. “Esta visão dos garimpeiros encontra justificação na teoria segundo a qual as doenças resultantes da exposição ao mercúrio podem aparecer a 35 anos mais tarde, como resultado da acumulação através da cadeia alimentar” (Selemene, 2010, p. 37). Enquanto aguarda as condições do clima melhorar, o garimpeiro prepara seu alimento em uma caverna:

... e a cozinha:

o rádio que traz música na caverna da cozinha de Baco Ramambo foi vendido num dia úmido como o de hoje. Em dias assim, só os carregadores faturam, já que poucos garimpeiros ousam entrar nos riachos – nestas condições impiedosas, a água provoca febres (Jequete, 2019).

A acumulação do mercúrio nos níveis tróficos, absorvido pelos seres vivos mais elementares da cadeia alimentar e acumulado nos humanos, pode causar sérios comprometimentos à saúde. A forma mais comum de contaminação em decorrência do garimpo do ouro e que afeta comunidades que dependem da pesca artesanal, ocorre pela ingestão de peixes contaminados por mercúrio.



As expectativas de uma vida melhor para os trabalhadores das minas se desfazem quando as propostas de trabalho não correspondem à realidade prometida e, por meio de relações de poder, pessoas são exploradas.

Ao tratar das alterações na dinâmica socioambiental associada a atividades de mineração, Martinho Julião Maxlhaieie destaca o contexto da exploração do rubi e da turmalina:

Em Namanhumbir, o início da exploração das pedras preciosas e semipreciosas, especificamente o rubi e a turmalina, aliado à insuficiência de infraestruturas sociais, como as escolas, as unidades sanitárias, as fontes de água potável, têm conduzido à crescente degradação do meio e das condições de vida da população humana (Julião Maxlhaieie, 2023, p. 33).

O conto “O observatório” (Couto, 2023) apresenta as narrativas de um mineiro na busca de novas oportunidades de trabalho em um observatório de aves idealizado por europeus; assim como nas confissões de Fortin em “A princesa russa” (Couto, 2013a), que revelam a árdua rotina dos trabalhadores nas minas de ouro em Manica.

Com propostas de desenvolvimento, a mineradora Vale Moçambique obteve concessão e instalou uma mina de carvão em Moatize. Em uma publicação na plataforma *Friends of the Earth International*, intitulada “A deadly ring of coal: Vale’s poisoned gift to Mozambique” (Um anel mortal de carvão: o presente envenenado da Vale para Moçambique), revelou que “a Vale abandonou quase meio milhão de pessoas que terão que viver dentro de um cerco letal de carvão durante pelo menos 35 anos” (FoEI, 2022). Em torno da exploração do carvão em Moatize, diversas questões ambientais e sociais afetaram a população local. Conforme nota da Vale, em 2022 a empresa “concluiu a venda da mina de carvão Moatize e

do Corredor Logístico Nacala (CLN) à Vulcan Resources” (Vale, 2022), uma mineradora asiática. Entre os impactos ambientais deixados pela Vale, destacam-se os reassentamentos disponibilizados em locais distantes das moradias tradicionais e do lugar onde as comunidades mantinham seus modos tradicionais de subsistência, obrigando-as a enfrentar desafios em locais afastados.

João Mosca esclarece que, acerca das instalações da mina de carvão em Moatize, “a Vale, como outras mineradoras, no lugar de ser um agente de desenvolvimento económico e social, é, na verdade, provocadora de efeitos e externalidades negativas de dimensão que superam os possíveis benefícios da actividade e da actuação das empresas” (Mosca, 2022, p. 1). Comunidades que vivem próximas à mina de carvão em Moatize sofrem as consequências devastadoras da pressão ambiental provocada pela mineradora Vale. Além disso, residentes foram forçados a abandonar suas moradias tradicionais e passaram a conviver em áreas de reassentamentos. Em uma atmosfera de degradação ambiental, o rompimento dos laços e do vínculo com a terra, certamente leva ao sofrimento de quem depende exclusivamente do seu lugar para subsistir e manter suas tradições.

A respeito das famílias reassentadas pela Vale Moçambique, em consequência da instalação e funcionamento da mineradora em Moatize, integrantes de comunidade tradicional denunciam que a cultura local não é respeitada. Sobre a diversidade africana, Mia Couto enfatiza que “é preciso conhecer os sistemas de pensamento e os universos religiosos, que frequentemente nem sequer têm nomes. [...] Para a maior parte dos camponeses do meu país, a questão da origem do mundo não se coloca: o universo simplesmente sempre exis-



tiu” (Couto, 2011, p. 20). Uma das questões que envolve a exploração mineral e qualquer forma de extrativismo predatório, também reside no comprometimento do legado cultural das comunidades locais.

A importância da árvore sagrada é um tema central na cultura moçambicana, como pode ser visto na arte intitulada “Gandzelo” (*The Sacred Tree*), um óleo sobre tela do artista moçambicano Naguib Elias Abdula (UN, 2023).⁷

Em relação à arte “Gandzelo” (*The Sacred Tree*), a descrição disponibilizada pela Organização das Nações Unidas enaltece a importância da árvore sagrada na cultura dos povos Bantu, em uma conexão com a ancestralidade:

Os povos africanos de origem Bantu têm uma reverência por suas aldeias ancestrais, costumes e crenças através deste símbolo. A floresta sagrada e a árvore estão profundamente enraizadas na crença de que a vida não termina com a morte e que a morte e os mortos devem ser respeitados porque eles continuam a viver. Sob essas árvores assustadas, as pessoas imploram a seus ancestrais por proteção, saúde e se reúnem para tomar decisões importantes para sua aldeia e sociedade. É sob esta árvore e nessas reuniões que o conselho de anciãos toma decisões de longo alcance sobre a vida da comunidade e representa a democracia africana em ação (UN, 2023).

A importância da árvore sagrada como símbolo de respeito na cultura moçambicana pode ser conferida nos contos “A palmeira de Nguézi” (Couto, 2014) e o “Embondeiro sagrado” (Couto, 2013a). Nesse sentido, os “baobás Amoureux”, ou embondeiros entrelaçados que se abraçam, em Madagascar são carregados de simbolismo na cultura local e representam o amor eterno (Figura 5).

⁷ UN. “Gandzelo” (*The Sacred Tree*). United Nations Gifts, 2023. Disponível em: <https://www.un.org/ungifts/gandzelo-sacred-tree>. Acesso em: 17 jul. 2024.

Figura 5 – "Baobás Amoureux" (embondeiros entrelaçados), Madagascar



Fonte: Foto de Kam'Teki (2021), via Wikimedia Commons.

Contudo, essa visão da natureza como sagrada e digna de respeito contrasta com a destruição causada pela mineração, como a que ocorre dentro de áreas de exploração em Moçambique. A respeito da exploração das pedras preciosas e semipreciosas em Namanhumbir, Eduardo Jaime Bata e Zilda Fátima Mariano destacam os principais problemas ambientais:

Dentre os problemas ambientais os mais salientes são: a depredação de grandes áreas de florestas, o desvio do leito dos rios para uso da água na lavagem e seleção das pedras preciosas, o assoreamento dos rios e poluição da água pela disposição de sedimentos descartados na mineração (Bata; Mariano, 2015, p. 55).

Diante dos processos de exploração mineral predatório incluímos a perda da biodiversidade, a contaminação do solo

e das águas, a exploração da mão de obra e as interferências nas culturas locais.

A exploração de rubis pela *Montepuez Ruby Mining* na região de Namanhumbir, distrito de Montepuez, em Cabo Delgado, é processada de forma regulamentada. Por outro lado, a mineração acontece a céu aberto, pressionando as comunidades locais.

Por meio da mineração ilegal no distrito de Montepuez, surgiu uma preocupação da *Montepuez Ruby Mining*, a qual compreende que “a mineração ilegal naquela região coloca pressão sobre as comunidades locais e priva Moçambique das tão necessárias receitas fiscais provenientes dos seus recursos minerais” (AIM, 2024). Independente de benefícios fiscais, destacamos que qualquer forma de exploração mineral, ainda que considerada sustentável, desenvolvida em diversas regiões do mundo, incluindo o continente africano e o Brasil, contribui significativamente para o esgotamento da Terra, afetando a biodiversidade e as comunidades tradicionais que vivem em locais pressionados pelo extrativismo predatório. Em muitos casos, essas comunidades são obrigadas a cederem seus territórios e a se submeterem ao trabalho forçado.

O comércio ilegal do ouro em regiões de exploração atrai receptadores que se aproveitam das precárias condições dos pequenos mineradores que se arriscam em busca de proporcionar uma vida melhor para suas famílias. A respeito da mineração em Moçambique, Selemane elucida que:

A extracção de qualquer recurso mineral em Moçambique carece da obtenção do respectivo título mineiro, competindo ao Ministério dos Recursos Minerais a emissão das Licenças de Reconhecimento, prospecção e pesquisa, do Certificado Mineiro e das “concessões mineiras”. O Governador da Província tem competência para emitir Cer-

tificados Mineiros para materiais de construção e Senhas Mineiras para áreas designadas (Selemane, 2010, p. 32).

Para os mineradores artesanais que operam de forma ilegal, as expectativas de dias melhores se esvaem em um sonho de promessas que jamais serão cumpridas. Além disso, esses garimpeiros são expostos à contaminação por mercúrio e estão suscetíveis a uma variedade de enfermidades, como a malária e outras infecções.

Conforme noticiado pela imprensa moçambicana em 31 de agosto de 2023, o desabamento de uma mina, em decorrência da exploração artesanal de ouro na região de Manica, deixou dois mortos (Diário Económico, 2023).⁸

A respeito das fragilidades das minas no conto “A princesa russa”, em confissão, Duarte Fotin destaca que as minas “eram do tamanho de uma poeira, basta um sopro e o quase fica nada” (Couto, 2013a, p. 78). Essa afirmativa também se consolida em “O observatório”, quando o narrador revela ao padre por meio de metáforas sobre as condições de trabalho, seja no subterrâneo ou na superfície, pois “Sabemos que estamos juntos quando um desastre faz desabar o teto da mina que todos partilhamos” (Couto, 2023, p. 36) e na passagem “No fundo da mina é sempre noite. A mesma noite. Por baixo da areia o tempo dorme enroscado como fazem as sementes” (Couto, 2023, p. 31). A respeito da forma com a qual são traduzidos o árduo trabalho nas minas, esses contos nos conduzem a reflexões sobre como se dão a exploração de comunidades, sobretudo tradicionais, no processo de apropriação da natureza por meio do extrativismo mineral, seja de forma legalizada ou ilegal.

⁸ Desabamento de Mina Ilegal de Ouro Provoca Dois Óbitos na Região Centro. **Diário Económico**, Moçambique. Disponível em: <https://www.diarioeconomico.co.mz/2023/09/01/oilgas/extractivas/desabamento-de-mina-ilegal-de-ouro-provoca-dois-obitos-na-regiao-centro>.

A ecologia das imagens associada aos pressupostos da ecocrítica, sobretudo diante da poética de Mia Couto, desperta para a compreensão de importantes questões ambientais reveladas além do ambiente ficcional e que remetem à realidade moçambicana e de diversas regiões ao redor da Terra. Ainda a respeito da poética que permeia suas obras e das consequências do período colonial português em Moçambique, Couto destaca o seguinte:

Sou moçambicano, filho de portugueses, vivi o sistema colonial, combati pela independência, vivi mudanças radicais do socialismo ao capitalismo, da revolução à guerra civil. Nasci num tempo de charneira, entre um mundo que nascia e outro que morria. Entre uma pátria que nunca houve e outra que ainda está nascendo. Essa condição de um ser de fronteira marcou-me para sempre. As duas partes de mim exigiam um médium, um tradutor. A poesia veio em meu socorro para criar essa ponte entre dois mundos aparentemente distantes. E eu cresci nesse ambiente de mestiçagem, escutando os velhos contadores de histórias. Eles me traziam o encantamento de um momento sagrado. Aquela era a minha missa. Eu queria saber quem eram os autores daquelas histórias e a resposta era sempre a mesma: ninguém. Quem criara aqueles contos haviam sido os antepassados, e as histórias ficavam como herança divina. Naquele mesmo chão estavam sepultados os mais velhos, conferindo história e religiosidade àquela relação. Nessa moradia, os antepassados se convertem em deuses (Couto, 2011, p. 116-117).

Em um sentido de pertencimento ao lugar, Couto evidencia a forma poética com a qual sua obra é conduzida diante das consequências do período colonial português em Moçambique. Nesse ambiente, é por meio da poesia que o legado cultural é resgatado em suas narrativas.

Vivenciamos em escala planetária impactos ambientais negativos, tanto ocasionados pelas mudanças climáticas impulsionadas pelo humano no período que pode ser intitulado

como Antropoceno, quanto pelas investidas sobre os recursos naturais legitimadas por hegemonias de poder que lideram nações e esquecem do mais importante: o equilíbrio e as interconexões com a natureza que nos fornece serviços ecossistêmicos essenciais para a manutenção da vida, como o oxigênio e a água. Com tais investidas sobre a Terra, nos resta conviver com desigualdades sociais, deterioração de culturas, além de compartilharmos um planeta em estado de exaustão e prestes a sucumbir.

CONCLUSÃO

Por causa do calor, as árvores não se sentem bem, e por isso não estão florindo. Como vamos saber o tempo da nossa história acontecer se já perdemos os sinais que marcam o tempo? Está mudando o tempo da nossa história.¹

Ao buscarmos atingir os objetivos propostos nesta obra e responder à pergunta de pesquisa: “como a poética ecológica presente em obras de Mia Couto pode revelar percepções a respeito das relações entre humanos e a natureza à luz dos pressupostos da ecocrítica?”, encontramos as respostas no desenvolvimento de cada capítulo apresentado neste estudo, nos quais foram abordadas temáticas ambientais relevantes e de interesse global. Assim, este trabalho possibilitou reflexões que evidenciam a literatura de Couto como fundamental, investigada à luz dos pressupostos da ecocrítica.

Diante da compreensão das relações entre humanos e a natureza, foi possível perceber que a crítica literária, especialmente nos grupos de estudos da literatura e meio ambiente, pode revelar não somente contextos que remetem ao ambiente ficcional, mas também a importância das questões ambientais que afetaram e afetam os povos

¹ Filme-Documentário. **Para onde foram as andorinhas?** 2015, Direção Mari Corrêa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T0-INQW3It0>.

originários e tradicionais em determinados períodos do passado e do presente, comprometendo o legado cultural de suas gerações.

A poética ecológica presente em Mia Couto transcende os cenários ficcionais, conectando-se à natureza e suas inter-relações culturais e ambientais. A ecocrítica em suas obras torna-se um elemento importante para uma visão mais ampla e para novas perspectivas, além de proporcionar imersão em uma poética que nos permite compreender a vida por meio da inseparável relação entre o humano e a natureza.

Suas reflexões contemplam a própria condição de ser-no-mundo, nosso senso de pertencimento e nossas conexões com a Terra, porque somos natureza. Nesse universo, as narrativas, motivadas pela necessidade de ouvir e aprender com as vozes da sabedoria ancestral, conduzem-nos em direção a uma existência intrinsecamente conectada com todas as formas de vida. Nesse sentido, Couto destaca que “a poesia é um modo de ler o mundo e escrever nele um outro mundo” (Couto, 2011, p. 95). Por meio do diálogo estabelecido entre personagens em seu universo ficcional, Mia Couto nos convida a refletir sobre o reconhecimento dos saberes tradicionais e suas conexões com a natureza.

Percepções ecocríticas foram evidenciadas, colocando como ponto de reflexão as relações do humano diante da “teia da vida”, necessária para a compreensão da proteção e conservação das condições de sustentabilidade do planeta, pois tudo está interconectado por complexas relações que se estabelecem entre os seres vivos e o ambiente natural. Entretanto, estamos imersos em um sistema caótico no qual as condições de qualidade de vida estão diminuindo cada vez mais, dada a forma destrutiva de utilização dos recursos naturais, o esforço módico na aplicação de soluções para miti-



gar a poluição e a degradação ambiental em larga escala, que afetam populações e suas culturas ao redor do globo.

Abordamos questões relacionadas ao Antropoceno, postulado por Paul Crutzen, como a época geológica atual, em que a força motriz de destruição do planeta está nas mãos das invenções humanas, delineadas pelo poder de exploração de recursos naturais de forma insustentável. Nesse cenário, é fundamental aproximar-se de uma compreensão da interdependência entre todas as formas de vida e sistemas naturais, bem como a importância do equilíbrio e da estabilidade dessa intrincada e indispensável rede de conexões que proporciona a sustentação e o equilíbrio das funções ecológicas que regem a vida.

Para Bruno Latour, as políticas da natureza e o poder do capitalismo diante da crise ecológica apresentam desafios a serem solucionados. Enquanto a política ecológica busca favorecer a conservação e a proteção dos ambientes naturais, o capitalismo, com suas formas de exploração da natureza, conduz a impactos ambientais severos que afetam comunidades, desestruturando suas culturas e contribuindo cada vez mais para a ocorrência de eventos climáticos extremos.

Questões pertinentes à ecologia política devem buscar um movimento harmônico, cujo principal legado esteja em estreita relação com a natureza e as culturas dos povos, de forma indissociável, com propostas para a alteridade diante da teia de conexões que estabelece a vida na Terra. É importante salientar que a crise ambiental anunciada, e que certamente se prolongará por décadas, tem como força motriz o crescimento econômico, cujo efeito se concentra no poder de alavancar o “pseudodesenvolvimento” em escala planetária. Quando se trata da expansão econômica global, por trás de

tudo isso, como justificativa para a exploração, é comum a recorrência ao termo “desenvolvimento sustentável”.

A análise do conto “A princesa russa” evidenciou o racismo ambiental, devido às condições de trabalho dos mineiros e à pressão ambiental exercida na região, sob um prisma relacionado aos interesses dos estrangeiros na exploração do ouro na vila de Manica, em Moçambique. A relação hierarquizada de poder se manifestou no ambiente ficcional, apresentando atitudes típicas do colonizador, que impõe sua vontade sobre os trabalhadores das minas de ouro e sobre a população local.

No conto “Chuva: a abensonhada”, foi discutida a importância dos saberes ancestrais que, mesmo ameaçados pela imposição de novas culturas, são essenciais para a restauração do planeta. Por meio da linguagem poética, Mia Couto capturou a essência do povo moçambicano, que, apesar das adversidades, mantém suas conexões com o lugar. Assim, “o verde que fala a língua de todas as cores” conecta a poética ecológica coutiana ao sentido de conexão com a natureza. Nesse contexto, é essencial resguardar a pluralidade de saberes e a diversidade cultural das comunidades tradicionais, que vivem dos recursos da natureza e constituem elementos-chave para a proteção e conservação dos espaços naturais.

O conto “Rosita” apontou para reflexões discutidas à luz dos pressupostos da ecocrítica, em particular no tocante aos postulados de Paul Crutzen sobre o Antropoceno, quanto às implicações dos impactos das atividades humanas na Terra e as consequências de eventos climáticos extremos, como as cheias dos rios que afetam populações vulneráveis. Foram evidenciadas as fragilidades de comunidades que vivem sob



pressões de eventos climáticos extremos e a capacidade em lidar com as consequências adversas que afetam a natureza e as pessoas. O desejo de permanecer e a resistência aos deslocamentos forçados se conectaram com o apego ao lugar, à cultura e às memórias.

A análise do conto “O observatório” evidenciou não apenas questões relacionadas à exploração humana e extrativista, mas também o racismo epistêmico em relação aos saberes dos residentes quanto aos nomes associados à avifauna local. A personagem principal, no desejo de abandonar os trabalhos forçados nas minas da região, se apresenta aos pesquisadores europeus que tinham como propósito a construção de um observatório voltado para pesquisas científicas de aves que migram do Mediterrâneo. Contudo, esses pesquisadores ignoram os saberes e conhecimentos descritos pelo personagem que se tornou guardião do observatório e revelou que as aves sagradas que visitam o lugar todos os dias transformam o ambiente em um local de conexão espiritual. As narrativas do conto nos convidam a refletir sobre como as práticas científicas e culturais são frequentemente moldadas por relações de poder que podem culminar no apagamento da cultura local. Certamente, a valorização epistemológica do conhecimento no contexto de hierarquização perpetua desigualdades e pode invisibilizar contribuições valiosas de diversas culturas.

Abordamos a importância da árvore relacionada ao saber ancestral e sua representatividade na cultura moçambicana, pois, como símbolo sagrado, é indissociável da natureza e da cultura. Ao analisarmos o conto “A palmeira de Nguézi”, discutimos o devir vegetal que, no ambiente ficcional, ocorre na forma simbiótica entre o humano e uma palmeira sagrada. A

partir desse processo de transmutação, evidenciaram-se relações nas quais o humano e o sagrado interagem em uma teia de saberes que remete à proteção e manutenção da vida.

Em “O embondeiro que sonhava pássaros”, destacamos a importância do embondeiro para a cultura moçambicana e africana. As análises possibilitaram discussões acerca das questões relacionadas ao racismo imposto por moradores de um bairro habitado por portugueses. No contexto do conto, o embondeiro representa um local sagrado e de conexão com o mundo espiritual. As relações de pertencimento à natureza permitiram reflexões sobre a preservação dos saberes ancestrais, incluindo o legado de proteção ambiental para as gerações atuais e futuras.

Como forma de despertar atenção para os principais impactos ambientais abordados neste estudo, no capítulo intitulado “Ecologia das Imagens”, apresentamos retratos das consequências de eventos climáticos extremos que assolaram Moçambique. As imagens também revelam aspectos relacionados às pressões antrópicas provocadas, sobretudo pela mineração, afetando o ambiente natural, cujas consequências recaem sobre a população mais vulnerável.

A cultura moçambicana, mesmo fragilizada pelas interferências humanas em busca desenfreada por riquezas e pela apropriação da natureza, emerge como uma força resiliente capaz de superar obstáculos e preservar seu legado intergeracional. Nesse contexto crítico, torna-se primordial a implementação de medidas urgentes para proteger os ambientes naturais e assegurar a preservação de tradições mantidas em territórios considerados sagrados pelos povos que os habitam.



Representatividades políticas e econômicas voltadas para o “progresso da humanidade” devem assumir que as velhas e as novas impressões deixadas na Terra podem despertar para uma sensibilização quanto aos problemas ambientais globais, no sentido de promover ações individuais e coletivas para mitigar os impactos negativos causados por longas datas e revelar o quão deve ser urgente a percepção e o poder das relações humanas de pertencimento à natureza, pois fazemos parte de uma intrincada rede de conexões.

Constatamos que a poética ecológica presente na obra de Mia Couto é relevante para a compreensão das relações entre o humano e a natureza e oferece pontos importantes para a realização de estudos à luz da ecocrítica. Sem a pretensão de encerrar as discussões acerca dos pressupostos da ecocrítica abordados nesta obra, vislumbramos novas perspectivas de estudos para um campo do conhecimento em constante evolução.

Deixamos reticências e caminhos a serem percorridos, sempre na compreensão de que a ecocrítica não se limita apenas aos estudos literários, mas encontra nas artes e nos movimentos em clamor por justiça ambiental sua proposta transdisciplinar. Portanto, que os estudos ecocríticos possam apontar para novos horizontes e oferecer perspectivas para um viver-com em conexão com o devir-natureza.

AGRADECIMENTOS

Expressamos nossa imensa gratidão aos membros da banca de qualificação e defesa da tese que deu origem a este livro: à professora doutora Leoné Astride Barzotto, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD – Dourados), e ao professor doutor Edgar César Nolasco, do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS – Campo Grande), pelas valiosas contribuições e orientações fundamentais para o desenvolvimento deste estudo.

Agradecemos ainda as contribuições da professora doutora Marta Francisco de Oliveira, do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da UFMS, e do professor doutor Antônio Máximo Von Sohsten Gomes Ferraz, da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Ao Grupo de Pesquisa Lumiar, nosso reconhecimento pelo constante incentivo à pesquisa e pelas sugestões valiosas, que enriqueceram ainda mais as discussões sobre temas relevantes ao longo deste trabalho.

Nossa gratidão a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste estudo.



REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil - uma introdução. *In*: ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA. (Orgs.). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2004.

AGNELO, Maurício. Criança morre em explosão de mina em área de assentamento feito pela Vale em Moçambique. **Deutsche Welle**, 21 de dezembro de 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/minas-antipessoais-voltam-a-causar-mortes-em-mo%C3%A7ambique/a-51732634>. Acesso em: 5 jul. 2024.

AIM. Cabo Delgado: mineração ilegal preocupa MRM. **Agência de Informação de Moçambique**, 31 de janeiro de 2024. Disponível em: <https://aimnews.org/2024/01/31/cabo-delgado-mineracao-ilegal-preocupa-mrm>. Acesso em: 27 jun. 2024.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Boitempo**: esquecer para lembrar. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARBEX, Maria Clara Rodrigues. Declaração de Mama Quta Titikaka: mobilização global em defesa da Mãe Terra e dos povos! Antologia básica: giro decolonial em debate. **Laje**, Tomo 1: Espaços, v. 3, nº 1, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/laje/issue/view/2696>. Acesso em: 9 jun. 2024.

ÁRVORES e escrita, com Paulina Chiziane e Itamar Vieira Junior. [S. l.: S. n.], 29 nov. 2021. 1 vídeo (77 min). Publicado no **canal Flip** - Festa Literária Internacional de Paraty. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UnU1KrOXNJQ>. Acesso em: 2 fev. 2024.

ASLE. Cherill Glofelty. **ASLE**, Salt Lake City, 2024. Disponível em: <https://www.asle.org/features/celebrating-asle-co-founder-cherill-glofelty>. Acesso em: 15 jan. 2024.

BARROSO, Marta. **Carvão de Moçambique**: há uma região em brasa. Deutsche Welle, 22 de dezembro de 2012. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/carv%C3%A3o-de-mo%C3%A7ambique-h%C3%A1-uma-regi%C3%A3o-em-brasa/a-16384748>. Acesso em: 28 jun. 2024.

BASSEY, Nnimmo. El colonialismo verde en las estructuras coloniales: una perspectiva panafricana. In: (Eds.). LANG, Miriam; BRINGEL, Breno; MANAHAN, Mary Ann. **Más allá del colonialismo verde**: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023.

BATA, Eduardo Jaime; MARIANO, Zilda Fátima. A Vulnerabilidade Socioambiental no contexto da exploração das pedras preciosas e semipreciosas em Namanhumbir, distrito de Montepuez (Moçambique), entre 2004 e 2011. **Revista do Departamento de Geografia**, v. 29, p. 34-58, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rdg/article/view/102084>. Acesso em: 11 jul. 2024.

BEGON, Michael; TOWNSEND, Colin R.; HARPER, Jonh L. **Ecologia**: de indivíduos a ecossistemas. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BONNICI, Thomas. **Coleção fundamentum nº 12**: Conceitos-chave da teoria pós-colonial. Maringá: Eduem, 2005.

BORGES, Ernesto Pinheiro. Irreversibilidade, desordem e incerteza: três visões da generalização do conceito de entropia. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, v. 21, n. 4, p. 453-463, 1999. Disponível em: http://www.sbfisica.org.br/rbef/pdf/v21_453.pdf. Acesso em: 10 jul. 2023.

BRANCH, Michael P. Defining ecocritical theory and practice: sixteen position papers from the 1994 Western Literature Association Meeting. **Asle.org**, Salt Lake City, 1994. Disponível em: https://www.asle.org/wp-content/uploads/ASLE_Primer_DefiningEcocrit.pdf. Acesso em: 15 jan. 2024.



BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 20 fev. 2024.

BRITANNICA. Colonial Mozambique consolidation of portuguese control. **Encyclopædia Britannica**. Chicago, 2024. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Mozambique/Colonial-Mozambique>. Acesso em: 9 mar. 2024.

BRITO, Luís de. IDelAS nº 13 - Moçambique: de uma economia de serviços a uma economia de renda. In: BRITO, Luís de; CHIVULELE, Fernanda Massarongo (Orgs.). **Economia, Recursos naturais, pobreza e política em Moçambique**: uma colectânea de textos. Maputo: IESE, 2017.

BUELL, Lawrence; HEISE, Ursula; THORNBUR, Karen. Literature and environment. **Annual Review of Environment and Resources**, California, v. 36, p. 417-440, 2011. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-environ-111109-144855>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BUELL, Lawrence. **The future of environmental criticism**: environmental crisis and literary imagination. John Wiley & Sons, 2009.

BUELL, Lawrence. **The Future of Environmental Criticism**: environmental Crisis and Literary Imagination. Oxford, 2005.

CAMAZANO, Priscila. Existe um novo colonialismo pintado de verde, diz Douglas Belchior. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2021/11/existe-um-novo-colonialismo-pintado-de-verde-diz-douglas-belchior.shtml>. Acesso em: 30 abr. 2024.

CANTARIN, Márcio Matiassi. **Por uma nova arrumação do mundo**: a obra de Mia Couto em seus pressupostos ecosófico. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

CAPRA, Fritjof. **As Conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARNEIRO, Noemi Fernando; KREFTA Ferreira Margarida; FOLGADO, Cleber Adriano Rodrigues. A praxis da ecologia de saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus, Actas de Saúde Coletiva**, Brasília, v. 8, n. 2, p. 331-338, jun. 2014. Disponível em: <https://www.tempus.unb.br/index.php/tempus/article/view/1530>. Acesso em: 29 abr. 2024.

CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa**. 2 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

CARVALHO, António; FERREIRA, Vera; MATOS, Ana Raquel. Ontologias do Antropoceno: crise climática, respostas sociopolíticas e tecnologias emergentes. In: **Forum Sociológico**. Série II, CesNova, Lisboa, p. 5-13, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/sociologico/9693>. Acesso em: 25 mar. 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CÔRTEZ, Pedro Luiz. COP 28 não negocia medidas mensuráveis para realizar transição energética. **Jornal da USP**, São Paulo, 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/cop-28-nao-negocia-medidas-mensuraveis-para-realizar-transicao-energetica>. Acesso em: 15 mar. 2024.

COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. A questão ambiental a partir dos “sem direitos”: Uma leitura em enrique dussel. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 673-698, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/curriculum/article/view/34549>. Acesso em: 17 abr. 2024.

COUTO, Mia. **As pequenas doenças da eternidade**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023.

COUTO, Mia. **O caçador de elefantes invisíveis**. Lisboa: Editora Caminho, 2021.

COUTO, Mia. A natureza está dentro de nós: Mia Couto fala sobre novo livro. **Lunetas**, 4 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://lunetas.com.br/mia-couto>. Acesso em: 19 out. 2023.



COUTO, Mia. **A água e a águia**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.

COUTO, Mia. **Mia Couto**: poemas escolhidos. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COUTO, Mia. **Na berma de nenhuma estrada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

COUTO, Mia. **Venenos de Deus, remédios do diabo**: as incuráveis vidas de Vila Cacimba. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

COUTO, Mia. **Contos do nascer da Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

COUTO, Mia. **Vozes anoitecidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?**: e outras intervenções. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COUTO, Mia. **O último voo do flamingo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra**. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

CRUTZEN, Paul Josef. The Anthropocene. In: EHLERS, Eckart; KRAFFT, Thomas. (eds.). **Earth system science in the Anthropocene**: emerging issues and problems. Berlin: Springer, 2006.

CRUTZEN, Paul Josef. Geology of mankind. **Nature**, vol. 415, 3 january 2002. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/415023a>. Acesso em: 3 jun. 2024.

CRUTZEN, Paul Josef. The Anthropocene. **Max-Planck-Institute for Chemistry, Germany**. May 2000. Disponível em: <https://www.mpic.de/3864697/the-anthropocene>. Acesso em: 13 mar. 2023.

CURTIN, Deane. **Environmental ethics for a postcolonial world**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.

CVRD. Companhia Vale do Rio Doce. **Companhia Vale do Rio Doce**: 50 anos de História. Rio de Janeiro: CVRD, 1992.

DE MELLO, Janaina Cardoso. Ilha de Moçambique e Ilha Mem de Sá: o patrimônio cultural entre o racismo ambiental e climático no século XXI. **Revista Ensino de Ciências e Humanidades-Cidadania, Diversidade e Bem Estar-RECH**, v. 8, n. 01, p. 284-309, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/article/view/14298>. Acesso em: 12 jul. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia, volume 4. Tradução de Suelly Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DONDEYNE, Stefaan. Introdução. In: DONDEYNE, Stefaan; NDUNGURU, Editha; CESARIO, F.; JANTAR, P.; NHACA, F.; RAFAEL, P. **Em busca do ouro**: garimpo e desenvolvimento sustentável, uma difícil conciliação? Manica: Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2007.

EBC. O dia em que explodiu Mabata Bata. O filme de ficção, ganhador do concurso da CPLP em Moçambique, é. **TV Brasil: EBC**, 7 de maio de 2017. Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/cplp-audiovisual/episodio/o-dia-em-que-explodiu-mabata-bata>. Acesso em: 3 jul. 2024.

ECO. Dicionário ambiental: o que é um ecossistema e um bioma. **O Eco**, 25 de julho de 2014. Disponível em: <https://oeco.org.br/dicionario-ambiental/28516-o-que-e-um-ecossistema-e-um-bioma>. Acesso em: 5 abr. 2024.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.



FIOCRUZ. Yanomamis de nove aldeias assediadas pelo garimpo estão contaminados por mercúrio. Informe **Ensp/Fiocruz**, Rio de Janeiro, 3 de abril de 2024. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/2024/04/yanomamis-de-nove-aldeias-assediadas-pelo-garimpo-estao-contaminados-por-mercuro>. Acesso em: 5 abr. 2024.

FOEI. A Deadly Ring of Coal: VALE's poisoned gift to Mozambique. **Friends of the Earth International**, 11 de março de 2022. Disponível em: <https://www.foei.org/vale-mozambique-a-deadly-ring-of-coal>. Acesso em: 23 jun. 2024.

FOEI. **A Citizen's Guide to Climate Refugees**. Australia: Friends of the Earth, 2007. Disponível em: <https://www.safe-com.org.au/pdfs/foe-climate-citizens-guide.pdf>. Acesso em: 9 ago. 2024.

FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. Por que devemos falar sobre a valorização de comunidades e povos tradicionais no Brasil? **Portal Fundação Getúlio Vargas**, Rio de Janeiro, 23 de novembro de 2022. Disponível em: <https://portal.fgv.br/artigos/devemos-falar-sobre-valorizacao-comunidades-e-povos-tradicionais-brasil>. Acesso em: 25 out. 2023.

GARRARD, Greg. **Ecocriticism: the new critical idiom**. London: Routledge, 2004.

GIFFORD, Terry. A ecocrítica na mira da crítica atual. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 244-261, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/download/11049/8065>. Acesso em: 13 jul. 2023.

GLOTFELTY, Cheryll. Introduction. In: GLOTFELTY, C Cheryll; FROMM, Harold. (Eds.). **The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology**. London: University of Georgia Press, 1996.

GOUVEIA, Aline. Esplanada amanhece com 272 cruzeiros em memória às vítimas em Brumadinho. **Correio Braziliense**, Brasília, 25 de janeiro de 2024. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2024/01/6792372-esplanada-amanhece-com-272-cruzeiros-em-memoria-as-vitimas-em-brumadinho.html>. Acesso em 7 mar. 2024.

GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt, revisão da tradução Suely Rounik. 21 ed. Campinas: Papirus, 2012.

GUDYNAS, Eduardo. Ciudadania ambiental y meta-ciudadanias ecológicas: revision y alternativas en America Latina. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 19, p. 53-72, jan./jun. 2009. Editora UFPR. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/13954>. Acesso em: 15 jun. 2023.

HARARI, Yuval Noha. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. 21 ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HARAWAY, Donna. Tentacular thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016a.

HARAWAY, Donna. Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: MOORE, Jason (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene?**: nature, history, and the crisis of capitalism. Oakland: Pm Press, 2016b.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom**, Campinas, v. 5, n. 3, p. 139- 148, 2016c. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes>. Acesso em: 30 mar. 2023.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. **Environmental humanities**, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/6/1/159/8110/Anthropocene-Capitalocene-Plantationocene>. Acesso em: 10 jan. 2024.

HATTON, John; COUTO, Mia; OGLETHORPE, Judy. **Biodiversity and war**: a case study of Mozambique. Washington: Biodiversity Support Program, 2001.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Interface: Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, São Paulo, n. 1, p. 1-20, 2008. Disponível em: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art-2-2008-6.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2024.



HUGGAN, Graham; TIFFIN, Helen. **Postcolonial ecocriticism:** literature, animals, environment. New York: Routledge, 2015.

ILO. International Labour Organization. Modern slavery: 50 million people worldwide in modern slavery. **Ilo.org**, Geneva, 12 de setembro de 2022. Disponível em: https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_855019/lang--en/index.htm. Acesso em: 19 jan. 2024.

JEQUETE, Bernardo. Moçambique: Garimpeiros ameaçam meio ambiente em Manica. **Deutsche Welle**, 7 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-garimpeiros-amea%C3%A7am-meio-ambiente-em-manica/a-49106905>. Acesso em: 27 jun. 2024.

JULIÃO MAXLHAIEIE, Martinho. Diagnóstico socioambiental da atividade de mineração no Distrito de Montepuez-Moçambique. **Revista Fidelitas**, 4(1), 13, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.46450/revistafidelitas.v4i1.65>. Acesso em: 11 jul. 2024.

KEN Saro-Wiwa presente!, dirigido por Elisa Dassoler. Publicado no **canal Elisa Dassoler**, 2021. [S. l.: s. n.], 5 vídeos (76 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7laqD-pxqRc>. Acesso em: 24 mar. 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza:** como associar as ciências à democracia. Tradução de Carlos Aurélio Mota de

Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LEFF, Enrique. **Ecologia política**: da desconstrução do capital à territorialização da vida. Tradução de Jorge Calvimontes. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **The Call of Cthulhu and other dark tales**. New York: Barnes and Noble, 2009.

LOVELOCK, James. A new look at live on Earth. **jameslovelock.org**, 2023. Disponível em: <http://www.jameslovelock.org/quotes/climate-change>. Acesso em 2 jan. 2023.

LOVELOCK, James. What is Gaia? *In*: ASTLEY, Neil. (Ed.). **Earth shattering**: ecopoems. Hexham: Bloodaxe Books, 2007.

MABATA Bata [Filme]. Direção: Sol de Carvalho. Produção: **Promart**, 2017. (52 min).

MACIEL, Maria Esther. **Pequena enciclopédia de seres comuns**. São Paulo: Todavia, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Against war**: views from the underside of modernity. North Carolina: Duke University Press, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. **Decolonial Translation**, 2007. p. 127-167. Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2024.

MANCUSO, Stefano. **Nação das plantas**. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

MARDER, Michael. **Plant-thinking**: a philosophy of vegetal life. Columbia University Press, 2013.

MATURANA, Humberto Romesín. Biología del fenómeno social. *In*: MATURANA, Humberto Romesín. **Desde la biología a la psicología**. 4 ed. Santiago: Editorial Universitaria, 2006.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 Edições, 2022.



MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 20 jan. 2024.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 171-209, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eaa/v23n1/a07v23n1.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2024.

MEHTA, Sailesh; MERZ, Prisca. Ecocide: a new crime against peace? **Environmental Law Review**, v. 17, n. 1, p. 3-7, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1461452914564730>. Acesso em: 20 fev. 2024.

MENDES, Maria do Carmo Cardoso. “Foram os animais que começaram a fazer-me humana”: a ética animal em Mia Couto. **Revista Interdisciplinar de Literatura e Ecocrítica**, n. 10, vol. 1, p. 33-40, 2022. Disponível em: <https://asle-brasil.com/journal/index.php/aslebr/article/view/237>. Acesso em: 19 fev. 2024.

MENDES, Maria do Carmo. Introdução. In: MENDES, João Ribeiro; MENDES, Maria do Carmo. Dossiê: verbo verde ou para além da escrita da natureza. **Anthropocena: Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica**, Braga, v. 2, p. 121-123, 2021. Disponível em: <https://revistas.uminho.pt>. Acesso em: 24 abr. 2024.

MIC. Gracie Jin. Q&A with Mia Couto, the writer who just won the American Nobel Prize. **Mic**, 4 de novembro de 2013. Disponível em: <https://mic.com/articles/71373/q-a-with-mia-couto-the-writerwho-just-won-the-american-nobel-prize#.TxVx1SK8W>. Acesso em: 29 mar. 2024.

MIGNOLO, Walter D. Silencios da autoridade: a colonialidade do ser e do saber. **Grial**, v. 43, n. 165, p. 26-31, 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/29752393>. Acesso em: 23 jun. 2024.

MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT. **Ecosystems and human well-being**: global assessment reports. Washington: Island Press, 2005.

MOÇAMBIQUE. Penetração colonial. **Portal do Governo de Moçambique**, Maputo, 16 de junho de 2015. Disponível em: <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Historia-de-Mocambique/Penetracao-Colonial>. Acesso em: 15 fev. 2024.

MOORE, Jason. **Capitalism in the web of life**: ecology and the accumulation of capital. London: Verso Books, 2015.

MORTON, Timothy. **The ecological thought**. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

MORTON, Timothy. **Ecology without nature**: Rethinking environmental aesthetics. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

MOSCA, João. Tatenda Vale, que te vais embora. **Observatório do Meio Rural**. Maputo, 2022. Disponível em: <https://omrmz.org/wp-content/uploads/DR-158-Tatenda-Vale.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2024.

MOSCA, João. Comentários. *In*: SELEMANE, Tomaz. **Questões à volta da Mineração em Moçambique**: relatório de monitoria das actividades mineiras em Moma, Moatize, Manica e Sus-sundenga. Maputo: Centro de Integridade Pública (CIP), 2010.

NASCIMENTO, Evando. **O pensamento vegetal**: a literatura e as plantas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

NAVAIA, Agnelo et al. Dimensão sócio-cultural do embondeiro na província de Tete. **Embondeiro – Arpac**, Mozambique, n. 1, p. 57-62, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/328686109_Revista_Imbondeiro. Acesso em: 10 jan. 2024.

PARADISO, Silvio Ruiz. O realismo animista e a literatura africanas: gênese e percursos. **Interfaces**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 02, p. 97-112, 2020. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6187. Acesso em: 7 jun. 2024.



PARADISO, Silvio Ruiz. Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista. **Estação Literária**, Londrina, v. 13, p. 268-281, 2015. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/27067>. Acesso em: 8 jun. 2024.

PESSANHA, Fábio Santana. Ecologia. In: CASTRO, Manuel Antônio de; FAGUNDES, Igor; FERRAZ, Antônio Máximo; TAVARES, Renata. (Orgs.). **Convite ao pensar**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

PESSOA, Fernando. **Alberto Caeiro**: poemas completos. São Paulo: Saraiva, 2007.

PONTES, Maria do Rosário. A árvore: um arquétipo da verticalidade: contributo para um estudo simbólico da vegetação. **Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas**, Porto, n. 15, p. 197-220, 1998. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/8847>. Acesso em: 25 jan. 2024.

PONTO de Mutação [Filme]. Direção: Bernt Amadeus Capra. Produção: **A. J. Cohen**. 1991. (112 min).

PORTO EDITORA. Árvore da vida. **Infopedia.net**, Dicionários Porto Editora. Porto, 2022. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/\\$arvore-da-vida](https://www.infopedia.pt/$arvore-da-vida). Acesso em: 6 jan. 2024.

QUANDO o ambiente não tem nome: palestra do Mia Couto. Publicado pelo canal **Nepam Unicamp**. [S. l.: S. n.], 10 mar. 2021. 1 vídeo (1h 22min 44seg). Disponível em: <https://youtu.be/90OF1Og95Gc>. Acesso em: 13 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Sobre la colonialidad del poder. Conferencia magistral impartida por Aníbal Quijano. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, v. 1, n. 8, 2013. Disponível em: <http://contextlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2792>. Acesso em: 14 nov. 2023.

RAFFERTY, John P. Anthropocene epoch: geochronology. **Britannica**, 10 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.britannica.com/science/Anthropocene-Epoch>. Acesso em: 10 out. 2023.

RIBEIRO, Marilente. Refugiados ambientais: o que a fotografia pode nos contar? **Festival de Fotografia de Paranapiacaba**, 2022. Disponível em: <https://www.ffparanapiacaba.com.br/post/refugiados-ambientais-o-que-a-fotografia-pode-nos-contar>. Acesso em: 9 ago. 2024.

ROSA, Marlise. **Os Warao no Brasil**: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. Brasília: ACNUR, 2021.

ROSS, Andrew. **The Chicago gangster theory of life**: Nature's debt to society. Lndon: Verso, 1994.

SANCHES, Janaina. Direitos da natureza: *Sumak Kawsay*, epistemologia e escolha. **Políticas Culturais em Revista**, v.1, v. 6, p. 152-162, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/8265/6075>. Acesso em: 6 ago. 2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. Introducción a las epistemologías del Sur. *In*: Maria Paula MENESES e Karina BIDASECA. (Orgs.). **Epistemologías del Sur** – Epistemologias do Sul. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais: CES, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?** Serie Cuaderno de Trabajo n. 18. La Paz: Editora Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía – REMTE, 2012.

SANTOS JUNIOR, José Welton Ferreira dos; SILVA, Rejane Vecchia da Rocha e. Para ler o mundo nas páginas da terra: uma leitura socioambiental de “Terra Sonâmbula”, de Mia Couto. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 46, p. 221-238. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/38533>. Acesso em: 2 mar. 2023.

SCARPELLI, Marli Fantini. Meio ambiente e literatura. **Aletria**, Belo Horizonte, n. 15, p. 188-204, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18133>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SEF. Independent expert panel for the legal definition of ecocide: commentary and core text, June 2021. **Stop Ecocid International**. Disponível em: <https://www.stopecocide.earth/legal-definition>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. **Revista latinoamericana de Ciencias Sociales**, Manizales, año II, n. 3, primer semestre,



2010. p. 11-44. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16125/1/CyE3.pdf#page=12>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SELEMANE, Tomás. **Questões à volta da Mineração em Moçambique**: Relatório de Monitoria das actividades mineiras em Moma, Moatize, Manica e Sussundenga. Maputo: Centro de Integridade Pública (CIP), 2010.

SHIVA, Vandana. **Earth democracy**: justice, sustainability, and peace. Boston: South End Press, 2006.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2002.

SILVA, Fabricio Pereira da. Comunalismo nas refundações andinas do século XXI O *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 34, n. 101, e3410117, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/wxKbGB-zXkbLLFfcBxC4HSz/?lang=pt>. Acesso em: 6 ago. 2024.

SILVA FERREIRA, Otávio Bruno; KOURY, Suzy Elizabeth Cavalcante. O trabalho infantil na cultura do açaí: a necessidade de diálogo intercultural na Ilha de Marajó/PA. **Revista do Direito do Trabalho e Meio Ambiente do Trabalho**, v. 4, n. 2, p. 40-60, 2018. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/210565512.pdf>. Aceso em: 18 set. 2023.

SOARES, Angélica. Odete Costa Semedo: poética ecológica – uma leitura de entre o ser e o amar. **Cadernos CESPUC de pesquisa**, Belo Horizonte, Série Ensaios, n. 19, 2010. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernos-cespuc/article/view/7824>. Acesso em: 13 jun. 2024.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Editora Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, Eneida Maria de. **Narrativas impuras**. Recife: Cepe, 2021.

SOUZA, Eneida Maria de. Paisagens de areia. **Margens/Márgenes: Revista de Cultura**, Belo Horizonte, n. 9, v. 10, p. 4-13, 2007. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/margens_margenes/article/view/10869/7607. Acesso em: 15 jun. 2024.

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul Jozef; MCNEILL, John R. The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature? **Ambio-Journal of Human Environment Research and Management**, v. 36, n. 8, p. 614-621, 2007. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.18574/nyu/9781479844746.003.0006/html>. Acesso em: 7 jun. 2024.

TERRA Sonâmbula [Filme]. Direção de Teresa Prata. Produção de Filmes de **Fundo/Ébano**. Moçambique, 2007. (103 min).

TURRI, John. Is knowledge justified true belief? **Synthese**, v. 184, p. 247-259, 2012. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-010-9773-8>. Acesso em: 26 abr. 2024.

UN. "Gandzelo" (The Sacred Tree). **United Nations Gifts**, 2023. Disponível em: <https://www.un.org/ungifts/gandzelo-sacred-tree>. Acesso em: 17 jul. 2024.

UN. MERCIM - Melhorando a Resiliência Climática Local em Moçambique. **Nações Unidas – Moçambique**, 26 de outubro de 2021. Disponível em: <https://mozambique.un.org/pt/155496-mercim-melhorando-resiliencia-climatica-local-em-mocambique>. Acesso em: 20 jun. 2024.

UN. Sustainable Development Strategic. Report of the world commission on environment and development: our common future. **United Nations**, v. 10, 1987. p. 1-300. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/document-s/5987our-common-future.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2024.

UNICEF. Ciclone Tropical Freddy em Moçambique. **Unicef – para cada criança**, 20 de março de 2023. Disponível em: <https://www.unicef.org/mozambique/ciclone-tropical-freddy-em-mo%C3%A7ambique>. Acesso em: 20 jun. 2024.

UNHCR. Histórias: pessoas deslocadas unem esforços para adaptação às alterações climáticas em Moçambique. **United Nations High Commissioner for Refugees – The UN Refugee Agency**, 10 de novembro de 2022. Disponível em: <https://www.unhcr.org/news/stories/displaced-people-join-efforts-adapt-climate-change-mozambique>. Acesso em: 21 jun. 2024.

VALE. Vale conclui a venda de seus ativos de carvão. **A Vale Agora – Imprensa**, 25 de abril de 2022. Disponível em: <https://vale.com/pt/w/vale-conclui-a-venda-de-seus-ativos-de-carvao>. Acesso em: 10 jul. 2024.



WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>. Acesso em: 5 jan. 2024.

WATSON, Rupert. **The African baobab**. Cape Town: Penguin Random House South Africa, 2014.

WBG. Sistema de alerta antecipado salva vidas em Moçambique. **World Bank Group**, 2023. Disponível em: <https://www.worldbank.org/pt/news/feature/2023/09/11/early-warning-system-saves-lives-in-afe-mozambique>. Acesso em: 20 jun. 2024.

WILSON, Edward Osborne. **Biofilia**. Cambridge: Harvard College, 1984.

SOBRE OS AUTORES



Angela Guida é professora Associada da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/FAALC. Mestrado em Letras/Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), doutora em Ciência da Literatura/Poética pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com supervisão de Maria Esther Maciel na pesquisa “A Poética Animal na Literatura Brasileira Contemporânea.” Atua como docente permanente no Programa de Pós-Graduação/Mestrado em Estudos de Linguagens e como docente colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática (mestrado e doutorado)/UFMS. É coordenadora do Grupo de Pesquisa LUMIAR. Interesse especial por pesquisas que privilegiem o diálogo entre os vários campos do conhecimento.



Gleidson Melo é doutor em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGEL/UFMS), área de concentração em Literatura, Estudos Comparados e Estudos Interartes. É mestre em Ciências Biológicas, área de concentração em Entomologia, pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). Possui licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade da Região da Campanha (URCAMP) e especialização em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul (IFMS). É Editor-Chefe da Editora Ecodidática e autor das obras literárias *Contos de roda* (2018) e *Entre contos* (2020).



ÍNDICE REMISSIVO

A

Altericídio 92, 125, 126, 127, 164
Ambiente natural 8, 19, 23, 26, 31, 39, 53, 56, 58, 59, 62, 65, 66, 67, 69, 87, 92, 96, 98, 101, 105, 106, 111, 112, 113, 116, 117, 128, 138, 144, 157, 158, 162, 167, 178, 185, 195, 205, 209, 231, 235
Ancestralidade 31, 32, 137, 141, 143, 150, 154, 176, 178, 186, 195, 196, 197, 224
Animismo 22, 56, 57, 149, 150, 171
Antepassados 14, 26, 57, 137, 138, 142, 178, 179, 181, 186, 228
Antropoceno 22, 25, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 56, 57, 134, 148, 153, 213, 229, 232, 233
Aquecimento global 28, 42, 46, 48, 53, 66, 118, 134, 140, 149, 153
Arte 12, 13, 20, 71, 73, 101, 117, 133, 138, 201, 206, 224
Árvore sagrada 186, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 224
Ativismo ambiental 184, 205

B

Biodiversidade 9, 47, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 87, 93, 105, 149, 151, 160, 164, 165, 169, 170, 173, 176, 183, 188, 191, 195, 220, 225, 226
Brutalismo 22, 56

C

Capitalismo 13, 14, 30, 45, 51, 52, 54, 58, 62, 63, 64, 67, 85, 158, 192, 228, 232
Capitaloceno 22, 45, 46, 47, 48, 52
Chthuluceno 22, 48, 52, 53, 54
Colonialismo 15, 83, 87, 91, 97, 98, 99, 103, 104, 116, 119, 128, 129
Combustíveis fósseis 41, 42, 55, 60, 134, 149, 161
Conexões 21, 26, 31, 34, 36, 39, 49, 53, 54, 55, 58, 72, 75, 127, 133, 139, 141, 142, 143, 147, 158, 170, 171, 172, 175, 181, 183, 186, 190, 193, 194, 195, 196, 203, 231, 232, 233, 236
Conhecimento 16, 21, 26, 28, 41, 60, 77, 78, 79, 93, 98, 99, 106, 112, 123, 124, 134, 139, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 176, 177, 178, 183, 189, 201, 234, 236
Conservação 9, 19, 24, 46, 54, 61, 62, 65, 92, 129, 130, 158, 167, 168, 170, 176, 183, 195, 231, 232, 233
Contaminação 54, 106, 110, 113, 114, 121, 154, 155, 220, 221, 225, 227
Crença 39, 77, 78, 187, 224
Crise climática 45, 83, 161, 162
Crise ecológica 16, 22, 58, 62, 232
Crítica literária 69, 70, 230
Cultura 8, 14, 15, 16, 19, 23, 24, 25, 26, 39, 44, 46, 68, 73, 74, 94, 95, 98,

- 99, 100, 104, 112, 124, 125, 126, 138, 140, 141, 142, 144, 152, 156, 160, 164, 165, 167, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 190, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 213, 223, 224, 234, 235
- D**
- Democracia na terra 46, 47, 122, 135
- Destruição 19, 26, 43, 55, 58, 61, 62, 64, 66, 75, 87, 90, 92, 97, 98, 105, 107, 109, 118, 119, 128, 130, 151, 152, 156, 160, 173, 178, 185, 200, 209, 211, 216, 217, 232
- Devir 26, 56, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 234, 236
- Devir-vegetal 26, 187, 192, 194, 195, 203
- Diversidade biológica 9, 28, 70, 169
- E**
- Ecocídio 23, 87, 105, 106, 109, 157, 209
- Ecocrítica 8, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 29, 39, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 86, 87, 88, 105, 112, 117, 133, 140, 203, 205, 206, 207, 228, 230, 231, 233, 236
- Ecologia 9, 10, 14, 17, 19, 23, 24, 39, 61, 62, 64, 65, 89, 103, 104, 118, 123, 125, 129, 176, 204, 207, 212, 228, 232
- Ecologia decolonial 19, 24, 89, 118, 123, 125, 129
- Ecologia de saberes 103, 104
- Ecosistemas 9, 13, 23, 30, 43, 44, 45, 46, 53, 54, 58, 63, 87, 102, 105, 129, 183, 184, 185
- Enchentes 24, 27, 55, 56, 132, 133, 140, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156
- Epistêmico 24, 25, 77, 78, 81, 93, 104, 112, 115, 131, 163, 164, 166, 167, 234
- Epistemologia 32, 77, 78
- Espécies 9, 40, 46, 49, 50, 57, 134, 140, 158, 163, 164, 165, 168, 188, 195
- Espiritual 27, 39, 138, 172, 178, 190, 196, 198, 201, 203, 234, 235
- Ética 13, 18, 82, 119, 120, 122, 180
- Eventos climáticos 24, 25, 41, 43, 48, 54, 55, 66, 128, 133, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 155, 156, 215, 216, 218, 232, 233, 234, 235
- Exploração 8, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 38, 39, 42, 47, 48, 49, 51, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 66, 79, 80, 81, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 125, 126, 128, 129, 134, 135, 136, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 170, 173, 178, 183, 185, 203, 213, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 232, 233, 234
- Extratativismo 47, 95, 161, 223, 226, 228
- Extremos climáticos 27, 213, 214, 216
- F**
- Florestania 183, 184
- Florestas 26, 34, 38, 53, 54, 58, 61, 66, 75, 87, 92, 109, 110, 113, 127, 134, 151, 157, 175, 176, 177, 178, 185, 191, 201, 225
- G**
- Giro decolonial 119, 120, 121, 122
- Globalização 19, 37, 49, 63
- Greenwashing 85



H

Habitar 10, 11, 90, 118, 125, 126, 127, 153, 183, 188, 205
Humanidade 30, 31, 39, 40, 41, 43, 45, 51, 56, 65, 81, 92, 93, 119, 138, 142, 148, 158, 160, 177, 178, 186, 236

I

Impactos ambientais 23, 27, 46, 47, 53, 54, 86, 87, 92, 112, 113, 114, 128, 129, 134, 148, 160, 165, 205, 206, 207, 212, 213, 215, 222, 229, 232, 235
Interconexões 9, 36, 39, 49, 53, 137, 158, 183, 189, 229
Interculturalidade 124, 167
Interdependência 9, 15, 31, 33, 35, 74, 172, 175, 181, 182, 183, 232

J

Justiça ambiental 8, 19, 23, 72, 82, 83, 86, 87, 122, 128, 236
Justiça e meio ambiente 19, 23, 76

L

Língua 8, 18, 32, 38, 77, 79, 97, 100, 123, 145, 164, 165, 166, 176, 186, 194, 200, 202, 210, 233
Linguagem 9, 10, 11, 12, 14, 15, 138, 145, 177, 186, 233
Linguagem poética 12, 145, 233
Literatura 12, 13, 14, 18, 20, 21, 23, 24, 28, 30, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 88, 117, 125, 138, 149, 150, 165, 178, 179, 206, 207, 230
Lixo 60, 72, 83, 131

M

Meio ambiente 9, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 33, 37, 38, 39, 44, 45, 51, 52, 58, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 88, 93, 106, 157, 183, 206, 230
Mineração 53, 54, 107, 109, 112, 113, 114, 155, 161, 185, 222, 225, 226, 235

N

Natureza 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 101, 102, 104, 106, 110, 114, 115, 116, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 153, 156, 157, 158, 162, 165, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 202, 203, 206, 207, 209, 212, 213, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236

O

Opressão 15, 23, 66, 88, 116, 117, 124, 125, 126, 170

P

Pensamento rizomático 192
Pensamento vegetal 8, 19, 148, 179

Pensar 9, 61, 63, 90, 118, 121, 147, 179, 212
 Planeta 9, 19, 22, 28, 30, 31, 33, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 64, 66, 70, 73, 83, 90, 91, 102, 104, 114, 134, 135, 139, 144, 148, 158, 162, 169, 175, 176, 180, 188, 212, 229, 231, 232, 233
 Poética ecológica 8, 9, 10, 11, 14, 16, 20, 24, 25, 39, 68, 129, 130, 132, 133, 230, 231, 233, 236
 Poluição 67, 89, 92, 102, 113, 118, 149, 157, 160, 212, 225, 232
 Pós-colonial 19, 24, 86, 87, 88, 116, 118, 125
 Povos indígenas 36, 37, 63, 121, 176
 Povos originários 19, 26, 31, 33, 36, 37, 38, 40, 47, 66, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 106, 107, 109, 122, 135, 136, 158, 159, 167, 170, 175, 176, 185, 194, 201, 202, 230
 Povos tradicionais 21, 32, 36, 37, 39, 95, 123, 124, 130, 134, 157, 163, 169, 197, 200, 203
 Pressupostos da ecocrítica 8, 20, 112, 133, 203, 205, 207, 228, 230, 233, 236

R

Raça 21, 30, 79, 80, 88, 98, 99, 101, 105, 110, 115, 197, 199
 Racismo 23, 24, 25, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 104, 112, 113, 115, 116, 117, 128, 131, 157, 163, 164, 166, 167, 198, 199, 218, 233, 234, 235
 Racismo ambiental 23, 24, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 104, 112, 113, 115, 116, 117, 128, 218, 233

Racismo epistêmico 24, 25, 77, 78, 81, 93, 104, 112, 115, 131, 163, 164, 166, 167, 234
 Recursos naturais 8, 19, 24, 26, 28, 36, 42, 47, 51, 57, 60, 62, 64, 66, 67, 74, 75, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 101, 102, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 157, 161, 162, 183, 184, 185, 229, 231, 232
 Restância 25, 158

S

Saber ancestral 8, 12, 26, 33, 112, 136, 137, 142, 149, 159, 177, 182, 183, 185, 186, 194, 234
 Saberes tradicionais 8, 25, 68, 90, 129, 132, 139, 144, 145, 147, 156, 159, 164, 167, 170, 231
 Sagrado 26, 27, 51, 141, 171, 177, 178, 179, 181, 187, 188, 197, 200, 202, 224, 228, 234, 235
 Sustentável 28, 37, 61, 75, 94, 95, 96, 108, 112, 130, 135, 146, 148, 162, 170, 172, 184, 185, 226, 233

T

Terra 9, 10, 11, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 73, 87, 90, 98, 110, 118, 121, 122, 125, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 149, 151, 153, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 175, 176, 183, 187, 188, 194, 195, 197, 203, 205, 207, 219, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 236
 Tradição 8, 14, 15, 25, 26, 36, 125, 132, 142, 144, 145, 177, 179, 186, 188, 191, 194



Tradição moçambicana 8, 14, 15, 25,
26, 132, 142, 145, 186, 191, 194

V

Vida 9, 12, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 25,
26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 38, 39, 41, 46, 49, 50, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 66,
67, 68, 69, 70, 73, 74, 77, 82, 84,
87, 89, 92, 93, 95, 97, 98, 102, 105,

107, 109, 111, 112, 114, 115, 121,
122, 123, 125, 126, 130, 133, 136,
139, 140, 141, 143, 145, 146, 147,
148, 150, 151, 153, 154, 155, 156,
158, 159, 162, 163, 169, 170, 171,
172, 173, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 184, 185, 188, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
200, 201, 203, 209, 210, 214, 217,
218, 219, 221, 222, 224, 226, 229,
231, 232, 235



editora **ECO**
Didática®

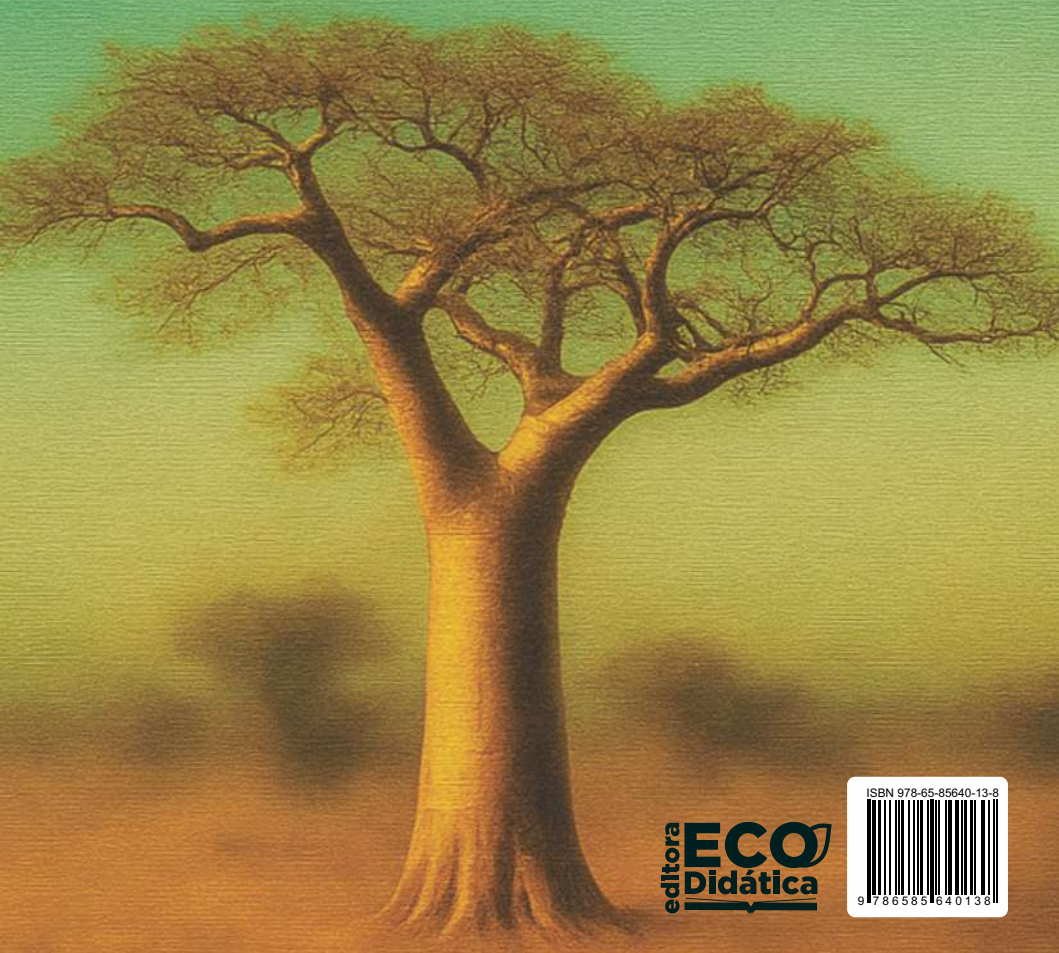


<https://editoraecodidatica.com.br>

GLEIDSON MELO
ANGELA GUIDA

ECOCRÍTICA

*a poética ecológica
em Mia Couto*



editora **ECO**
Didática

ISBN 978-65-85640-13-8



9 786585 640138