

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

JOSÉ WELTON FERREIRA DOS SANTOS JUNIOR

**DOS RIOS E SUAS MARGENS:
NARRATIVAS E PENSAMENTO SOCIOAMBIENTAL NA
PRODUÇÃO LITERÁRIA DE DAVI KOPENAWA E DE MIA COUTO**

Versão Corrigida

São Paulo
2021

JOSÉ WELTON FERREIRA DOS SANTOS JUNIOR

**DOS RIOS E SUAS MARGENS:
NARRATIVAS E PENSAMENTO SOCIOAMBIENTAL NA
PRODUÇÃO LITERÁRIA DE DAVI KOPENAWA E DE MIA COUTO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, como parte dos requisitos para obtenção do título Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva
Coorientador: Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso

Versão Corrigida

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237r Santos Junior, José Welton Ferreira dos
Dos rios e suas margens: narrativas e pensamento socioambiental na produção literária de Davi Kopenawa e de Mía Couto / José Welton Ferreira dos Santos Junior; orientadora Rejane Vecchia da Rocha e Silva - São Paulo, 2021.
397 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Literatura. 2. Narrativas. 3. Meio ambiente. 4. Moçambique . 5. Yanomami. I. Silva, Rejane Vecchia da Rocha e, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): José Welton Ferreira dos Santos Junior

Data da defesa: 21/09/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Rejane Vecchia da Rocha e Silva

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 12/11/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

SANTOS JUNIOR, José Welton Ferreira dos Santos. **Dos rios e suas margens**: narrativas e pensamento socioambiental na produção literária de Davi Kopenawa e de Mia Couto. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor em Letras.

Aprovado em: 21/09/2021

Banca Examinadora

Profa. Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva - Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Cláudio Alves Furtado – Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Stélio Alessandro Marras – Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Daniel Puglia – Universidade de São Paulo (USP)

Para minha mãe, Débora, e
para minha amiga-irmã, Carol,
que seguiram o curso do rio
e desaguaram enquanto construía
esta tese.

AGRADECIMENTOS

“Vou levando comigo/ os rios que vou encontrando”, diz o sujeito poético do poema *Rio* de João Cabral de Melo Neto. Os versos, lidos durante o processo de finalização deste trabalho, promovem uma revisitação ao meu próprio percurso ao longo da construção desta tese. Um caminho feito de encontros, de desencontros, de trocas, de viagens em um roteiro mais ou menos sinuoso, como aqueles que conduzem os movimentos de um rio em direção ao mar. Eis uma metáfora instigante para declarar minha gratidão e meu afeto por todos e todas que, diretamente ou indiretamente, se juntaram a mim no curso dessas águas, cujo ponto de chegada é sempre provisório, como um porto em meio ao itinerário de desejos e de possibilidades.

Dito isso, assumindo o risco de não citar nomes importantes, registro os meus agradecimentos.

A minha orientadora, Rejane Vecchia, pela confiança, pelo carinho e pela generosidade na partilha de conhecimentos. Obrigado por estimular minha ida para USP! Com você, tenho me tornado um ser humano melhor e um professor mais comprometido a cada dia

A meu coorientador, Thiago Mota Cardoso, que, tendo sido um leitor cuidadoso e propositivo no exame de qualificação, passou à posição de interlocutor mais direto na construção deste trabalho. Muito obrigado pela acolhida em sua disciplina de pós-graduação, o que possibilitou a abertura de muitos horizontes, e por me desafiar como pesquisador.

Ao professor Daniel Puglia, que aceitou participar do exame de qualificação, contribuindo de maneira decisiva para o futuro deste trabalho.

Aos professores Stélio Marras e Cláudio Furtado, por aceitarem compor a banca de defesa.

Aos professores Wagner Ribeiro, Leila Hernandez, Sandra Vasconcellos, Jorge de Almeida, Eclea Bosi (*in memorian*), Pedro Cesarino e Jorge Grespan, pelos desafios que suas disciplinas representaram na minha formação.

A meu pai, a minha mãe (*in memorian*), aos meus irmãos e sobrinhos, cujo afeto incondicional foi um descanso na vida acelerada e urgente de um doutorando. A minha irmã Síntia e aos meus sobrinhos Arthur e Yasmin, agradeço especialmente pelos momentos agradáveis e pela escuta curiosa com a qual acolhiam minhas elocubrações sobre a tese.

Aos amigos e amigas com os quais convivi durante a estadia em São Paulo, especialmente a Ianá Souza, Cláudia Rocha, Rosana Baú, Igor Xanthopulo, Vivian Furlan, Luciane Streit, Gisele Frighetto, Fernanda Gallo e Maurício. Entre conversas acadêmicas,

carnavais animados e deambulações pela cidade e por outros espaços, cada um/uma de vocês contribuiu para que meu encontro com São Paulo tenha sido mágico.

A Stela Saes e Larissa Lisboa, que ultrapassaram a condição de colegas de doutorado e se tornaram duas grandes amigas-irmãs, agradeço o companheirismo, o carinho e a disposição com que me acolheram e acolhem. Serei sempre grato por compartilharem seus conhecimentos comigo, por abrirem as portas de suas casas e por me receberem no meio de suas famílias de forma sempre tão carinhosa e atenciosa.

Aos amigos e amigas da Bahia, porto-seguro para onde retorno para comemorar vitórias e para dividir angústias, especialmente Ana Gualberto (a mais bela Oxum), Ana Paula Sacramento, Amanda Maria, Amanda Maramaldo, André Paranhos, Benilda Brito, Fernanda Sacramento, Karina Melo, Marcelo Medeiros, Michele Augusta, Midiã Noelle, Mônica Menezes e Pedro Silva.

Aos “Rainbows” da Chapada Diamantina, Aline Nery e André Moreno, as águas de Oxum na Chapada nos unem e nos fortalecem.

A Lívia Magalhães, companheira de graduação e amiga querida, cujo carinho imensurável se confirmou mais uma vez na árdua tarefa de revisar este trabalho e de sugerir melhorias para o texto, com sua postura delicada e competente de sempre.

Aos colegas da disciplina *Natureza, cultura e política* no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, especialmente às queridas Lara Rosa e Marília Lima, pelos instigantes diálogos dentro e fora da Universidade.

Ao babalorixá e amigo, Matheus Ramos, pelo carinho e pelo cuidado espiritual com que tem me preparado para as batalhas cotidianas.

Aos colegas e amigos da UNEB, especialmente Cristiane Andrade, Raphaella Oliveira, Iranice Carvalho, Renata Nascimento, Gilma Flávia, Gislene Moreira, Williane Coroa, Murilo Neto, Diosvaldo Filho e Rosely Correia, pelo apoio e pela disposição com que me mantiveram inserido nas empreitadas institucionais, mesmo estando fisicamente afastado.

A João Paulo Côrtes, Paulo Simões e Itamar Reis, pela convivência, pelos diálogos e pelo carinho compartilhado na gênese e durante este trabalho.

A Fábio Batista, abraço no qual encontro o aconchego e a coragem para enfrentar os desafios profissionais e pessoais, pelo amor e pelo cotidiano compartilhados.

A Universidade do Estado da Bahia, pelo apoio institucional, pela licença concedida e pelo estímulo, por meio da bolsa PAC, o que garantiu condições materiais e tranquilidade para uma imersão efetiva na pesquisa.

A Deus e aos Orixás, cujas presenças se renovam todos os dias em minha vida. Especialmente a Oxum, cujas águas, sempre em movimento, são a prova viva de que é possível acreditar em um mundo mais justo e afetuoso.

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm origem comum, mas que se deslocam a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros?

Ailton Krenak

RESUMO

SANTOS JUNIOR, José Welton Ferreira dos Santos. **Dos rios e suas margens:** narrativas e pensamento socioambiental na produção literária de Davi Kopenawa e de Mia Couto. 2021. 396f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo.

Este trabalho realiza uma leitura das narrativas de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de autoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e *Pensatempos: textos de opinião e E se Obama fosse africano? e outra interinvenções: ensaios*, de autoria de Mia Couto, destacando as relações entre literatura e as questões socioambientais. Para tanto, propõe um exercício comparativo e transdisciplinar de análise do *corpus*, estabelecendo diálogos entre os campos dos estudos literários, da antropologia, da história, o que constitui um processo interpretativo das realidades traduzidas nos textos em estudo. Em diálogo com um referencial teórico heterogêneo, foi possível identificar estratégias de intervenção político-discursivas em textos que desafiam as fronteiras entre a realidade e a ficção, enfatizando a ameaça e as consequências do avanço da degradação ambiental em escala planetária. Frente a isso, os resultados encontrados indicaram que as narrativas de Davi Kopenawa e de Mia Couto evidenciam, de formas distintas, a construção de um pensamento socioambiental marcado pela confluência de aspectos sociais, econômicos, ambientais e culturais ancorados em experiências históricas vividas e/ou observadas no Brasil e em Moçambique, elaborando respostas críticas à imposição violenta e destrutiva do sistema capitalista.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Narrativas; Meio ambiente; Moçambique; Yanomami.

ABSTRACT

SANTOS JUNIOR, José Welton Ferreira dos Santos. **Of the rivers and their banks**: narratives and socio-environmental thought in the literary production of Davi Kopenawa and Mia Couto. 2021. 396f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo.

This thesis reads the narratives of *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert, and *Pensatemos: textos de opinião* and *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções: ensaios*, by Mia Couto, highlighting the relationship between literature and socio-environmental issues. To do so, it proposes a comparative and transdisciplinary exercise of corpus analysis, establishing dialogues between the fields of literary studies, anthropology, and history, which constitutes an interpretative process of the realities translated in the texts under study. In dialogue with a heterogeneous theoretical referential, it was possible to identify strategies of political-discursive intervention in texts that challenge the boundaries between reality and fiction, emphasizing the threat and consequences of the advance of environmental degradation on a planetary scale. In light of this, the results found indicated that the narratives of Davi Kopenawa and Mia Couto show, in distinct ways, the construction of a socio-environmental thought marked by the confluence of social, economic, environmental, and cultural aspects anchored in historical experiences lived and/or observed in Brazil and Mozambique, elaborating critical responses to the violent and destructive imposition of the capitalist system.

KEYWORDS: Literature; Narratives; Environment; Mozambique; Yanomami.

SUMÁRIO

1 UMA VISADA CONJUNTURAL OU UM MAPA DA DESTRUIÇÃO CAPITALISTA, HOJE	15
1.1 INTERROGANDO A CRISE: UM PONTO DE PARTIDA.....	19
1.1.1 Desafios teórico-metodológicos	22
2 SOBRE FRONTEIRAS E TERRITORIALIDADES: A LITERATURA PARA ALÉM DE SI MESMA	35
2.1 AS FRONTEIRAS DA LITERATURA	44
2.2 APONTAMENTOS SOBRE A LITERATURA COMPARADA	49
2.3 FRONTEIRAS DAQUI E DE LÁ: INTRODUÇÃO AO EXERCÍCIO COMPARATIVO	51
2.4 MIA COUTO: ENTRE FRONTEIRAS E CULTURAS	54
2.5 DAVI KOPENAWA: TERRITORIALIDADES NARRATIVAS.....	71
2.6 FRONTEIRAS DE UM TERRITÓRIO PARTILHADO: UM EXERCÍCIO COMPARATIVO POSSÍVEL	78
3 NARRATIVAS DA CRISE SOCIOAMBIENTAL: O QUE TEM A LITERATURA A DIZER SOBRE ISSO?	81
3.1 NO CURSO DAS ÁGUAS, EM BUSCA DE NARRATIVAS.....	81
3.2 NAS COSTAS DO CÉU, OUTRAS FORMAS DE NARRAR O MUNDO.....	108
3.3 NA TERCEIRA MARGEM, APROXIMAÇÕES ENTRE LITERATURA E MEIO AMBIENTE	124
4 O PENSAMENTO-RIO DE MIA COUTO	129
4.1 LEITURAS DO CHÃO.....	133
4.2 UM PENSAMENTO NA BEIRA DO MUNDO: AMBIENTALISMO, DESENVOLVIMENTO E DEMOCRACIA	148
4.3 PARA ALÉM DO EXTRATIVISMO	181
4.4 ÁGUAS QUE VIRÃO: PENSAR O FUTURO	203
4.5 UM RIO DE ALTERIDADES: CONTRABANDEANDO PENSAMENTOS	210
4.5.1 Encontros com o chão do Brasil	216
4.5.2 Um Rio-Mulher	221
5 O PENSAMENTO TERRA-FLORESTA DE DAVI KOPENAWA	231

5.1 UMA BREVE HISTÓRIA DO SOCIOAMBIENTALISMO NO BRASIL E A FALA YANOMAMI AOS BRANCOS	263
5.2 O CHÃO DA FLORESTA: NARRATIVAS DO CONTATO E OUTROS CONFLITOS POLÍTICOS.....	301
5.2.1 A Floresta Aberta: os <i>napë</i> e seu mundo	309
5.2.2 <i>Xawara</i>: a fumaça da mercadoria	316
5.3 O ÚLTIMO XAMÃ E O SONHO: INTERVENÇÕES ANTICAPITALISTAS	332
5.3.1 A materialidade do sonho	342
5.3.2 O ouro da morte	356
5.3.3 O último xamã e o futuro da floresta	369
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM RIO DE MUITOS AFLUENTES	374
REFERÊNCIAS	382
APÊNDICE	397

1 UMA VISADA CONJUNTURAL OU UM MAPA DA DESTRUIÇÃO CAPITALISTA, HOJE

*A tempestade nos gela.
Quem vai resistir a ela?
Quem fica? Vê se descobres:
A terra, as pedras e Os pobres.
(Bertold Brecht)*

No final de janeiro do ano de 2019, o rompimento da barragem de Brumadinho reacendeu, na esfera pública, o debate sobre a questão ambiental. O rio de lama tóxica, repleto de rejeitos de metais pesados, invadiu a cidade e arrastou consigo pessoas, animais e diversas formas de vida. Em vários vídeos divulgados pela imprensa e em circulação na internet¹, é possível ver a lama avançando sobre a paisagem, tingindo de uma cor escura e pesada o verde da vegetação e as águas, sem qualquer possibilidade de controle.

As estimativas das consequências da tragédia aguçaram a curiosidade da imprensa, de modo que a catástrofe se apresentava cada vez maior enquanto o mapa da destruição ambiental era ampliado, chegando ao rio Paraopeba e ameaçando avançar em direção ao rio São Francisco. Mapas e imagens construídos no computador mensuravam o potencial de destruição da tragédia. Diante disso, assistíamos, atônitos, ao resgate de vítimas, à busca por corpos e ao cenário apocalíptico que surgia como exemplo da “força da natureza”, de um desastre natural, enquanto especulávamos sobre os reais motivos do rompimento da barragem. Cada vez mais, tornava-se claro que aquele era um episódio de um cenário de devastação anunciado. Nesse sentido, tratado pela grande mídia como acidente, o papel ativo da empresa Vale, responsável pela barreira de contenção e pela manutenção da barragem, era diminuído e até escamoteado, contando, inclusive, com o apoio de governantes que reiteravam a importância financeira da empresa, a despeito das mortes e da tragédia, como sugeriram representantes do governo federal².

Diante do caos instaurado pelo acontecimento, ambientalistas e diversas pessoas nas redes sociais questionavam o “acidente”, reivindicando a punição de possíveis responsáveis.

¹ Como exemplo, citamos o link: <https://www.youtube.com/watch?v=YIN02W40UTE>, no qual é possível ver uma série de imagens que compuseram o documentário *Brumadinho*, realizado pela BBC).

² As falas de Onyx Lorenzoni e do vice-presidente Hamilton Mourão ao Correio Braziliense, em 29/01/2019, parecem exemplares para entender nosso argumento.

Fonte: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/01/29/interna-brasil,733856/onyx-fala-sobre-afastar-diretoria-da-vale.shtml>

Nesse quadro, a Vale³ apareceu como um importante ator no debate suscitado pelo trágico evento. Em meio à discussão, a fragilidade e os equívocos em relação à construção da barragem foram apontados como prenúncio dos riscos do projeto. Como em meio a debates dessa natureza a preocupação recai também sobre a desvalorização da empresa, as ações da Vale, no dia seguinte, despencaram na bolsa, e o problema socioambiental de Brumadinho assumia uma dimensão transversal e absolutamente relacionado aos padrões de desenvolvimento econômico, à própria economia neoliberal e aos limites éticos da exploração ambiental promovida pela Vale.

Contudo, não é novidade o protagonismo da Vale em problemas socioambientais. A empresa multinacional chama nossa atenção, entre outras coisas, pelo fato de ser um importante agente na degradação ambiental no Brasil e em Moçambique, por exemplo. Neste país, instalou-se na região da província de Tete desde 2011, onde iniciou a exploração de minas de carvão, depois de uma concorrência para exploração dos minérios em 2004, em um contexto de aproximação diplomática com o Brasil. A chegada da Vale insuflava a era dos megaprojetos e ratificava a presença do capital brasileiro em terras moçambicanas, ainda no governo Lula.

Tornando-se importantes parceiros, as negociações envolviam o perdão da dívida do país africano e o adensamento da presença do Brasil via acordos comerciais e no estímulo à exploração do território moçambicano. No caso específico da Vale, como estratégia logística de apoio ao escoamento do carvão de Moatize, foi criado o Corredor de Nacala, obrigando deslocamentos forçados de milhares de pessoas e um rearranjo da economia local, fundada na agricultura familiar.

Nas palavras de Amanda Rossi (2015, p. 47), “A chegada da Vale em Moçambique é a maior conquista econômica do Brasil na África neste século”. A história da Vale em Moçambique alimenta, portanto, um processo de ocupação territorial no país africano por empresas e seus projetos de exploração alinhados ao capitalismo global, diante do cenário dos megaprojetos, que muito pouco têm contribuído para o desenvolvimento local, profundamente associados às relações entre os Estados-nação, configurando uma geopolítica na qual os empreendimentos corporativos atualizam relações colonialistas. As consequências implicadas nos deslocamentos forçados ainda hoje se apresentam devido à desestruturação de modos de

³ Fundada em 1942, em Itabira, Minas Gerais, a mineradora, então chamada Companhia Vale do Rio Doce, é uma das maiores empresas de mineração do mundo. Criada pelo presidente Getúlio Vargas, o controle acionário pertencia ao governo. Hoje é uma empresa de capital privado e constitui um conglomerado de mais de 20 empresas. No site da empresa é possível identificar sua missão: “[...]transformar recursos naturais em prosperidade e desenvolvimento sustentável.” (fonte: Vale.com/brasil).

produção e de relações históricas com a terra interrompidas e literalmente atravessadas por uma estrada de ferro construída para escoamento de minérios até o porto da Beira.

A linha férrea de mais de 600 km contribuiu para intensificação da exploração de carvão e fez chegar a Moçambique outras empresas brasileiras para atuarem na construção da infraestrutura para o transporte do minério ao porto, além de mudar a paisagem social à margem da ferrovia. A fim de remediar o estrago e a violação a direitos fundamentais, obedecendo à premissa socioambiental da compensação, a Vale construiu reassentamentos, cuja complexa formação social e estrutural hoje alimenta uma importante reação da população do Tete aos empreendimentos da multinacional.

Ainda mais antiga é a presença da Vale no Brasil. Em poemas da década de 1940, Carlos Drummond de Andrade denunciava as mudanças sociais provocadas pela instalação da mineradora e dos caminhos de ferro em um pesaroso contraste entre a Itabira de outrora e aquela atravessada pela feição do progresso. *A máquina do mundo*, que intitula o poema homônimo do poeta itabirano, era também a própria reconfiguração promovida pela mineração em Itabira, com suas imagens em desajustes, ambivalentes e formuladas por um olhar atônito que assistia à chegada do progresso e seu rastro de ruínas.

Em consonância com o olhar alegórico dos poemas de Drummond, a Vale acumula uma história de grande ameaça às populações rurais e indígenas que representam algum obstáculo a seu projeto de exploração. Diante disso, o enfrentamento realizado por comunidades ao longo da linha férrea de Carajás, que percorre uma longa distância entre o Pará e o porto de São Luís no Maranhão, para o escoamento de minérios, tem sido constante e revela uma série de violações na tentativa de remoção da população à margem da ferrovia, que, em 2011, passou por um processo de duplicação.

O cenário de injustiça social e de impacto socioambiental se apresenta como a face mais problemática dos empreendimentos, que são conduzidos em meio a jogos de interesses e negociações que garantem o funcionamento do sistema de lucros privados da empresa, restando, para a população, prejuízos socioambientais difíceis de serem calculados com exatidão e sempre passíveis de manipulação por parte dos relatórios que atestam a pretensa sustentabilidade da empresa.

Judith Marshall (2014), em texto no qual analisa a presença da Vale no Brasil, no Canadá e em Moçambique, ocupa-se de denunciar as estratégias de exploração articuladas pela Vale e camufladas sobre o falacioso *slogan* da cooperação Sul-Sul. Seu texto introduz um

importante ator em relação à atuação da mineradora em diversas partes do mundo: a Rede Internacional de Atingidos pela Vale.

Tal organização tem sido responsável pela mobilização da opinião pública contra a Vale, tendo sido responsável pela publicação de um relatório de Insustentabilidade da Vale, em 2012, como resposta ao Relatório Anual de Sustentabilidade da Vale, publicado com o intuito de defender uma ideia positiva em relação à empresa que estaria, segundo o documento, em conformidade com as diretrizes do compromisso socioambiental global. Segundo Marshall (2014), o relatório de Insustentabilidade inclui vozes até então silenciadas e absolutamente críticas à atuação da Vale, compreendendo pessoas de diversas partes do mundo onde a Vale está presente, entre as quais, moçambicanos e brasileiros.

Dessa forma, o exemplo de Brumadinho não se apresenta como fato isolado, mas parece estar ligado a uma rede de acontecimentos intrinsecamente vinculada a projetos de exploração cuja agressividade se traduz na linguagem das *commodities* e do grande capital. Completamente aderido à lógica do neoliberalismo e do sistema capitalista, o crescimento da Vale ocorre simultaneamente ao seu rastro de destruição. Nos mais diversos lugares, a trajetória de expansão da Vale está inexoravelmente marcada por injustiças e violações de toda ordem. Diante disso, a despeito das realidades históricas diferenciadas, a gramática do capital neoliberal que sustenta a mineração da Vale demonstra, entre outras coisas, o modo como o capitalismo se espalhou para periferia produzindo mais desigualdades e deixando uma conta extremamente alta do ponto de vista socioambiental.

Desse modo, Estados-nação como o Brasil e Moçambique, a partir da periferia, insistem em reproduzir os caminhos do centro do capital, de modo que atualizam projetos imperialistas e fecham os olhos para ameaça socioambiental embutida nesses padrões de desenvolvimento. Tudo isso encenado em um aparente contexto de cooperação assentado em arranjos econômicos mantenedores do *status quo* e dos benefícios das elites econômicas e políticas.

Essa breve digressão histórica, que buscou traçar alguns movimentos da Vale, foi intencional e pretendia flagrar um movimento contextual que aproxima, numa tela marcada pelas diferenças, as realidades históricas e socioambientais da penetração da mineração⁴ e do

⁴ Apesar das diferenças conceituais entre a mineração e o garimpo, ambas atividades extrativistas representam uma ameaça articulada em diversos contextos da periferia do capitalismo, sobretudo às comunidades ditas tradicionais. Controlada por grandes corporações e alicerçada em normas regulamentadas pelo Estado, como indica a existência de marcos regulatórios que lhe conferem legitimidade jurídica, a mineração se revela tão ameaçadora ou ofensiva quanto as práticas desregulamentadas dos garimpos, que, ao longo da história, têm penetrado os diversos territórios indígenas. Todavia, como sugere Wanderley (2019, p. 128), o garimpo, embora cada vez mais mecanizado, mantém traços de informalidade e ilegalidade e dificilmente sobrevive ao poder político e econômico da mineração, surgindo situações de conflito pela disputa das áreas de exploração. Em uma complexa fronteira, no

capital neoliberal em dois contextos periféricos. Tais relações históricas ganham maior complexidade porque, agora, são encenadas no cenário de cumplicidades econômicas, diante da lógica global e da ideologia que sustenta o sistema capitalista na atualidade.

Esse cenário, no qual a Vale conduz seus projetos, está iminentemente marcado por crises. Estas que, do ponto de vista econômico, estão atreladas à expansão e à reinvenção do capital, agora colidem com a dimensão ambiental, cujo alcance destrutivo se amplia e foge à gestão estatal, conduzindo boa parte do mundo a um contexto de insegurança, de agudização da imposição violenta do capital e de incertezas em relação ao futuro.

1.1 INTERROGANDO A CRISE: UM PONTO DE PARTIDA.

A crise socioambiental é um dado da realidade atual. Veiculadas na mídia, notícias de catástrofes ambientais são recorrentes, convidando-nos a repensar o futuro da espécie humana. A imprensa e demais veículos de comunicação, ao manipularem a linguagem em torno da crise, tendem a transformá-la em um processo ordinário, cuja complexidade quase nunca é revelada, restando o discurso do medo e o anseio por uma ordem, que, milagrosamente, nos retire do caos.

Ainda que as imagens de tais catástrofes estejam espalhadas pelo mundo como anúncio de uma era de tragédias, na qual a natureza parece se rebelar contra a humanidade, castigando-a, é preciso inquirir sobre a dinâmica da atual crise, considerando sua associação aos princípios do sistema econômico dominante.

Nesse sentido, a crise surge como uma questão muito mais densa e complexa. Ela é produto de relações históricas no seio da sociedade moderna e capitalista. Lowy (2013) e Harvey (2016), por exemplo, defendem sua intrínseca relação com a crise econômica, cuja dimensão é a maior desde a crise de 1929. Segundo os autores, é preciso entender que as crises são um elemento fundamental para reprodução do capitalismo. Afinal, representam contextos

sentido atribuído por Anna Tsing (2015), são vividas tensões entre garimpeiros e mineradoras em diversos contextos de atividades extrativista no Brasil, como é o caso da Amazônia. Esses agentes permanecem contribuindo para a expansão predatória do capitalismo em diferentes escalas. A percepção desse movimento, nas fronteiras do território Yanomami, não escapou à reflexão aguda de Davi Kopenawa, que, em carta enviada pela Hutukara ao Deputado Raúl Grijalva, denunciando os ataques à Terra Indígena Yanomami, salienta como o projeto de Lei 191, de janeiro de 2020, que pretende abrir "as Terras Indígenas do país à exploração mineral e outras atividades econômicas de alto impacto social e ambiental, incluindo o garimpo", marca uma confluência entre a mineração e o garimpo no que diz respeito aos efeitos nefastos sobre as populações indígenas. (KOPENAWA, 2021). Dessa forma, como sugere o trecho da carta de Kopenawa, a atividade outrora desregulamentada do garimpo ilegal poderá ser legalizada pelo Estado agroindustrial, garantindo a permanência do extrativismo engendrado pelo sistema capitalista enquanto as populações indígenas revivem a constante ameaça de terem suas terras invadidas.

de instabilidade e possibilitam a reinvenção do sistema, que se apresenta em uma nova versão, conforme sugere Harvey (2016, p. 9-10):

[...] o que há de mais notável nas crises não é tanto a ampla reconfiguração da paisagem física, mas as mudanças drásticas no modo de pensar e entender, nas instituições e ideologias dominantes, nos processos, alianças e subjetividades políticas e nas preferências culturais que permeiam a vida cotidiana. As crises abalam profundamente nossas concepções de mundo e do lugar que ocupamos nele. E nós, como participantes e habitantes inquietos desse mundo que vem surgindo, temos de nos adaptar, por coerção ou consentimento, a um novo estado de coisas, ao mesmo tempo que, por meio de nossas ações e do modo como pensamos e nos comportamos, damos nossa pequena contribuição às complicações desse mundo.

Segundo o Comitê Invisível (2014, p. 21), a crise ecológica planetária atual é a expressão de nossa época e ela surge na rota da crise política das democracias, da crise energética e da crise econômica, que permanecem conectadas num contexto de catástrofes que, antes de indicarem a superação do capitalismo, representam o “triunfo do capitalismo de crise” (2014, p. 19). Diante disso, não são poucas as tentativas de reformar o sistema para garantir seu funcionamento. Nesse sentido, ainda segundo o Comitê Invisível (2014, p. 19), a crise surge como uma “[...] técnica de política de governo [...]”, que tem sido definida pelos neoliberais como uma dupla verdade (COMITÊ INVISÍVEL, 2014, p. 19), isto é, entendida como uma destruição criadora e como método político de gestão de populações. A crise reverbera, pois, um “[...] estado de exceção permanente.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2014, p. 21).

Em que pese a amplitude do tema e os diversos agentes envolvidos no processo de degradação, bem como as abordagens no exame do atual estágio de desenvolvimento do problema, a questão socioambiental continua circunscrita à intervenção de especialistas. Amparados no discurso da ciência e propondo soluções técnicas, estes apontam para um futuro catastrófico, mas nem sempre problematizam as causas da crise ou indicam uma análise mais complexa que leve em conta as dinâmicas sócio-históricas, políticas e econômicas que estão na base da questão. Contudo, parece inegável que o tema se torna, com maior ou menor complexidade, alvo de reflexões, enquanto a paisagem socionatural se altera.

Alguns estudiosos, como Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004) e Enrique Leff (2001), defendem que se trata, na verdade, de uma crise da civilização moderna ocidental, com consequências graves para toda a humanidade. Nas palavras do Comitê Invisível (2014, p. 23), é uma crise que surge no caminho da extinção da civilização, diante da qual o Ocidente e seu legado aparecem como uma catástrofe, cuja dimensão é “[...] existencial, afetiva e metafísica [...]”.

No solo da floresta, por exemplo, a degradação assume contornos concretamente severos. Dados apontados por Luiz Marques (2018), voltam-se para aqueles ecossistemas como

lugar concreto de colapso ambiental sob os auspícios do sistema capitalista. Para o historiador, amparado em robusta documentação, relatórios que mensuram a devastação florestal indicam uma incontornável ligação entre a manutenção da floresta e a vida das pessoas, principalmente as mais pobres, ainda segundo autor: “O futuro das florestas mundiais e o futuro das pessoas mais pobres estão inextricavelmente ligados.” (MARQUES, 2018, p. 85). Dessa forma, materializada na ameaça às florestas, a chamada crise ambiental, ou ainda, socioambiental⁵, transforma as florestas no palco de uma destruição sistemática, no qual a extinção de comunidades inteiras de espécies em interação parece ter menos valor do que o processo de acumulação engendrado pelo capital.

Destarte, do ponto de vista hegemônico, as advertências que insistem no fato de que não podemos viver sem florestas são negligenciadas e ganham destaque discursos que apostam em estratégias técnicas para conter o desastre iminente devido ao avanço do desmatamento.

A extração de madeira, incêndios, mineração, construção de hidrelétricas, urbanização e abertura de florestas surgem como fatores decisivos para o desmatamento e para a destruição das florestas, que, mediante um processo de aceleração, segundo Marques (2018), vão contribuindo para o alarmante dado de que os homens reduziram a menos de 20% as florestas na superfície da Terra.

Diante disso, alguns intelectuais têm assumido, na esfera pública, um discurso crítico ao avanço da crise socioambiental global e seus desdobramentos em seus respectivos contextos. Atento às narrativas de *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami* (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e *Pensatempos: textos de opinião* (2005) e *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções: ensaios* (2011), de Mia Couto, este trabalho pretende mapear aspectos do pensamento socioambiental dos autores que revelam um agenciamento político marcado por estratégias formais, por princípios epistemológicos e ontológicos que perpassam a literatura. Mobilizando aspectos de universos culturais específicos, Couto e Kopenawa (junto com Bruce Albert) procuram entender a atual conjuntura e formulam narrativas marcadamente polifônicas, ligadas a processos históricos particulares ao passo que delineiam as especificidades da crise socioambiental nos contextos a partir dos quais formulam suas intervenções.

⁵ Ao considerar o aspecto multifatorial da crise, optamos pelo uso do termo como forma de reunir as dimensões sociais e econômicas no âmbito das questões ambientais, tendo em vista que a reflexão ambiental não deve ser restringir a uma preocupação ambiental, mas deve ser identificada como um problema social e ontológico de amplo alcance. Além disso, a expressão tem sua historicidade relacionada ao modo como o ambientalismo foi se consolidando nos anos de 1980 no Brasil, definido em termos de sua confluência com os movimentos sociais, levando Márcio Santilli a afirmar: “[...] o sociambientalismo é uma invenção brasileira.” (2003 apud SANTILLI, 2005, p. 25).

1.1.1 Desafios teórico-metodológicos

O exame crítico das produções literárias e das conjunturas sócio-históricas de que fazem parte demanda um esforço dialético entre o plural e o singular, o local e o global, bem como o desenvolvimento de estratégias que permita mapear, na estrutura dos textos, aquilo que, sendo-lhe exterior, já está incorporado, dialeticamente, ao tecido textual, conduzindo a um olhar crítico capaz de desvelar aspectos mais diversos da relação entre literatura e a questão socioambiental.

Antonio Candido (2004), no prefácio de *O discurso e a cidade*, propõe um exercício metodológico que parece produtivo para a construção deste trabalho. O procedimento de que falamos se refere à redução estrutural, definida por ele como: “[...] o processo por cujo intermédio a realidade do mundo e do ser se torna, na narrativa ficcional, componente de uma estrutura literária, permitindo que esta seja estudada em si mesma, como algo autônomo.” (CANDIDO, 2004, p. 9).

Sem pretender criar barreira fixas entre categorias como texto e contexto, buscamos nos inspirar na proposta de Candido, que defende uma crítica integradora, para proceder à análise das narrativas que compõem nosso *corpus*, cuja natureza, é preciso dizer, não se inscreve na definição convencional de ficção. Ainda como sugere Candido (2004, p. 9), no referido prefácio, caberá ao crítico investigar quais “[...] os recursos utilizados para criar a impressão de verdade.”

Nesse sentido, a perspectiva metodológica aqui defendida propõe uma leitura mais diretamente aderida ao *corpus*. Recusando aprisionamentos teóricos, reconhece a complexidade da questão colocada e busca, no diálogo interdisciplinar, esteio teórico para a análise. No limite, poderíamos dizer que a teoria emerge de forma incidental, de modo que ela se torna essencial na medida em que contribui para uma leitura atenta às dinâmicas históricas e aos princípios ontológicos que alicerçam os textos literários.

A leitura crítica aqui empreendida se alinha às orientações do método do materialismo-histórico. Afinal, assume, como ponto de partida, a máxima marxiana de uma análise que procura apreender seu objeto por meio da experiência concreta como ela se revela nas interações materiais de vida. Estas, por sua vez, surgem nas narrativas de Couto e de Kopenawa como indícios de relações que escapam a uma perspectiva redutora voltada exclusivamente para a base econômica, como, de maneira equivocada, o método em questão vem sendo considerado de um ponto de vista ortodoxo.

Contudo, os procedimentos de leitura devem considerar que a aproximação das narrativas deve ponderar os processos socioeconômicos que pavimentam o chão no qual a vida de personagens, e dos próprios narradores, se desenvolve. Uma das questões que fortalece nosso exercício comparativo diz respeito justamente à inescapável experiência de estarmos, coercitivamente ou não, inseridos em um mundo no qual o capitalismo opera como sistema dominante. Nesse sentido, o materialismo ganha relevo, porque, entre seus elementos constitutivos, está o mais consistente legado teórico-metodológico para construção histórica do modo de produção capitalista.

A fim de reparar alguns problemas conceituais em torno do materialismo histórico, menos para assumi-lo como um método estanque e mais para entender sua função como ferramenta de análise crítica sobre a realidade na qual o modo de produção capitalista se expande e se atualiza como sistema dominante, cabe acompanhar algumas considerações propostas por Lukács (2012), ao colocar em evidência pressupostos do materialismo assumidos pelo marxismo vulgar, responsável pela divulgação de equívocos, entre os quais a relação entre o princípio econômico da base econômica e os demais elementos da superestrutura.

O autor destaca o equívoco que enxerga uma relação mecânica e causal entre a base e a superestrutura. Ao comentar a recusa da dialética em relação a um mecanismo de causa e efeito, ele sugere que, no materialismo-histórico, o desenvolvimento histórico só ocorreria por “[...] uma intrincada trama de interações [...]”. (LUKÁCS, 2012, p. 11).

As considerações de Lukács (2012) pretendem confrontar um apressado julgamento da perspectiva materialista-histórica, sem levar em conta os pilares da proposta metodológica de Marx para examinar relações sociais – e aqui defendemos a ampliação desse tipo de relação para além das interações entre humanos, como sugerem as ontologias ameríndias – em contextos já perturbados pelas intrusões das dinâmicas do capitalismo.

Distinguindo-se da dialética hegeliana, na qual o pensamento cria o real e este se resume a uma manifestação externa de um ideal, Marx (2002, p. 28) sugere que seu movimento siga em direção oposta e explica: “Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado.” O postulado contribui para pensar aspectos constitutivos do método marxiano, cuja efetiva contribuição nos parece plausível para o exame de textualidades que – mesmo parcialmente – incorporam elementos da experiência histórica da sociedade moderna, capitalista, ainda que isso ocorra pela elaboração de um discurso crítico interessado em desvelar a dinâmica do modo de produção capitalista.

Nesse sentido, José Paulo Netto (2011) sintetiza a perspectiva teórico-metodológica de Marx da seguinte maneira, destacando o papel do sujeito pesquisador na construção do conhecimento:

[...] o papel do sujeito é essencialmente ativo: precisamente para apreender não aparência ou a forma dada do objeto, mas sua essência, a sua estrutura e a sua dinâmica (mais exatamente: para apreendê-lo como um processo), o sujeito deve ser capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los e deve ser dotado de criatividade e de imaginação. (NETTO PAULO, 2011, p. 25).

Ao reivindicar o “[...] homem de carne e osso [...]” e os processos da vida real, como sugere Marx (1968 apud NETTO PAULO, 2011, p. 30), pretendemos nos aproximar de textualidades que, ao fugirem da convencional classificação da literatura como ficção, inscrevem modos de apreensão da realidade segundo perspectivas complexas, diante das quais os narradores se apresentam como atores e intérpretes implicados na tarefa de trazer ao seu relato/texto uma tradução da vida como a percebem.

Nesse sentido, a perspectiva do pesquisador deve ir ao encontro de traços, de enunciados e de materiais que permitam constituir uma observação possível da vida que atua nos textos e os dinamiza. Para tanto, é preciso considerar as contradições e limitações que podem surgir entre o objeto e as concepções teórico-metodológicas, porque, somente assim, é possível levar adiante uma análise consistente entre as astúcias da linguagem e os processos que ocorrem na vida pragmática, conduzindo a uma produção do conhecimento verdadeiramente marcada pelo espírito crítico legado por Marx.

O alcance da concepção teórico-metodológica de Marx já fora alvo de crítica de Eduardo Viveiros de Castro (2002) para pensar as sociocosmologias ameríndias. Desse ponto de vista, o pensamento de Marx é identificado como produtivista e eurocêntrico. Assim, uma das principais críticas formuladas contra Marx se apresenta em relação à ancoragem de sua teoria no par conceitual natureza-cultura, que foi difundido no ocidente e se tornou um dos centros da reflexão antropológica. Contemporaneamente, o problema ressurge como uma questão fundamental da etnologia indígena.

Tendo possuído uma posição heurística no alvorecer da etnologia dos povos ameríndios das Terras Baixas, como revelam os estudos de Lévi-Strauss, o par conceitual tem sido desestabilizado a partir de formulações teóricas que têm surgido com estudos etnográficos entre aqueles povos. Phillipe Descola (2016), por exemplo, tem defendido que a oposição entre humanos e não-humanos, na qual se assenta a ontologia naturalista ocidental, em nada contribui para o entendimento dos modos de vida dos ameríndios e as ontologias que os constituem.

Aliier (2007), por sua vez, comenta como o marxismo teria descuidado das questões ambientais em suas análises de conflitos entre classes sociais. Para reforçar seu argumento,

sugere que nem Marx, nem Engels ou Rosa de Luxemburgo deram a devida atenção às relações humanas e a natureza, ainda que reconheça a presença da noção de metabolismo proposta por Marx. Por não terem realizado uma análise mais detida dos fluxos entre matéria e energia nos termos de uma ecologia humana, Alier (2007, p. 59) assertivamente lhes confere a seguinte definição: “No final das contas, eram economistas, ainda que economistas marxistas.”

No cerne da questão, ao averiguar a atualidade do pensamento marxiano, reacende o debate que investe numa polarização: Marx produtivista ou ecológico? Segundo Silva (2018), esta teria sido a pergunta em torno da qual intelectuais marxistas discutiram a atualidade Marx diante da crise socioambiental. Ao confrontar as duas visões, Silva (2018) comenta como, para alguns, a prevalência da produção teria levado à identificação de Marx com o ideal moderno do controle da natureza pelo homem. Por outro lado, salienta como, em posição contrária, alguns intelectuais identificaram em Marx um precursor do pensamento ecológico. Entre críticas e pontos de vista diversos, uma síntese possível para a questão é sugerida por Bensaïd (2013, p.141): “Marx não é um anjo verde, um pioneiro da ecologia que desconhece a si mesmo. No entanto, embora compartilhe frequentemente o entusiasmo produtivista do seu tempo, não adere sem reservas às ilusões do progresso[...]”.

Bensaïd (2013), a fim de explorar mais a questão, se volta para o exame das relações entre natureza e homem, recusando esquemas fixos. Segundo o filósofo, haveria, ainda que pouco sistematizadas, considerações de Marx em *O capital* e nos manuscritos de 1857-1858, que revelam a ancoragem antropológica do pensamento de Marx, assim como a dependência do homem em relação à natureza, de modo que:

Como “ser natural *humano*”, o homem é “imediatamente ser da natureza”, um ser vivo antropológicamente determinado, “munido de forças naturais”, de forças vitais”. Ser natural, “corpóreo, sensível, [...] *dependente e limitado*, assim como o animal e a planta”. Naturalismo consequente e humanismo consequente perfazem um todo. Esses limites e essa dependência naturais evidentemente têm sérias consequências ecológicas, mesmo que a palavra seja ainda desconhecida. Resistem, com efeito, à tentativa prometeica de subjugação da natureza e amenizam o entusiasmo do jovem Marx, em sua tese de doutorado, pelo herói grego que ousou desafiar os deuses. (BENSAÏD, 2013, p. 144, grifos do autor).

Diante disso, o entendimento da natureza exposto por Marx, segundo a leitura de Bensaïd (2013), impede que a natureza seja reduzida a uma categoria social pura. Para tanto, a compreende em meio aos processos de interação, os quais identificou, com base em Jacob Moleschott, pelo viés de “trocas orgânicas” ou de “metabolismo”. Dessa forma, segundo Bensaïd (2013, p. 145): “A ‘apropriação universal da natureza’ desenvolve-se no capitalismo no quadro de um modo de produção específico.”

Insistindo nas limitações dos princípios teórico-metodológicos de Marx, surgem, ainda, críticas que situam o materialismo em uma posição oposta às questões ecológicas. Nisso, segundo Foster (2000), consiste um corolário crítico que parece ter realizado uma leitura de Marx que não percebeu o fato de que suas críticas já haviam sido alvo do próprio Marx no exame de outros pensadores. Dessa maneira, os críticos de Marx o teriam acusado da defesa de dominação da natureza, conforme a prerrogativa baconiana, mantendo a afirmação do desenvolvimento econômico em detrimento dos valores ecológicos. Segundo Foster (2000), tais considerações perdem de vista um aspecto essencial da teoria marxiana: as relações materiais em evolução, isto é, as relações metabólicas entre humanos e a natureza. Para Foster (2000), é preciso abandonar perspectivas que se centram nos valores ecológicos e pensar em um processo de coevolução.

Tim Ingold (DESCOLAS; INGOLD, 2018), contemporaneamente, em vez de falar em evolução, propõe o conceito de ontogênese, no qual o processo de desenvolvimento é entendido como uma forma permanente de composição do mundo. As múltiplas existências seriam, nessa perspectiva, linhas que se conectam, que se emaranham em uma trama de relações, como as raízes que se misturam na beira do rio em seu processo de crescimento, conforme a imagem de Darwin, que inspira o antropólogo.

Valorizando o papel das contradições que sustentam o pensamento marxiano, Jean Tible (2012), em sua tese de doutorado, defende a atualidade do pensamento marxiano, numa tentativa de romper com o congelamento das ideias do pensador. Desse modo, em seu *Marx Selvagem*, o pensamento marxiano é desafiado a contribuir para a análise das realidades dos povos ameríndios, no seu percurso de lutas, categoria, aliás, eleita pelo autor para salientar a permanência de um *pensamento ação* na teoria marxiana. Propondo, portanto, um *encontro* de Marx com os povos ameríndios, Tible (2012) aponta para a vitalidade do pensamento marxiano na contemporaneidade, em um movimento contrário àquele que pretende cristalizar o pensamento nas balizas do século XIX ou no período de consolidação do capitalismo.

O percurso analítico de Tible (2012) se inicia pelo destaque de comentários de Marx e Engels sobre a obra de antropólogos interessados no estudo de povos pré-capitalistas, demonstrando que há considerações relevantes sobre a organização social e política daquelas sociedades, no que tange a construção das lutas e do possível caminho após a revolução. Em seguida, estabelece conexões das considerações *libertárias* de Pierre Clastres para pensar formas alternativas de organização política para além do Estado. Por fim, estabelece um diálogo com os pressupostos do *perspectivismo ameríndio*, de Eduardo Viveiros de Castro, para

proceder à análise das lutas yanomami e da crítica xamânica de Davi Kopenawa, em *A queda do céu*.

Contudo, o que parece mais interessante é o destaque conferido a José Carlos Mariátegui, pensador marxista peruano, que, segundo Tible (2012), teria *indigenizado* Marx. Tible (2012), ao examinar a obra de Mariátegui, tece críticas ao modo como o pensador lidou com a questão indígena, porém salienta sua importância para a penetração das ideias de Marx na América Latina, bem como a formulação do método marxiano para compreender as formas de organização política, social e econômica da sociedade andina, remontando a um percurso marcado por rebeliões e de resistência desde a Conquista e posteriormente articuladas às lutas indígenas do começo do século XX.

É preciso considerar o método do materialismo-histórico para pensar o cenário de conflitos que se apresenta nas narrativas de Mia Couto, pois, pelos efeitos do modo de produção capitalista no horizonte criativo do autor, parece um exercício mais plausível. Por outro lado, utilizar a mesma perspectiva para equacionar relações que ocorrem no interior da floresta, ainda que esta esteja cercada pelo assédio permanente do capitalismo em sua expansão geográfica (HARVEY, 2005), coloca o desafio de reavaliar o método diante do objeto, cuja noção de materialidade se apresenta de forma mais dilatada, incorporando aquilo que, por muito tempo, esteve associado ao simbólico, e que hoje precisa ser encarado como princípios ontológicos que regem as relações entre uma multiplicidade de seres.

Nesse sentido, essa noção de materialidade não se restringe a uma operação cognitiva ou é definida em termos de produção, visto que, antes, coloca em evidência as capacidades sensoriais acionadas por meio dos corpos em permanente simbiose com outros corpos e com o ambiente. Ainda desse ponto de vista, o material não se limita à natureza transformada pelo homem, mas se concretiza em meio às múltiplas agências que compõem o mundo.

O exercício comparativo aqui proposto é definido muito mais por diferenças do que por semelhanças. Podemos falar de um compartilhamento de experiências que mobilizam uma intervenção em termos discursivos. Isso ocorre devido ao fato de que seus contextos de produção, cada um de maneira específica, vêm lidando com a inescapável experiência de se estar em um mundo definido em termos capitalistas, como sugere Santos (2003), ao afirmar:

Ninguém mais está fora e os processos de globalização levaram as relações sociais capitalistas a penetrar todos os espaços do planeta ou poder interferir no modo de vida de todos, inclusive das populações mais isoladas ou refratárias, como os povos indígenas. (SANTOS, 2003, p. 10 apud TIBLE, 2012, p. 14).

Ainda que esse seja o quadro geral que mobiliza boa parte dessa produção, os processos de globalização há muito não podem ser entendidos de maneira uniforme. Ao tentar responder a essa imposição de relações no cenário homogeneizador da globalização neoliberal, Anna Tsing (2005) propõe que pensemos nos atritos, nas fricções como estratégias de vários agentes para compor outros fluxos e conexões marcados pela heterogeneidade, defendendo formas de interação diversas. Para tanto, a antropóloga investe em um experimentalismo etnográfico atento às narrativas e às histórias particulares, situando a *fricção* como procedimento capaz de desestabilizar a proposição de uma globalização homogeneizadora, tendo em vista que: “Cultures are continually co-produced in the interactions I call "friction": the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference.”⁶ (TSING, 2005, p. 4).

Diante desse movimento sistêmico no qual as relações sociais capitalistas se expandem junto com a expansão geográfica do sistema, a comparação aqui articulada compreende a existência de incontornáveis diferenças entre seus elementos, mas, ainda assim, investe na potencialidade da confrontação de narrativas que, da periferia do capital, estão formulando intervenções críticas por meio de estratégias discursivas, mesmo que o façam orientadas por perspectivas distintas.

“Mas por que comparar o comparável?”, assim Eduardo Viveiros de Castro (2008) comenta a vocação comparatista da antropologia e nos indica caminhos profícuos para um exercício comparativo desafiador. Atravessados por essa questão, nossos interesses metodológicos seguem as trilhas da sugestão de Viveiros de Castro (2008) para medir o imensurável e comparar o incomparável.

Nesse sentido, este trabalho se desloca da perspectiva hegemônica dos estudos comparados, quase sempre imbuída na busca por semelhanças entre tal e qual produção, e se encaminha por um percurso em deriva, no qual encontra ferramentas na proposição de uma antropologia simétrica, que foi formulada por Bruno Latour (1994) e que, segundo autor, poderia ser chamada de “[...] antropologia equitável [...]”. Trata-se de uma operação analítica, na qual conceitos deveriam ser pensados em confronto, não para reforçar hierarquias, mas para fazer com que os nossos conceitos sejam eles mesmos reavaliados. Dessa maneira, não haveria um movimento de imposição de nossa realidade sobre o outro, de modo que nos afastaríamos

⁶ Tradução nossa: As culturas são continuamente coproduzidas nas interações que chamo de "fricção": as qualidades estranhas, desiguais, instáveis e criativas da interconexão através da diferença

de uma tentativa de comparação na qual nossos objetos ficariam condicionados à imposição de convergências por parte do pesquisador.

Uma tentativa de análise inspirada pelo exercício da antropologia simétrica diante da observação de situações sócio-históricas presentes nas narrativas de nosso *corpus*, incorre no esforço de avaliar a ocorrência de conceitos que se fazem presente em ambos os objetos de análise. Assim, ao lidar com categorias como *meio ambiente* e *natureza*, precisamos identificar possíveis deslizamentos semânticos que emergem dos contextos discursivos nos quais aquelas categorias podem ser fortalecidas, questionadas, criticadas segundo um esforço dialético de traduzir a experiência histórica no corpo da narrativa literária.

A análise, nesse sentido, acompanha a tendência que Strathern (2014) defende como tarefa da antropologia empenhada em lidar com problemas contemporâneos. Segundo a autora, trata-se de conceber a etnografia como tropo para representação do conhecimento e como estilo narrativo. Dessa forma, sugere, ainda, que o trabalho do etnógrafo lida com a construção de ficções, enquanto mobilização de conceitos e de formas de narrar realidades sobre as quais se debruça, sem impor um esquema prévio com conceitos fixados. Contudo, adverte a antropóloga: essa antropologia que se constitui no jogo com a ficção, não deve ser entendida como fictícia (STRATHERN, 2014).

Wolfgang Iser (2002), ao estimular a retroalimentação entre a antropologia e a literatura, inquire sobre os limites entre a realidade e a ficção. Para tanto, articula três categorias que fogem ao jogo binário, impondo um esquema triádico bastante pertinente para pensar nosso exercício analítico. Assim, o ficcional, o fictício e o imaginário rompem com a oposição usual entre realidade e ficção que opera como um *saber tácito*. Seu ponto de partida é justamente indagar se essa operação é, de fato, legítima para a descrição dos textos ficcionais.

Um dos desafios enfrentados nesta tese é a sua natureza transdisciplinar. Além disso, a classificação dos textos como não-ficcionais empurra para margem do campo dos estudos literários o objeto desta pesquisa, tendo em vista que a ideia de ficção sempre foi central nos estudos literários. Com isso, tornou-se urgente legitimar o *corpus* do estudo e garantir sua pertinência no campo da literatura. A opção metodológica encaminhada foi encarar o campo através de uma perspectiva ampliada, capaz de incorporar uma produção que foge aos limites – se é que eles existem – da literatura, desafiando-a enquanto instituição e apontando para a dimensão política que perpassa a classificação dos textos.

Ampliando essa lente, cabe interrogar também se essa tensão, *a priori*, contempla o que poderíamos chamar de *narrativas indecidíveis*, nas quais a ficção opera de maneira muito

distinta daquela que a aproxima de uma mentira ou de uma ausência da realidade. Dessa maneira, as noções de ficção e de não-ficção, ainda que cumpram um papel classificatório do ponto de vista da indústria cultural ou mesmo do senso comum, tendem a se desestabilizar tanto no campo da antropologia como no da literatura: canoas nas quais situaremos nossos pés no percurso da tese.

Uma leitura atenta das narrativas demonstra a abordagem da questão socioambiental como elemento central na produção de ambos autores. Por meio de diferentes abordagens e questões suscitadas pelas memórias e pelo posicionamento crítico dos escritores, ganham destaque a reflexão crítica acerca da degradação ambiental e a busca por justiça social nos contextos de desigualdades e impactos socioambientais no Brasil e em Moçambique nas últimas décadas.

Eleger, de maneira ortodoxa, um método exclusivo para o exame de textualidades que ontologicamente traduzem o mundo à volta de forma distinta parece arriscado, para não dizer improdutivo. Todavia, o estudo atento e sistemático das produções que compõem o *corpus* necessita de balizas teóricas e metodológicas que consigam desenvolver uma leitura contrastiva, considerando eventuais continuidades e descontinuidades entre perspectivas discursivas e políticas. Um ponto de intersecção que se abre como problema fundamental para a investigação proposta são os efeitos de uma crise econômica e socioambiental que, articuladas, delineiam o cenário atual do capitalismo, cujo alcance, a despeito dos desenvolvimentos desiguais, atinge as populações e territórios de forma violenta, convocando à construção de frequentes formas de resistência.

Quer seja no contexto moçambicano, quer seja no brasileiro, a realidade do sistema dominante cria um cenário compartilhado. As respostas e intervenções a essa tentativa de homogeneização trazem a marca de diferenças irreduzíveis, a partir das quais histórias particulares desafiam a realidade sociopolítica imposta pelo capital por meio de estratégias, segundo as quais narrar pode significar um ato de sobrevivência nas margens do sistema, onde os rios e as florestas agonizam.

1.2 UM RIO FEITO E REFEITO

Encontrar a forma ideal para expor ideias e formular críticas não é uma tarefa simples. Parece-nos que encarar esse movimento como um processo inacabado e lançado aos movimentos de um rio que segue seu curso, tocando as margens e se refazendo em outros rios,

é, simultaneamente, um risco e um estímulo. Por isso, este texto se inspira no formato de um rio, cujo roteiro pode definir um ponto de partida, uma nascente mais ou menos bem delimitada, mas seu percurso compreende um movimento de encontro com margens, com obstáculos, com o permanente exercício de tomar nova forma. Assim, acreditamos, é um movimento criativo possível para definir uma forma, provisória, para um texto que, entre as margens da literatura e da antropologia, se lança no devir de proposições e de descobertas, como toda jornada em busca do conhecimento.

Nesse sentido, além desta introdução, na segunda seção, apresentamos uma reflexão crítica acerca da tensão entre ficção e não-ficção no campo dos estudos literários. Para tanto, utilizamos dois conceitos/figuras capazes de estabelecer uma leitura alegórica acerca do próprio exercício comparado, a saber, fronteira e territorialidade, explorando a dimensão territorial presente nos textos, conduzindo ainda a uma discussão metodológica sobre a leitura transdisciplinar e fronteiriça dos textos em análise. Nesse sentido, foram destacadas as narrativas do primeiro livro de não-ficção⁷ de Mia Couto: *Pensatempos*, publicado em 2005, e a primeira parte do texto autoetnobiográfico de Davi Kopenawa e Bruce Albert, intitulada *Devir outro*, composta por oito partes que iniciam a monumental *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, publicada, primeiramente, na França, em 2010, e depois no Brasil, em 2015.

Considerando a natureza heterogênea dos textos, a leitura empreendida demandou a construção de uma perspectiva teórica que não se restringisse aos aspectos formais dos textos ou ao campo dos estudos literário. Então optamos por teóricos que pensam a literatura a partir de uma dimensão ampliada, levando em consideração a dimensão política do texto e a atuação dos autores/narradores diante do campo de forças ideológico.

Na terceira seção, iniciamos problematizando as tensões entre natureza e cultura, enquanto debate fundamental na antropologia contemporânea. Diante disso, mobilizamos a figura do Antropoceno como noção que ajuda a refletir sobre nosso tempo histórico. É justamente no contexto de debate propiciado pela emergência daquela contraditória figura que surge a necessidade de perceber narrativas parciais e localizadas. Essas narrativas, por sua vez, se revelam extremamente fecundas para situar o campo da literatura numa encruzilhada epistemológica e ontológica, reafirmando o papel dos textos como *locus* de uma reflexão histórica, social e ontológica.

⁷ A definição aparece tanto no texto de apresentação da obra quanto em um dos textos da fortuna crítica, estabelecendo uma clara divisão com a produção ficcional do autor. Sob o rótulo de ensaios ou de textos de intervenção, a classificação não-ficcional contrasta com livros de contos, romances ou crônicas, que respondem por parte significativa de sua fortuna crítica no Brasil. Imaginamos que, diante disso, a questão ainda carece de alguma reflexão, por mais que estejamos lidando com textos que transbordam os limites entre ficção e não-ficção.

Com isso, enfatizamos algumas estratégias discursivas que apontam para as questões socioambientais em contextos específicos, a partir das quais podemos falar na construção de um pensamento socioambiental como elemento estruturante das narrativas de Couto (2005, 2011) e Kopenawa (2015). As narrativas, dessa maneira, são produtos de experiências distintas – de observação e de vivência – e implicam em uma intervenção discursiva interessada no protagonismo de populações localizadas nas margens do sistema capitalista, de onde olham criticamente para um mundo em transformação.

A quarta seção está centrada na leitura das narrativas de Mia Couto (2011). Partindo da ideia-chave de *pensamento rio*, apresentamos algumas reflexões que pretendem mobilizar os rios como metáforas e como índices territoriais da experiência histórica em Moçambique. Em seguida, descrevemos a catástrofe ambiental provocada pelo ciclone Idai, que veio para somar-se a catástrofes muito mais duradoras que dimensionam o modo de exploração capitalista em curso no continente africano. Enfatizamos, diante disso, fragmentos do texto coutiano que sugerem uma percepção da realidade local engendrada no seu percurso entre a literatura e a biologia. Nessa direção, propomos, ainda, uma reflexão teórica sobre os conceitos de desenvolvimento, ambientalismo e democracia, destacando o modo como Moçambique tem se inserido nos debates socioambientais, considerando o contexto de abertura política e econômica do país em consonância com as tendências internacionais que são traçadas pela influência do binômio ambiente e desenvolvimento. Acompanhamos, também, a história do extrativismo em Moçambique como importante elemento do processo de acumulação do capital em meio à interferência do capitalismo estrangeiro no país articulada aos megaprojetos.

Na quinta seção, empreendemos uma leitura do texto de *A queda do céu*, enfatizando suas segunda e terceira partes, respectivamente intituladas de *A fumaça de metal* e *A queda do céu*. Para tanto, elegemos, como signo norteador, a terra-floresta, cujo sentido é formulado a partir da experiência sociocosmológica dos Yanomami. Considerando a dimensão autobiográfica do relato de Kopenawa a Bruce Albert, buscamos identificar episódios da história dos povos Yanomami, sua vivência e reivindicação pelo território, que foi homologado em 1992, depois de embates políticos intensos. Nesse sentido, destacamos o processo de formação de Kopenawa como xamã, iniciado pelas mãos de seu sogro; e como liderança indígena, que se formou por meio de constantes diálogos com outras lideranças indígenas e com intelectuais não-indígenas que aderiram à luta dos Yanomami.

Diante disso, tornou-se necessária uma digressão histórica acerca do socioambientalismo no Brasil, identificando o papel protagonista que o Movimento Indígena

organizado veio a desempenhar junto com outros movimentos sociais que ganharam destaque no período da Constituinte de 1988. Nascia, assim, a noção de socioambientalismo como a junção entre a garantia de direitos fundamentais e a agenda da luta ambiental promovida pelos povos da floresta, depois ampliada para diversos segmentos dos ditos povos tradicionais, cuja forma de ocupação territorial e de uso da terra confrontavam os modos pelos quais a propriedade privada da terra se impunha como estratégia engendrada pelos projetos extrativistas conduzidos pelo Estado e por corporações empresariais.

Situando a importância histórica da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), ocorrida em 1992, na cidade do Rio de Janeiro, e da Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, conhecida como Rio+20, ocorrida em 2002, pretendemos apresentar uma breve história do debate ambiental na esfera política, diante da qual as Conferências são identificadas como marcos para a construção de uma Ordem Ambiental Internacional (RIBEIRO, 2018). Com isso, procuramos realizar o enquadramento histórico das intervenções de Davi Kopenawa, que, em diversos contextos políticos, nacional e internacionalmente, se constituiu como umas das vozes mais representativas dos povos indígenas, cuja atuação intelectual ocorre em diálogo com as questões socioambientais. Sua participação política compreendeu, como revelam suas narrativas, diversas instituições, tendo, primeiramente, atuado na Fundação Nacional do Índio (Funai), enveredando pelo associativismo coroado com a criação da *Hutukara*, associação responsável pela representação dos povos Yanomami e Ye'kuana da região do *Watoriki*, quando foi possível estabelecer um diálogo produtivo por meio da apropriação de códigos da política não-indígena.

Em paralelo à atuação política no interior e no exterior da floresta, Kopenawa revela um percurso de viagens e de construção de um acervo de experiências com o qual passa a confrontar a realidade dos Yanomami com a visão de mundo dos *napë*, palavra yanomami que designava a posição de estrangeiro, de inimigo que, posteriormente, passou a ser atribuída aos brancos.

Com a iniciação ao xamanismo, Davi Kopenawa adquire capacidades intelectuais e técnicas que lhe garantem uma melhor apreensão das múltiplas realidades percebidas e vividas, assim como o conhecimento de recursos discursivos necessários para assumir o desafio de falar aos brancos. Essa fala, a um só tempo incisiva e pedagógica, desvela os equívocos que têm orientado a relação com a floresta. Denuncia, ainda, o comportamento predatório que o *povo da mercadoria* impõe à floresta e aos seus habitantes. O xamã formula sua crítica aos princípios que regem a lógica da acumulação, de modo que atinge o cerne do sistema capitalista. Para tanto, busca elementos da sociocosmologia yanomami, reiterando a agência dos espíritos

auxiliares da floresta, os *xapiri*. Como agentes da cura, eles conseguem manter as doenças e a morte longe dos Yanomami.

Nessa perspectiva, a doença e a morte estão associadas à invasão da terra-floresta, que vem sobrevivendo à violenta história de contato com os *napë*, que se inicia em meados do século XX e se agudiza com a corrida dos garimpeiros em busca de ouro no final da década de 1980, deixando um rastro de destruição e frequentes epidemias entre os Yanomami.

Revisitando essa história, as narrativas de *A queda do céu* apresentam a versão yanomami da história de contato, traduzindo uma visão de mundo cujas bases estão assentadas em valores que questionam a monetarização da vida. No espaço da floresta, cada ente possui um valor que não cabe nos esquemas quantitativos da mercadoria. Sua valoração, herdada do demiurgo *Omama* e mantida pelos *xapiri*, é obstinadamente definida segundo um código de ética que foge aos padrões da acumulação, da propriedade privada e do extrativismo predatório em escala industrial. De resto, a perspectiva do xamã yanomami confronta essa lógica que coloca os Yanomami e os *napë* nas trilhas da destruição.

Diante disso, cabe ao xamã zelar pela ordem, impedindo a chegada do caos, caminho inexorável que levará à extinção de certa humanidade. Isso só é possível pela permanência dos *xapiri*, cuja tarefa tem sido proteger a floresta e seus habitantes. Todavia, diante do acúmulo de transformações protagonizado pelo modo de vida dos *napë*, produzido e consolidado pela lógica do sistema econômico dominante, alastram-se as doenças, os perigos que se impõem sobre a miríade de seres invisíveis que sustenta a floresta e os Yanomami, garantindo-lhes vitalidade, conhecimentos e saberes legados por narrativas que dão sentido e que agregam, sob o mesmo céu e sobre a mesma terra, humanos e não-humanos, todos, de uma forma ou de outra, ameaçados pelo risco iminente da queda do céu.

2 SOBRE FRONTEIRAS E TERRITORIALIDADES: A LITERATURA PARA ALÉM DE SI MESMA

Advertir-lhes que a literatura é fogo, que ela significa inconformismo e rebelião, que a razão de ser do escritor é o protesto, a contradição e a crítica.

(Mario Vargas Llosa).

Ao evocar a noção de fronteira, este estudo pretende explorar o que é comum e o que é diverso no exercício comparativo entre textos e contextos. Afinal, fronteiras aludem, incessantemente, à relação entre aspectos do interior e do exterior, entre o que está contido e o que contém, por fim, entre aspectos que unem e que separam. Em termos históricos, o próprio conceito de fronteira se mostrou bastante alargado, mas veio a se consolidar na sua relação com a soberania dos Estados modernos, embora a isso não se limite.

O conceito hoje acumula uma história de usos diversos. Recobre e define tanto do ponto de vista concreto e material, quando assume a condição de um acidente geográfico, de uma estrada ou de uma paisagem que, normalmente, demarca limites, quanto se emaranha no plano simbólico como categoria analítica e metafórica para pensar, por exemplo, os limites entre saberes, entre representações, percorrendo diversos campos do conhecimento. Nessa ótica, acaba assumindo também uma dimensão mais porosa, relativizando o entendimento jurídico-político convencional e se disseminando como linguagem que traduz diversas relações, contatos e conflitos. Enfim, entre o concreto e o simbólico, as fronteiras desafiam nosso modo de olhar para o mundo, para um objeto, para contextos, situando-nos em um terreno complexo e sistêmico, no qual, dialeticamente, somos convocados a buscar criticamente sínteses possíveis.

Se o exercício de comparação, normalmente, é acionado pela aproximação de temas e de conteúdo, no presente caso, as diferenças ganham destaque e se configuraram como um elemento constitutivo desta pesquisa. Considerando as historicidades diversas articuladas pelas narrativas em estudo, interessa-nos percorrer as perspectivas apresentadas nos textos a fim de desenhar a formação do que estamos chamando de pensamento socioambiental de dois intelectuais que conduzem suas práticas discursivas por meio de textos de intervenção, narrativas politicamente marcadas, que são produtos de experiências vividas ou observadas. Se apontam, nesse sentido, para alguma semelhança em termos temáticos, revelam, por outro lado, diferenças bastante salientes inscritas em perspectivas ontológicas distintas e, por isso mesmo, potencializadoras da comparação.

As primeiras fronteiras às quais fazemos alusão são aquelas que limitam e definem, no âmbito discursivo e epistemológico, o que entendemos por literatura. Há aí, logo de início, uma questão crucial para os estudos literários contemporâneos. Isso ocorre pelo fato de que, ao afirmar um campo de estudos a ser legitimado cientificamente, são colocados desafios que nos obrigam, de certa forma, a definir o objeto e o método de nosso trabalho. A questão, aparentemente simples, suscita um longo debate que deve ser historicamente situado.

Como já afirmara argutamente Terry Eagleton (2006), o conceito de literatura apenas ideologicamente foi considerado estável. Cabe-nos, por meio da permanente interrogação dos textos em análise, inquirir quais seriam os limites da literatura, como os escritos se convertem em literatura e, por fim, de que modo assumem uma posição na instituição literária diante do campo de forças ideológicas que, econômica, política e historicamente, empurram, para dentro ou para fora do círculo, textos que merecem ser lidos ou não como literatura (EAGLETON, 2011).

Dada a natureza diversa dos textos aqui examinados, o exercício comparativo pretendido é construído sob o signo da diferença. A própria condição sócio-histórica dos escritores/narradores confere maior complexidade à leitura comparada, tornando funcional a noção de fronteira enquanto operador teórico e como aspecto temático que atravessa as produções aqui consideradas.

De um lado, a produção de um autor moçambicano, branco, biólogo de profissão, uma das vozes mais destacadas da literatura moçambicana, ganhador de diversos prêmios e com uma produção literária intensa, contando com a publicação frequente de romances, mas também com incursões na poesia e em diversos outros gêneros narrativos. Participou da luta de libertação em Moçambique, filiando-se à Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) e tem atuado como intelectual engajado na discussão sobre experiência histórica de Moçambique diante dos impactos e transformações do mundo contemporâneo no continente africano, enfatizando perspectivas que organizam as cosmovisões das populações rurais de Moçambique.

Apesar de haver um amplo debate sobre a participação efetiva de intelectuais na luta armada, na narrativa autobiográfica intitulada *Rir num abril, dançar em outro Abril*, Couto (2005) oferece uma possível chave para compreender sua atuação, assumindo um papel intelectual importante em uma disputa discursiva na qual adotava o lado moçambicano da narrativa sobre a guerra, como evidencia o relato às vésperas da Revolução dos Cravos:

Em março de 1974, eu era um jornalista trabalhando como estagiário num vespertino em Maputo. Militava em grupos clandestinos de apoio à Frente de Libertação e foi-

me pedido que abandonasse os meus estudos para trabalhar num jornal na capital. Era preciso <<infiltrar>> (assim se dizia) com quadros moçambicanos os órgãos de informação que estavam nas mãos dos portugueses. (COUTO, 2005, p. 55).

De outro lado, marcada pela luta por legitimidade jurídica e política para os indígenas no Brasil, está a produção de um xamã yanomami, um líder espiritual e político deste povo indígena que vive sob a ameaça da sociedade envolvente, com quem vem mantendo contatos históricos definidos pela violência e pelo ataque a sua cultura e a seu território. Sua participação política se iniciou ainda jovem, quando fez parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Funai, nos quais travou um importante diálogo para promover o bem-estar do povo Yanomami e se ocupou da denúncia aos massacres a ele impetrados.

Formalmente, sua reflexão surge incorporada a um projeto mais amplo de uma etnografia colaborativa, de modo que a autoria das narrativas se apresenta sob a forma de um *pacto etnográfico*, no qual a fala de Davi Kopenawa ganha expressão escrita pelas mãos do etnógrafo Bruce Albert, defendendo um afastamento crítico de um tipo de relação frequente no campo da etnografia, aqui tratada como ficcional, caracterizada pela apresentação da voz do antropólogo como uma voz autorizada que teria recolhido informações dos indígenas (informantes) com os quais manteve uma convivência por determinado tempo.

Ao problematizar o modo como as etnografias costumam ser realizadas, Albert situa o trabalho coletivo do texto como a “[...] reinvenção, para uso próprio, do modo de praticar etnografia [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522). Com isso, celebra o encontro de uma parceria marcada pela cumplicidade em um exercício complexo de interlocução, que, rompendo definições usuais, tanto no campo da literatura quanto da etnografia, surgia como um “[...] estranho experimento intelectual entre nossos mundos [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 522). Assim, se há autoria, esta deve ser pensada por esse signo do *entre*, que é a prova viva das trocas intelectuais entre Kopenawa e Albert, mas é, também, a expressão contundente de uma conversa xamânica, como sugere o próprio Albert. Confessando, portanto, os meandros do processo de criação, o antropólogo aponta para uma conclusão que parece particularizar e embaralhar, simultaneamente, o cenário da construção do texto diante de suas duas figuras-chave:

Sutil intermediário entre mundos e saberes, ele [Kopenawa] acabou conseguindo guiar minha aventura de escrita xamânica a bom porto. Meu texto labiríntico pôde assim finalmente encontrar uma forma e uma arquitetura que satisfazem, se não como texto definitivo, ao menos como versão aceitável” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 534-535).

Nesse sentido, em vez de falarmos de uma autoria como na perspectiva convencional liberal e individual, vemos em funcionamento um princípio de compartilhamento e de desdobramento pessoal em múltiplos seres, como ocorre com a figura do xamã em sua constante viagem entre corpos e seres. Ganha destaque, então, a formulação narrativa que reúne múltiplas vozes e, por isso, torna o texto desde sua gênese um procedimento coletivo.

Do ponto de vista da composição formal do texto, Albert e Kopenawa (2015) esclarecem que o texto não se trata de uma tradução de um relato autobiográfico em algum gênero yanomami, que configura um tipo de abordagem na qual narrador e escritor estão diferidos no corpo do texto. Além disso, comenta o formato clássico da etnobiografia, destacando estratégias nas quais o redator tendia a ser apagado pela voz do narrador, criando “[...] uma ficção pela ausência da ficção [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535), na qual há um “[...] efeito literário hiper-realista [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535), que faz com que o leitor pense estar acompanhando o narrador sem qualquer mediação. Contrapondo-se a esses modelos, Albert e Kopenawa (2015) sugerem a existência de uma coautoria enquanto desvelam as estratégias que compuseram a relação de trabalho entre o narrador e o redator em *A queda do céu*:

A estratégia de escrita adotada neste livro se contrapõe aos dois estilos que acabo de evocar. Primeiro, foi escrito por iniciativa de seu narrador, Davi Kopenawa, que o assinou como primeiro coautor – já aí se encontra uma diferença primordial. A divisão do trabalho entre narrador e redator foi, além disso, claramente definida e acordada. A redação do texto é produto de uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado em relações de amizade e por um esforço de pesquisa de mais de trinta anos. Davi Kopenawa me incumbiu de dar a maior divulgação possível a suas palavras, através do modo da escrita em uso em meu próprio mundo. Isso excluía de saída a produção de uma tradução literal entrecortada por pesadas exegeses etnográficas e linguísticas dirigidas a especialistas. Por fim, este texto é – assumidamente – local de interferência e resultante de projetos culturais e políticos cruzados. É por isso tão tributário da visada xamânica e etnopolítica de Davi Kopenawa quanto de meu próprio desejo de experimentar uma nova forma de escrita etnográfica que tire consequências de minhas reflexões sobre o que chamei de “pacto etnográfico”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 535-536).

Atento à formação pessoal e política de Kopenawa, o texto, tornado escrita pelas mãos de Albert, tem sua matriz na oralidade e é produto de uma experiência compartilhada, na qual a vida do narrador foi sendo delineada no percurso do próprio texto. Definidas em termos afetivos, as narrativas compõem um perfil de Kopenawa cuja experiência, desde muito cedo, revela a vocação do xamã para relações de mediação, de diálogo, em suma, para o exercício político.

Ambos os casos, Couto e Kopenawa, nos colocam diante de trajetórias de sujeitos que nos possibilitam entender a literatura como ato político. Dessa forma, não escamoteiam a dimensão política de seus escritos e colocam em evidência problemas através de um esforço criativo em relação à linguagem e ao texto, ainda que os textos aqui selecionados estejam à margem do que convencionalmente é entendido como literatura. A variedade de gêneros e de formas que os constituem, ao ampliar a noção do texto literário, sofre uma pressão da crítica que insiste em classificações redutoras como não-ficção. Dessa forma, tais textos recusam a marca de um eventual déficit e põem em xeque uma noção purista dos estudos literários. No âmbito da antropologia, a etnografia, gênero destacado para a constituição daquele campo científico, também convive, atualmente, com tensões no que diz respeito a sua forma e a sua legitimidade.

Diante disso, as produções de Mia Couto (2005, 2011) e de Davi Kopenawa (2015)⁸, a partir de suas diferenças e de suas aproximações, reiteram o papel público do escritor e do intelectual. Ao optarem por uma escrita autobiográfica expõem, na esfera pública, inquietações que são particulares, mas que se definem por um compromisso ético que torna a escrita, antes de tudo, um exercício político.

Em ambos autores/narradores, há a permanente tentativa de definir sua escrita e como esta age sobre o mundo, o que pode ser flagrado por meio do exercício metanarrativo. Em que pese a diferença em relação ao radicalismo ou moderação das afirmações, verificamos um esforço latente de assumir uma voz audível capaz de deslocar o senso comum e as verdades estabelecidas pelos poderes hegemônicos. É preciso considerar que o fazem, entre outras formas, pelos veículos de comunicação, dada a notoriedade que possuem como pessoas que têm algo a dizer e cuja fala deve reverberar em ações, assumindo uma relativa autonomia de pensamento frente às pressões de instituições oficiais e do capitalismo midiático. Ao que parece, estabelecem um complexo jogo com essas forças, tensionando questões que, por muito tempo, foram silenciadas e hoje – sob a rubrica de crise ou da questão socioambiental – eclodem materialmente e simbolicamente, tornando-se questões éticas encarnadas em uma história na qual uma parcela significativa da humanidade não tem calculado os custos de seu modo de vida.

Nesse movimento crítico, o retorno à infância, o desenho de sua formação como sujeito no mundo, encontrados em ambas produções, além de sedimentar a continuidade da narrativa no tempo e no espaço, reforçam a ubiquidade do pensamento como fundamento de ações,

⁸ A fim de enfatizar a autoria do escritor indígena, optamos por esta política de referência para indicar o corpus presente em *A queda do céu*, embora compreendamos a constituição em coautoria do texto.

aproximando-se da assertiva de Gramsci (1982, p. 7) de que “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais.”. A generalização inicial de Gramsci (1982) compreende justamente um movimento em que o ato de pensar, de refletir, é comum a todo e qualquer sujeito, entretanto, nas relações sociais e diante das forças produtivas, há sujeitos que assumem a função de fortalecer ideologicamente o grupo social a que pertencem. Dessa forma, emergiria o intelectual ligado às condições específicas às quais está submetido.

Ao lançar um olhar para a experiência da infância ou da juventude, os narradores perfazem o caminho de sua formação intelectual, cujo ponto zero, muitas vezes, é justamente o despertar de uma relação sensível com os seus e/ou com as paisagens que os cercam. Todavia, somente o engajamento permite a clareza de sua função como intelectuais, como revelam as narrativas, de modo que assumem uma linguagem específica no enfrentamento das injustiças sociais e na busca pela liberdade. Nesse sentido, se afirmam como sujeitos que defendem a emancipação diante de formas de opressão e possibilitam que sua literatura - palavra escrita ou falada - se constitua como uma forma de afirmar a dignidade dos sujeitos, tornando-se um direito inalienável, como já sugerido por Antonio Candido (1995).

Nesse sentido, haveria uma relação dialética entre o sujeito e a comunidade à qual pertence, de modo que as palavras de um texto escrito por ele e o próprio ato da escrita são compartilhados. Para Jacques Rancière (2005), a relação entre política e estética deve ser observada na articulação entre o todo e as partes, entre o que é comum e o que é exclusivo. Dessa forma, as diversas formas da arte são sempre produto da comunidade e se realizam no constante movimento entre o sujeito e a comunidade com a qual compartilha uma ideia de arte, de práticas artísticas, aludindo a um sentido político profundo e atrelado, por conseguinte, às políticas de representação.

Dialética semelhante perpassa também a noção de intelectual, cujo engajamento justapõe a figura individual à coletividade, reforçando uma dimensão intervencionista a um só tempo pessoal e politicamente capaz de deslocar o senso comum e de provocar a inquietação. Tal premissa se apresenta como elemento constitutivo do trabalho intelectual de Mia Couto e de Davi Kopenawa, ainda que estejamos falando de contextos e de ações distintas.

Em linhas gerais, o moçambicano representa um dilema histórico dos intelectuais que emergem do choque de culturas no contexto do colonialismo. Tendo sido formado intelectualmente pelo saber ocidental, reitera uma posição ambígua entre os valores da cultura da metrópole e uma adesão política às culturas moçambicanas, cuja diferença se torna elemento

central na construção de sua argumentação. Essa fórmula foi muito comum no pensamento de diversos intelectuais africanos, definindo uma enunciação sempre marcada pela ambivalência diante da adesão afetiva à colônia e das relações conflituosas com a metrópole.

Ao descrever a formação histórica de intelectuais africanos, Mamadou Diouf (1993, p. 35) aponta para o que chama de “[...] duplo movimento [...]”, no qual é preciso, por um lado, considerar o desenho complexo das sociedades africanas e a auto (definição) do status de intelectual; e, por outro lado, levar em conta a lógica das instituições de produção do saber do Ocidente.

Nesse sentido, devemos considerar a consolidação de Mia Couto como um intelectual midiático, responsável por formular narrativas sobre Moçambique, estrategicamente atestadas por uma reiterada vinculação afetiva e política às culturas africanas. Entre a publicação dos dois livros considerados não-ficcionais, os textos delineiam um percurso que vai da atuação no jornalismo local à participação em grandes eventos comprometidos com a defesa dos direitos humanos, fortalecendo a posição de Mia Couto como um intelectual autorizado a falar de África e a fazê-lo mediante um discurso envolvente, articulando representações das culturas locais moçambicanas ao mundo global no qual a cultura se torna também uma mercadoria.

No caso de Davi Kopenawa, o processo se deu de forma um pouco diferente. Formado nos quadros da Funai e iniciado como uma liderança política e religiosa no seio de seu povo, o xamã tem se ocupado de comunicar a cosmovisão e a experiência histórica dos Yanomami para a sociedade não-indígena. Utilizando-se de diferentes espaços, como o da política oficial, ocupou-se de narrar, sob uma perspectiva contra-hegemônica, a história das relações interétnicas que marca a existência dos Yanomami e sua sobrevivência nas fronteiras internas do Brasil. Por vezes, tais relações são vistas como exemplo claro da ganância dos brancos e do processo de destruição dos Yanomami; por outras, assume uma conotação de compartilhamento, de troca, sob o signo da amizade, que garante a existência e a vitalidade de *A queda do céu* enquanto documento de uma convivência regida pelo respeito e pela troca mútua de conhecimentos. Isso fica evidente na coautoria com Bruce Albert, cujo papel, como já enunciado, compreendeu tornar as palavras de Kopenawa mais amplamente difundidas, empregando, para tanto, o código escrito, como reivindicado pelo xamã, para atingir a audiência dos brancos.

No interior da narrativa, isso se apresenta na origem comum dos Yanomami e dos brancos, cuja ancestralidade retoma o poder criador de *Omama*, demiurgo a quem é atribuída a existência dos Yanomami, da floresta e dos seres que nela habitam, mas implica, também, em

uma diferenciação movida pelo contraste entre a ética Yanomami e o desconhecimento ou a ilusão acumuladora da sociedade não-indígena.

Sua atuação, no campo da política, esteve intrinsecamente associada à garantia de direitos ao território e ao modo de vida dos Yanomami. Tornou-se um porta voz de seu povo, defendendo uma agenda local e interesses que definem o enfrentamento à política genocida do estado brasileiro

Entre os desafios de sua ação, está a tentativa de narrar as experiências dos Yanomami como um capítulo da história entre os indígenas, seus ancestrais e seu lugar fundamental: a floresta. Esta, por sua vez, torna-se um signo político forte, através do qual o pensamento socioambiental de Kopenawa (2015) se materializa em meio a uma história de invasão e de degradação.

Apontando para caminhos distintos, a textualidade de ambos autores/narradores é um lugar de afirmação política de seu compromisso intelectual com causas que lhes são particulares e, simultaneamente, partilhadas pela noção de uma coabitação colaborativa do mundo. Com isso, reforçam a definição de Edward Said (2005) ao considerar os intelectuais sujeitos voltados para questões universais e constitutivamente marcadas por uma pluralidade de cosmovisões. O autor, em sua análise, realiza uma dura crítica à ideia de que as causas universais teriam desaparecido junto com as grandes narrativas, divulgada por autores como Lyotard. Enfrentando esse lugar-comum da teoria pós-estruturalista, Said (2005) defende a relação do intelectual com grandes causas e seu compromisso com a emancipação e com a liberdade.

Se, por um lado, as narrativas de Couto (2005, 2011) e de Kopenawa (2015) são produtos de um terreno sólido e localizado de onde partem as questões que atravessam sua elaboração narrativa; por outro, elas são animadas por um sentido último da defesa da integridade, dos direitos dos humanos, do direito à vida das outras espécies e à liberdade, mantendo sua crítica mobilizada pela constatação da complexa conjuntura social, econômica e ambiental da atualidade, enquanto transformam a linguagem em uma arma para enunciar outras realidades e, em certos momentos, produzir outros mundos possíveis.

Said (2005) salienta, ainda, que o intelectual se trata de um sujeito vocacionado para a arte de representar. As narrativas de Couto (2005, 2011) e Kopenawa (2015), então, nos permitem acompanhar as condições de sua atuação como intelectual, mediante um percurso retrospectivo das experiências tornadas elementos de narração. Diante disso, assumem um ponto de vista, na maioria das vezes, organicamente ligado à posição que ocupam nas relações socioeconômicas e no debate epistemológico por meio dos dilemas nos quais estão inseridos.

Ao utilizar-se da linguagem como um elemento político, o intelectual se lança no desafio permanente de questionar o *status quo*, reiterando uma posição independente e uma capacidade de expressar ideias cujo alcance pretende atingir a vida social, além de reivindicar um sentido de solidariedade permanente.

Dessa maneira, a busca pela representação dos intelectuais consiste em uma espécie de disputa política, em um processo de enfrentamento ao poder instituído, ainda que, por vezes, a ambivalência se apresente como um elemento incontornável da crítica formulada ou mesmo pela posição que, por ventura, venha a ocupar na cultura midiática. Ainda segundo Said (2005):

A política está em toda parte; não pode haver escape para os reinos da arte e do pensamento puros nem, nessa mesma linha, para o reino da objetividade desinteressada ou da teoria transcendental. Os intelectuais *pertencem* ao seu tempo. São arrebanhados pelas políticas de representações para sociedades massificadas, materializadas pela indústria de informação ou dos meios de comunicação, e capazes de lhes resistir apenas contestando as imagens, narrativas oficiais, justificações de poder que os meios de comunicação, cada vez mais poderosos, fazem circular - e não só os meios de comunicação, mas também correntes de pensamento que mantêm o status quo e transmitem uma perspectiva aceitável e autorizada sobre a atualidade - oferecendo o que Mills chama de desmascaramentos ou versões alternativas, nas quais tentam dizer a verdade da melhor forma possível. (SAID, 2005, p. 34).

Estabelecendo vínculos com a cultura midiática, com uma posição bem menos radical do que a de Davi Kopenawa (2015), Mia Couto (2005, 2011) tem considerado possíveis saídas para a crise socioambiental dentro do próprio modelo civilizacional em que vivemos. Para tanto, propõe um espaço de negociação em que os valores ontológicos da cultura ocidental são defendidos como valores verdadeiramente potentes, desde que ampliados pela experiência das margens de nossa civilização, onde, na perspectiva do escritor, se situa o mundo da oralidade, das sociedades rurais, que têm resistido a formas históricas de opressão. Essa margem se constitui tanto dentro quanto fora: é o continente africano em relação à Europa imperialista, mas também são as clivagens internas, que são fruto das assimetrias desde a colonização e que permanecem sob o teto comum da nação.

Destarte, as produções aqui confrontadas nos colocam diante das possibilidades e dos limites da literatura comparada, de seus métodos e de seus procedimentos na avaliação de textualidades heterogêneas no sentido amplo. Estaríamos, pois, diante de fronteiras que colocam diferenças contextuais e autores com trajetórias distintas. Todavia, alguns pontos de interseção podem ser sugeridos. Neste caso, ganha relevo a presença do que chamaremos de pensamento socioambiental e seus múltiplos desdobramentos como elemento constante na dimensão temática das narrativas de Couto (2005, 2011) e de Kopenawa (2015).

2.1 AS FRONTEIRAS DA LITERATURA

Apesar de haver um entendimento mais ou menos convencionalizado que sobrepõe literatura e ficção, Terry Eagleton (2006) destaca que nem sempre o conceito de literatura foi definido em termos de escrita *imaginativa, criativa*, isto é, atributos ligados à ficção em linhas gerais. O autor recua no século XVII, na Inglaterra e na França, para buscar uma definição do *literário* e, situando-a historicamente, problematiza aquele entendimento que coloca a literatura dentro dos limites da ficção:

A literatura inglesa do século XVII inclui Shakespeare, Webster, Marvell e Milton; mas compreende também os ensaios de Francis Bacon, os sermões de John Donne, a autobiografia espiritual de Bunyan e os escritos de Sir Thomas Browne[...]. A literatura francesa do século XVII conta, além de Corneille e Racine, com as máximas de La Rochefoucauld, com os discursos fúnebres de Bossuet, com o tratado de poesia de Boileau, com as cartas de Mme. De Sevigné à sua filha, e com a filosofia de Descartes e Pascal. (EAGLETON, 2006, p. 1 - 2).

O amplo repertório indicado por Eagleton (2006) nos coloca diante da dificuldade de determinar a literatura em conformidade com o conceito de ficção. Uma gama variada de gêneros, ao longo da história, foi incluída e excluída daquilo que se entende por literatura, tornando a questão muito mais complexa e instável do que se convencionalizou nos estudos literários.

Do ponto de vista histórico, a estabilidade do conceito de literatura, segundo Eagleton (2006), se mostrou absolutamente frágil ao longo do tempo, de modo que a questão acabou recaindo sobre o aspecto formal da linguagem. Nesse sentido, Eagleton (2006) seleciona a perspectiva teórica dos formalistas para verificar um conceito mais palpável do *literário*. O autor, nas trilhas de Roman Jakobson, salienta o caráter transformado e intensificado da linguagem no âmbito da literatura, pressuposto que deslocaria a linguagem de seus usos comuns, e aponta para as estratégias formais que deslocam um enunciado da fala cotidiana através da relação entre significado e significantes, destacando a identificação da autorreflexividade como uma forma de materialidade da linguagem para os formalistas.

Essa foi a premissa na definição do *literário* pelos formalistas russos, grupo formado por críticos militantes que, tendo surgido antes da revolução bolchevista, desenvolveu suas ideias ao longo da década de 1920, sendo oprimido pelo stalinismo em seguida. A crítica literária exercida por esses intelectuais rejeitava a dimensão simbolista da linguagem e defendia um conhecimento científico desta. Inspirados pelo desenvolvimento da linguística no começo do século XX, os formalistas reiteravam a atenção para os elementos materiais do texto e

incorporavam as categorias linguísticas como ferramentas para o exame da literatura, a fim de tornar a crítica um exercício científico.

Tal perspectiva, ao se concentrar na forma do texto, não se interessou pelo conteúdo literário em si. A síntese de Eagleton (2006) parece bastante clara para definir o esforço geral dos formalistas: “Longe de considerarem a forma como a expressão do conteúdo, eles inverteram essa relação: o conteúdo era simplesmente a ‘motivação’ da forma, uma ocasião ou pretexto para um tipo específico de exercício formal.” (EAGLETON, 2006, p. 4).

Como se observa, a partir dos formalistas russos, por exemplo, a definição de literatura está bem distante de ser algo simples, uma vez que a ela se sucederam outros tantos debates. Concorrem, para a questão, uma série de posicionamentos e perspectivas críticas que nem mesmo a defesa de uma linguagem literária específica pode pôr termo às longas discussões.

Diante de tensões dessa natureza no campo teórico, apenas o exame detido dos textos poderia apontar para alguma definição, ainda que provisória. Por agora, parece-nos relevante para a argumentação o fato de que os textos aqui selecionados seriam inseridos, segundo a classificação editorial, no âmbito da produção não-ficcional, muito embora a leitura encaminhe a relativização de tal categoria.

Marcada por uma pluralidade de gêneros que se contaminam entre si, a literatura indígena é um dos campos de maior vitalidade para colocar em suspensão a definição entre ficção e não-ficção. Escritores e pensadores indígenas têm perturbado as definições convencionais da crítica com seus textos indecidíveis em termos formais, restando um esforço analítico para apreender uma variedade de experimentações narrativas que instigam a curiosidade e impelem a múltiplas leituras, marcadas por objetivos específicos conforme a recepção por especialistas da etnologia ou da literatura. Nesse contexto, o interesse por *A queda o céu* vai definindo novos horizontes de recepção e desafiando a crítica. Maria Inês Almeida (2017) apresenta uma definição que nos ajuda a compreender as narrativas de Kopenawa (2015) como parte da literatura indígena, em sua tendência à abolição de gêneros ou de uma relação estável com o mundo:

Da mesma maneira, organicamente, os livros dos índios deixam que suas textualidades (compostas de vozes, sons, imagens) povoem suas páginas impressas. A visualidade e a vocalidade concretamente se tornam presença e essa espécie de transe poético, essa experiência xamânica textual, impede que o livro se desprenda do corpo de afetos, trazendo em si todos os seres com suas vozes, sem hierarquia. Assim, há também a abolição dos gêneros, em favor de uma estética que não se deixa classificar [...] O texto então não é o mundo, mas é um mundo. No texto, signos transbordam, trespassam, furam e tocam outro mundo. Aí temos a letra, o que joga para além do sentido, que se recorta, se copia, se traduz. E não está só no papel, ou qualquer superfície, pode estar no ar, pode ser virtual...(ALMEIDA, 2017, p. 68).

Como um dos problemas fundamentais deste estudo, cabe destacar a classificação imposta por decisões editoriais, cujos artifícios imprimem, na capa ou em textos de apresentação, o caráter não-ficcional do texto. Com estratégias dessa natureza, interferem e direcionam a recepção das obras pelo público e pela crítica, que deve ter um papel mais desafiador no encontro com textualidades que rompem com categorias que pretendem estabilizar o fenômeno literário.

As narrativas de Mia Couto, por exemplo, trazem os subtítulos autoexplicativos de *textos de opinião e interinvenções*, que aparecem respectivamente nas coletâneas *Pensatemos* (2005) e *E se Obama fosse africano* (2011), além de serem apresentados ao público leitor como uma inserção do autor no terreno não-ficção.

Entre os dois subtítulos, encontramos uma mudança de grau a ser verificada. A opção pelo neologismo que serve de subtítulo à coletânea *E se Obama fosse africano*, diferente do primeiro de *Pensatemos* (2005), coloca em suspensão a própria natureza objetiva dos textos, criando uma espécie de provocação e um estranhamento no leitor, que se percebe num espaço fronteiriço, no qual, provavelmente, se torna questionável uma classificação assertiva para os textos ali reunidos.

Não podemos desconsiderar, diante disso, a relevância que tem o objeto livro para o moderno conceito de literatura. Ao inserir a incerteza desde a capa do exemplar, há um esforço duplo no encaminhamento da leitura de seu texto. Por um lado, desestabiliza a ideia de literatura ao empurrar, para as margens do texto, a noção de ficção que sugere a natureza intervencionista dos escritos em relação à realidade objetiva; por outro lado, na tentativa de afirmação – não categórica – da presença de ficcionalização do texto, o autor reinsere no plano formal da constituição do neologismo a palavra *invenções*, reiterando, em alguma medida, o compromisso com o ficcional, com a imaginação.

A queda do céu: palavras de um xamã yanomami (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert, contribui significativamente para as especulações aqui colocadas. Texto marcado por um complexo emaranhado entre voz e escrita, é um exemplar *sui generis* da escritura contemporânea. O texto, de mais 600 páginas, tem sido definido como uma espécie de relato, acompanhada do qualificativo xamânico. Tal definição não abarca toda perturbação que um texto dessa natureza provoca na ideia de literatura mais convencional, que, como vimos com Eagleton (2006), não é mero produto da forma, mas revela um jogo de forças ideológicas no qual instituições e sujeitos, em posição hegemônica, assumem o direito de nomear e de classificar, dadas as conjunturas históricas e os interesses de classe específicos.

O texto foi publicado originalmente em francês e, em linhas gerais, se trata dos relatos de vida do xamã⁹ Davi Kopenawa narrados ao antropólogo Bruce Alberti, sendo por este definido como “[...] relato de vida, auto etnografia e manifesto cosmopolítico [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43). A autoria compartilhada, assim como o caráter declaradamente biográfico e etnográfico, embaralha alguns sentidos que costumamos ver atribuídos à literatura. Acrescente-se a isso o forte componente mitopoético que estrutura as narrativas e cria um instigante percurso entre memórias, testemunho e profecia, enfatizando uma dimensão declaradamente política para a narrativa, ao passo que, formal e tematicamente, penetra uma lógica que se situa para além das fronteiras do pensamento Ocidental, posição que força uma revisão de paradigmas e de categorias com os quais estamos habituados a compreender a realidade a nossa volta.

Tanto as narrativas de Mia Couto (2005, 2011) quanto as narrativas de Davi Kopenawa (2015) impõem o desafio de problematizar os limites da literatura. Esses textos, a partir de conjunturas específicas, colocam a complexidade histórica do conceito de literatura, pois recusam classificações fixas e apostam no diálogo, por exemplo, entre literatura e vida. Na malha textual, os vínculos com a história vivida produzem efeitos que constituem uma suspeita da noção de ficção no campo literário. A reiterada aproximação com a realidade objetiva, sendo bússola para criação, não retira as possibilidades de dilatar, de problematizar e de questionar os limites com os quais o *literário* vem fixando gêneros e formas pretensamente estáveis. Como se nota, essa tentativa de impor classificações ortodoxas se revela fracassada em relação aos textos indígenas, assim como em boa parte da tradição romanesca, por exemplo, cuja história se funda em sucessivas crises e rearranjos (MAGRIS, 2009).

Entre fragmentos autobiográficos, fatos, reflexões, imagens, referências intertextuais e outros elementos, as narrativas extrapolam os limites conceituais da literatura, apontando para experimentações formais, profusão temática e agenciamentos políticos que situam essa produção, a um só tempo, dentro e fora da literatura. Nesse sentido, a produção aqui investigada se articula a um cenário mais amplo da literatura contemporânea, no qual as realizações particulares dos textos têm problematizado certas categorias e gêneros no âmbito dos estudos literários, mas têm, principalmente, borrado fronteiras entre realidade e ficção. Isso indica uma necessidade de reavaliação da crítica para lidar com textos que já não cabem nos esquemas,

⁹ A palavra tem origem nos especialistas rituais dos povos siberianos. É utilizada como categoria genérica para classificar especialistas rituais em diversas cosmologias. Equivale a pajé, palavra de origem tupi que designa os especialistas rituais dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas. (CESARINO, 2013).

mais ou menos prescritivos, dos gêneros literários, nem nos conceitos que pretendem subsumir a realidade extraliterária a procedimentos formais, como já fizeram algumas correntes do realismo.

Josefina Ludmer (2007), ao avaliar a produção contemporânea latino-americana, destaca sua diversidade, sua instabilidade classificatória e reitera que o aspecto compartilhado de alguns desses textos é a recusa de uma lógica interna, de uma autonomia formal da literatura nos trilhos de uma estética kantiana que, ao definir regras para arte, formulou os limites institucionais e formais da literatura. A autora, em uma atitude radical, recusa classificações formais para essa produção e defende o fato de que esses textos atravessam as fronteiras da literatura:

Essas escrituras não admitem leituras literárias; isto quer dizer que não se sabe ou não se importam se são ou não literatura. E tampouco se sabe ou não se importa se são realidade ou ficção. Instalam-se localmente em uma realidade cotidiana para “fabricar um presente” e esse é precisamente seu sentido. (LUDMER, 2007, p. 1).

No contexto da *imaginação pública*, como quer Ludmer (2007), as fronteiras que possibilitaram a existência dos gêneros se tornam porosas, quando não deixam de existir como dado qualitativo do texto. Nesse sentido, os textos se vinculam a formações históricas concretas, não como reflexo de uma narrativa sobre fatos, mas como materialização de experiências, de imersão em um mundo marcado por linguagens diversas. A *imaginação pública* reitera a dimensão política do texto, que se constitui como resposta à conjuntura contemporânea, inclusive lidando com a condição periférica de nossos sistemas literários, brasileiro e moçambicano, que impele escritores a problematizarem as tentativas de homogeneização e de dominação engendradas pelo capital e sua lógica global e notadamente hierárquica.

A despeito do desenvolvimento de tais pressupostos em cada sistema literário, as considerações de Ludmer (2007) nos permitem enxergar como, contemporaneamente, o campo dos estudos literários tem sido confrontado com a dimensão ideológica que desvela mecanismos introjetados pelo sentido moderno de literatura. Em certa medida, Ludmer (2007) faz eco das proposições de Eagleton (2006), reiterando tanto a instabilidade do objeto literatura, quanto sinalizando para o modo como, na materialidade de alguns textos contemporâneos, renova-se o debate sobre o objeto e as forças que, sendo-lhes externas, foram ideologicamente constituídas como traço formal que confere para si uma posição hegemônica.

2.2 APONTAMENTOS SOBRE A LITERATURA COMPARADA

Diante disso, cabe-nos interrogar em que medida as narrativas aqui selecionadas contribuem para pensar esses caminhos da literatura contemporânea em sua diversidade formal e temática. Os estudos comparados, por sua vez, oferecem uma oportunidade instigante para uma reflexão que, ao contrastar textos e contextos distintos, provoca um deslizamento entre tempos e espaços heterogêneos. Muita tinta já correu para explicar os movimentos internos que constituíram a Literatura Comparada como campo de estudos, todavia, faz-se ainda necessário recuperar alguns fragmentos dessa história que a tornou uma importante ferramenta para análise por meio de contrastes, marcados, na maioria das vezes, por uma dimensão geopolítica e interdisciplinar.

A gênese da Literatura Comparada se situa na França, ainda no século XIX, impulsionada pelo ímpeto comparatistas de diversas disciplinas do período, cujo horizonte repousava nas tendências das ciências naturais e da linguística para comparar “[...] estruturas ou fenômenos, com o intuito de estabelecer leis gerais.” (CARVALHAL, 2006, p. 10).

Associada à corrente de pensamento cosmopolita, a Literatura Comparada no século XIX foi formulada no âmbito da historiografia, com destacado interesse pelas relações entre fontes e influência. Em conformidade com esse pensamento, foram estruturadas as primeiras cátedras da disciplina em 1887 e em 1910, respectivamente em Lyon e na Sorbonne. Nas primeiras décadas do século XX, a Literatura Comparada já havia se tornado uma disciplina reconhecida e seu ensino já havia sido sistematizado em várias universidades da Europa.

Segundo Tânia Franco Carvalhal (2006), os desdobramentos da Literatura Comparada implicaram na ruptura com o historicismo de então, incorporando conceitos como evolução, continuidade e estimulando a procura pelas literaturas diferentes, como indicava a prerrogativa romântica (CARVALHAL, 2006). A chamada *escola francesa*, como designa Rene Wellek, ficou conhecida pela ênfase no estabelecimento de filiações e na identificação de empréstimos entre obras, comprovadas por meio da evidência de contatos reais entre os autores.

Outro importante momento do desenvolvimento da literatura comparada foi a chamada *escola norte-americana*. Esta foi identificada pelo seu ecletismo teórico e guardava relações com o *new criticism*. Carvalhal (2006) explica que, apesar das duas *escolas* serem entendidas como bastante diferentes, há, entre os norte-americanos, uma forte presença do historicismo, relativizando, portanto, aparentes incompatibilidades entre essas vertentes clássicas dos estudos comparados.

No horizonte dos estudos comparados norte-americanos, emergia um esforço interessado em deslocar o perfil etnocêntrico da Literatura Comparada, bem como era percebida uma abertura epistemológica voltada para a interdisciplinaridade, como afirma Carvalhal (1991) ao examinar o desenvolvimento da disciplina no século XX, depois de se distanciar das suas formulações iniciais de estudos apenas entre literaturas de nações diferentes e da ênfase nas relações de fonte e de influência:

[...] se antes a especificidade da Literatura Comparada era assegurada por uma restrição de campos e de modos de atuação, hoje, essa mesma especificidade é lograda pela atribuição à disciplina da possibilidade de atuar entre várias áreas, apropriando-se de vários métodos, próprios aos objetos que ela coloca em relação. Este novo modo de entendimento acentua, então, um traço de mobilidade na atuação comparativista enquanto preserva sua natureza “mediadora”, intermediária, característica de um procedimento crítico que se move “entre” dois ou vários elementos, explorando nexos e relações. Fixa-se, em definitivo, seu caráter “interdisciplinar”. (CARVALHAL, 1991, p. 10).

A breve digressão histórica sobre o desenvolvimento da Literatura Comparada deixa evidente o aspecto fronteiro da disciplina e de seus pressupostos. Na perspectiva de Eduardo Coutinho (2006), a transversalidade é um aspecto recorrente da disciplina, salientando a dificuldade para identificar limites diante de suas fronteiras dilatadas pelo seu caráter interlinguístico e internacional, com impactos, inclusive, na sua definição. A síntese do autor parece exemplar:

[...] tentativas de definição, a despeito de suas variações, apontam todas na direção da constituição de um campo de atividades suficientemente amplo em que o estudioso, servindo-se de uma vasta possibilidade de métodos e técnicas de abordagem da obra ou de obras literárias, é capaz de desenvolver sistemas de reflexão sobre essas obras que lhe permitem descrevê-las, interpretá-las e avaliá-las, bem como organizá-las em conjuntos ou série espaço-temporais que as distingam uma das outras. (COUTINHO, 2006, p. 45).

Os argumentos de Coutinho (2006) contribuem para entender a pluralidade que cerca a Literatura Comparada. A partir dessa perspectiva conceitualmente heterogênea, entendemos a Literatura Comparada, ainda, como um exercício de geopolítica, uma vez que a literatura se insere em um campo político-cultural mais amplo e relacionado à confrontação de espaços e de tempos diversos. Nesse sentido, cabe destacar a observação de Coutinho (2006) acerca do caráter sistêmico que, por vezes, pode orientar a crítica. Percebemos, então, nesse movimento, uma intrínseca relação entre a Literatura Comparada e a crítica, a partir de óticas que entendem a literatura como produção em tempos e espaços definidos, atravessados por contradições históricas e posicionada diante das relações no campo de forças ideológicas.

Diante disso, as narrativas de Mia Couto (2005) e de Davi Kopenawa (2015) que compõem este estudo colocam em evidência uma série de questões para o campo dos estudos comparados de literaturas de língua portuguesa, pois confrontam, sob a marca da diferença, os contextos do Brasil e de Moçambique através das lentes dos autores e de suas interrogações como sujeitos que estão diante das transformações do mundo contemporâneo. Tais perguntas são elaboradas em contextos específicos que evocam, por exemplo, a questão do território. Em seus textos, com contornos específicos, o território aparece como um dado fundamental. Longe de ser definido em termos estáveis, o conceito é articulado para situar as narrativas no espaço e para problematizar a relação dos sujeitos com o espaço.

2.3 FRONTEIRAS DAQUI E DE LÁ: INTRODUÇÃO AO EXERCÍCIO COMPARATIVO

Apesar de possuírem distintas acepções entre si, a relação de contiguidade entre as noções de fronteiras, território e espaço são evidentes. Em todas elas, encontramos a dimensão do espaço físico, mas também identificamos dinâmicas sociais em torno das quais as pessoas organizam suas vidas. Em tempos nos quais o discurso hegemônico da globalização fala na dissolução de fronteiras, assistimos a episódios de xenofobia e a exclusão de imigrantes que vivem frontalmente o recrudescimento das fronteiras dos Estados-nação.

O simulacro proporcionado pela vida em redes no ambiente virtual não consegue responder às complexas dinâmicas geopolíticas que reacendem o debate acerca das fronteiras e dos territórios, marcados por uma ótica conservadora. Os exemplos dessa dinâmica aparecem na mídia e dividem opiniões ao abordar fatos como a fronteira entre os Estados Unidos e o México, os barcos com imigrantes que permanecem à deriva, os deslocamentos forçados, os frequentes episódios de xenofobia na Europa, entre outros. Tudo isso reforça a importância conceitual da categoria fronteira atualmente, reiterando a importância da dimensão espacial na compreensão de conflitos geopolíticos.

Historicamente, a questão das fronteiras tem um desenvolvimento complexo tanto no Brasil quanto em Moçambique. O tema, ainda hoje, suscita um amplo debate que diz respeito ao modo como os territórios foram ocupados e divididos. A questão é sensível, do ponto de vista ambiental, dada a materialidade que o território tem na existência das pessoas, pois é nele que elas produzem e reproduzem suas vidas. É nele, também, que estão dispostos os recursos que possibilitam a sobrevivência.

No estudo sobre as fronteiras internas no Brasil, José de Souza Martins (1996) avança na análise conceitual do termo, destacando as complexas dinâmicas entre tempo e espaço no

que concerne às fronteiras como categoria analítica, uma vez que, para o autor, as fronteiras seriam um lugar de desencontros entre historicidades diversas, lugar da alteridade e da heterogeneidade. Salientando, portanto, a “[...] situação de conflito [...]” (MARTINS, 1996, p. 27) como um aspecto produtivo na interpretação da categoria, as fronteiras são delineadas como tempo-espço em que narrativas em disputa incidem, tornando-se um elemento fundamental para a percepção de dinâmicas sociais e ambientais, sobretudo porque demarcam visões de mundo e anseios de grupos humanos diante da frequente necessidade de inscrever suas territorialidades.

No contexto da colonização, com nuances distintas, a ocupação territorial teve um importante papel na exploração e opressão das populações cujo espaço foi invadido. Em que pese os processos históricos diferenciados, a presença portuguesa implicou em territorializações marcadas pelo genocídio, pela expropriação e, conseqüentemente, pelo deslocamento das populações autóctones. Desse modo, mostra-se incontornável o modo como a colonização estabeleceu uma relação complexa e intensa com a propriedade do território, estabelecendo um conjunto de estratégias de dominação que colocava a colônia sob o jugo da metrópole, no quadro de uma legislação específica e coercitiva em relação aos povos autóctones.

Alfredo Bosi (1992), em *Colônia, culto e cultura*, explica o conceito etimológico do verbo latino *colo*, que está na base de *colônia* e do verbo *colonizar*, e se traduz como *eu ocupo a terra, eu cultivo*. Como se percebe, a apropriação territorial está marcada na própria linguagem, que traduz a ação colonizadora, muito embora essa ocupação tenha se dado de maneiras distintas se pensarmos nos contextos do Brasil e do continente africano, bem como foram distintas as respostas agenciadas pelos povos autóctones que tiveram suas terras invadidas. Essa diferença histórica é explicada em termos de intensificação, como sugere Bosi (1992, p. 12):

Como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização[...] O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e, quase sempre, as sobredetermina.

A noção de colonização, enquanto ocupação efetiva de um território, implicou na construção de limites e demarcações depois apropriados pelos Estados-nação que emergiram com a emancipação das ex-colônias, como foi o caso do Brasil, por exemplo.

Lia Osório Machado (2000), ao historicizar o processo no Brasil, situa o século XVIII como um marco fundamental na expansão territorial para além da costa, tendo em vista que

foram incorporadas “[...] as margens das terras brasileiras do Estado do Brasil e do Estado do Grão-Pará [...]” (MACHADO, 2000, p. 11). O Tratado de Madri (1750) instituiu essa demarcação e, apesar de revogado em 1761, explica Machado (2000), representou um importante avanço nas negociações diplomáticas da época, contribuindo para a configuração histórica do território brasileiro, muito embora a autora explique que as fronteiras, como espaços de trocas, indiciam uma história contemporânea mais complexa do que a construção de limites jurídicos do Estado.

Em muitos casos, as fronteiras foram se instituindo a partir de conflitos e de negociações que resultavam em tratados e acordos capazes de garantir a soberania dos territórios do ponto de vista de jurisdições internas e de acordos diplomáticos. Diante disso, a tentativa dos Estados de sobrepor limites e fronteiras, por vezes, é desafiada pelo povo, que pode confrontar a lei territorial de cada Estado, conduzindo a tensões e conflitos e até à necessidade de revisões de acordos diplomáticos (MACHADO, 2000).

Da colonização às lutas de libertação, o continente africano precisou também lidar com a delicada questão das fronteiras. Após a Conferência de Berlim, em 1885, o continente foi dividido entre algumas nações europeias que, entre os projetos de dominação, defendiam a ocupação efetiva do território. Dessa maneira, a distribuição espacial, concernente às formações sociais anteriores à colonização, foi reorganizada, inclusive economicamente, segundo os interesses das metrópoles. Com as independências, ficou estabelecido, ainda no segundo Congresso Pan-africanista, a manutenção das fronteiras herdadas do período da colonização.

Contudo, Elikia M’bokolo (2001), ao falar em *zonas de influência*, relativiza o caráter determinante da Conferência de Berlim e reitera que a história africana é uma história de povos em movimento, de fluxos e de refluxos diversos ao longo do tempo, o que, para a história das fronteiras, implica em uma necessária revisão da perspectiva colonial que distribuía os africanos em termos físicos e culturais, numa constelação de etnias fixadas em um pequeno pedaço do continente (M’BOKOLO, 2001).

No caso de Moçambique, por exemplo, a ocupação territorial está associada à efetiva ação colonizadora, do final do século XIX, em torno de uma configuração econômica e política que estruturou o moderno estado colonial. Como informa José Capela (2010, p. 111), naquele contexto, foram decisivas as Obras Públicas, as Companhias Majestáticas e de Plantação, dos Portos e Caminhos de Ferro para instalação do colonialismo e para definição do território que se transformaria em Moçambique. Paulatinamente, a imprecisão espacial foi se convertendo em um espaço delimitado, no qual Portugal exercia sua soberania e realizava seu empreendimento

colonial que conjugava, em linhas gerais, a exploração da mão de obra local e a ideologia da missão civilizadora.

2.4 MIA COUTO: ENTRE FRONTEIRAS E CULTURAS

No primeiro texto de *Pensamentos* (2005), intitulado *A fronteira da cultura*, verificamos uma narrativa com forte apelo descritivo, na qual se justapõem fragmentos de uma memória que fala em primeira pessoa e algumas narrativas que ilustram os argumentos, quase sempre mediadas por uma voz que analisa e intervém, no plano discursivo e conceitual, através de relações de comparação e de um frequente ato pedagógico de explicação de uma dada conjuntura socioespacial de Moçambique.

Situado na contemporaneidade de Moçambique, o narrador localiza sua fala em Maputo, capital do país, e a entende como um espaço em torno do qual fronteiras espaciais e culturais se formaram. Marcada pela enunciação de um eu que se aproxima biograficamente do autor, a narrativa percorre o convulsionado cenário no qual diferentes gerações representam uma paisagem cultural diversa, atravessada por conflitos de ordem vária. O cenário inicial da narrativa mostra a dimensão do conflito a partir da ótica do narrador:

Eu notava algo que, para mim, era ainda mais grave: uma cada vez maior distanciação desses jovens em relação a seu próprio país. Quando saiam de Maputo, em trabalhos de campo, esses jovens comportavam-se como se estivessem emigrando para um universo estranho e adverso. Eles não sabiam as línguas, desconheciam os códigos culturais, sentiam-se deslocados e com saudades de Maputo. Alguns sofriam dos mesmos fantasmas dos exploradores coloniais: as feras, as cobras, os monstros invisíveis.

Aqueles zonas rurais eram, afinal, o espaço onde viveram os seus avós, e todos os seus antepassados. Mas eles não se reconheciam como herdeiros deste património. O país deles era outro. Pior ainda: eles não gostavam desta outra nação. E ainda mais grave: sentiam vergonha de a ela estarem ligados. (COUTO, 2005, p. 9).

A tensão geracional referida no texto é emblemática e encaminha também o modo pelo qual o território e a nação não se sobrepõem, na medida em que esta estaria circunscrita, no imaginário daqueles jovens, ao contexto urbano de Maputo, local em que viviam suas vidas dissociados das referências históricas que os vinculavam a outras faces do território.

Ironicamente, o narrador aproxima a experiência de desconhecimento daqueles jovens à ignorância que fortalecia a discriminação no contexto colonial. Dessa forma, as gerações mais antigas e os contextos onde elas se formaram são lidos, no imaginário social, como uma marca do passado, promovendo uma divisão territorial e geracional que tem se ocupado de criar fronteiras internas.

Ao vincular o imaginário dos jovens moçambicanos às culturas citadinas, influenciadas pela cultura norte-americana, quando diz: “[...] estes jovens estão mais à vontade diante de um clip de Michael Jackson do que no quintal de um camponês moçambicano.” (COUTO, 2005, p. 9), a narrativa propõe uma análise histórica entre o passado, o presente e o futuro, a fim de entender a coexistência de experiências de vida tão distintas, mas, ainda assim, aproximadas na complexa divisão territorial de Moçambique e nos diferentes acessos à cidadania.

Apesar do texto não mencionar, a divisão espacial inscrita recupera muito da distribuição ainda no período colonial. A ocupação territorial contribuía para a engrenagem de exploração das populações locais. Isso fica evidente diante do recrudescimento da política colonial com o aparato jurídico, que criou categorias racial e espacialmente divididas. Ainda que não se trate da política ostensiva do *Apartheid*, não podemos desconsiderar a organização espacial das cidades para o funcionamento da máquina colonial e de suas hierarquias, considerando, inclusive, a divisão social do trabalho.

Maria Paula Meneses (2010) destaca a existência de códigos civis diferentes para os chamados indígenas e para os colonos, com claras restrições ao acesso a direitos, inclusive o de ir e vir. A autora classifica o fato como “[...] consolidação jurídica da diferença [...]” (MENESES, 2010, p. 79), e explica:

Este separatismo encontrou consagração no corpo legal desenvolvido por Portugal, e que articulava, numa dupla estratégia, a migração desejada de cidadãos portugueses para as colônias e constituição do indígena como força de trabalho para servir à exploração e à empresa colonial. O edifício jurídico conjugava a missão civilizadora sob diferentes formas, decretando quem tinha que direitos e quais os seus deveres no espaço colonial. (MENESES, 2010, p. 81).

A interdição de determinada parcela da população à cidadania reitera as relações hierárquicas do período colonial, que não foram extirpadas com a independência, ainda que, formal e normativamente, o direito à cidadania tenha se ampliado a todos os moçambicanos como reza a constituição no pós-independência.

O texto de Couto (2005) relaciona dialeticamente tempo e espaço, explorando criticamente a ideia de fronteiras como importante elemento da territorialidade constituída no período colonial e no período posterior à independência, assim como alude a fronteiras menos objetivas, ancoradas na experiência simbólica das populações moçambicanas. A dimensão temporal, contudo, se destaca como uma categoria que permite revisar o passado e projetar o futuro.

As zonas rurais são identificadas como espaços antagônicos, no qual se situam os familiares mais velhos e os antepassados, o que nos leva a interrogar essa territorialização no

sentido atribuído por Milton Santos (2014), ao salientar que o espaço habitado implica em ações e dinâmicas diante do próprio funcionamento do território nos processos sociais. Nesse sentido, a tensão entre o rural e o urbano se apresenta como uma configuração espacial oriunda de uma “[...] noção jurídico-política do território [...]” (SANTOS, 2014, p. 138), que teve como modelo o Estado-nação fundamentado no território.

No contexto contemporâneo das redes de circulação de informação e de consumo, a observação do narrador convida a uma visada crítica sobre o modelo socioespacial instituído pela nação e pulverizado pelo mundo globalizado, cuja hegemonia se localiza nas cidades enquanto epicentro irradiador do modelo de civilização moderno e capitalista.

Nas fronteiras internas de Moçambique, a historicidade da nação e sua lógica territorial convencional não impedem a heterogeneidade associada às diferenças geracionais, uma vez que, muitos dos velhos de hoje das zonas rurais representaram um importante instrumento na luta pela independência, sob a liderança política e militar da Frelimo. Diante dessa dinâmica espaço-temporal, no plano textual, duas realidades distintas são aproximadas como exercício crítico que realiza um balanço da recente história de Moçambique.

É preciso destacar que esses textos de opinião foram publicados e/ou enunciados na década posterior ao fim da guerra civil ou guerra de desestabilização, que durou de 1976 a 1992, em Moçambique. Eles emergem como testemunhos de um tempo conflitivo, mas também como balanço histórico de um projeto de nação marcado por contradições, além, claro, de flagrar uma reconfiguração do Estado que, no curso das décadas anteriores, abandonou o projeto socialista e aderiu ao pragmatismo neoliberal e à dependência econômica do capital externo.

Na primeira coletânea de textos, *Pensatempos*, Couto (2005, p. 56) opta pela expressão guerra civil, como aparece no fragmento a seguir: “[...] veio uma coisa a que, à falta de nome, chamamos guerra civil [...]”. Como se observa, a atitude titubeante do narrador sinaliza para uma definição histórica ainda vacilante. Apesar do termo ganhar divulgação na narrativa mais frequente, o debate em torno do conflito após a independência, nem de longe pode ser simplificado e reduzido a um conceito sem se considerar a própria dinâmica do processo.

Diante disso, cabe sinalizar para o fato de que, na segunda coletânea, *E se Obama fosse africano?* (2011), o conflito armado é intitulado de guerra de desestabilização. Essa mudança mais do que indicar uma simples escolha lexical entre tantas, suscita um debate historiográfico, nas décadas posteriores ao término do conflito, acerca das causas e dos efeitos do conflito, articulado à complexa conjuntura política da democracia moçambicana e às formas de narrar a memória em torno da guerra.

Atento a essa questão, João Paulo Borges Coelho (2010), ao analisar o quadro histórico do conflito à luz das teorias da literatura quantitativa, desdobra uma série de questões e aspectos conjunturais que conduziram ao conflito e que garantiram sua permanência. Para tanto, verifica a adequação do termo guerra civil para pensar o conflito, tendo em vista que é a definição mais comum aos estudos dessa natureza, e explica: “A guerra civil resultaria da decisão de uma parte da sociedade de rebelar-se contra o Estado do país, numa lógica dicotômica de procura de algum ganho material ou político, ou de manifestação de um ressentimento [...]” (COELHO, 2010, p. 3).

Na definição proposta por Coelho (2010), portanto, fica evidenciada a natureza interna dos motivos para o conflito. No entanto, a fim de avançar no debate, o autor desenrola o novelo das histórias que conjugaram e tensionaram fatores externos aos fatores internos, conferindo maior complexidade à conceituação do conflito.

Outro historiador moçambicano, Egídio Vaz (2012), propõe uma divisão temporal do conflito, a partir da qual haveria mudanças estruturais significativas. Dessa forma, o historiador, em entrevista concedida sobre o tema, salienta que, nos primeiros anos, o conflito tinha mais um caráter de guerra de desestabilização, isto é, uma tentativa de desarticulação do governo moçambicano declaradamente alinhado ao regime socialista, tendo em vista que o regime moçambicano, oriundo dos movimentos de libertação, ameaçava a fronteira da Rodésia (atual Zimbabwe), além do fato de que os rodesianos se mantinham hesitantes com a possibilidade de impedimento de acesso ao porto pelo Corredor da Beira. Com isso, foi criado o Mozambique National Resistance¹⁰ (MNR) para confrontar as tropas zimbabuanas alicerçadas em Moçambique e provocar uma desestabilização na região central do território (COELHO, 2010).

A fim de construir um quadro explicativo denso, Coelho (2010) sugere recorrer, ainda, à fase final da guerra de independência e estabelece vínculos entre os conflitos e o papel de possíveis atores nesse processo, a saber, “[...] dissidentes históricos da Frelimo, os dissidentes produzidos após a independência e os moçambicanos comprometidos com o regime colonial.” (COELHO, 2010, p. 6). Com o apoio da África do Sul, o MNR, que havia se enfraquecido próximo à independência do Zimbabwe, passa por uma reformulação, contando com o aparelhamento militar e tendo como interesse o ataque ao regime moçambicano, passando a se chamar Renamo. Diante da expansão da Renamo por todas as regiões do país, o conflito cresceu e provocou um importante impacto social e econômico, de modo que o cenário, em

¹⁰ O movimento foi criado em 1976, mais tarde passou a se chamar Renamo (Resistência Nacional Moçambicana). Segundo Fernando, o grupo era constituído por coligações entre pessoas da Rodésia, Moçambique, Portugal e Brasil. (FERNANDO, 2020, p.1)

Moçambique, por volta de 1983 era demasiado caótico levando a uma crise provocada pelos efeitos da guerra e da seca. Ainda acompanhando o processo de desenvolvimento da Renamo, Coelho (2010) explica que, após o Acordo de Nkomati, firmado entre Moçambique e a África do Sul, em março de 1984, a Renamo intensificou sua presença no território e garantiu maior autonomia política:

A Renamo consolida as posições no território como as manchas da pele de um leopardo, provocando e alimentando-se de micro-conflitos locais, uns antigos, outros relacionados com tensões entre a tradição e a modernidade, com o acesso à terra, etc. Muitos destes micro-conflitos são recuperados no pano de fundo do conflito maior e incorporados na retórica política da Renamo, outros gravitam simplesmente em volta dele. Nos termos da definição clássica, é a partir dessa altura que se pode falar verdadeiramente em guerra civil (COELHO, 2010, p. 16).

Na perspectiva de Coelho (2010), o conflito foi se convertendo em uma guerra civil em virtude de um processo complexo no qual atuaram forças internas e externas nas décadas posteriores à independência. Tal digressão ajuda a compreender a natureza específica do conflito, além de considerar o perfil inicial dele e sua estreita ligação com as forças do imperialismo norte-americano via África do Sul, forçando a dissolução do regime de orientação socialista e a abertura econômica ancorada, também, na afirmação da democracia liberal no plano político. Dessa forma, a narrativa de Couto (2005) incorpora, na malha textual, um conflito epistemológico caro à própria configuração política de Moçambique contemporaneamente. Afinal, as divisões socioespaciais e os conflitos em torno da nação e do acesso à cidadania remontam a um passado marcado por instabilidades de ordens diversas, traduzidas na agudização da violência e na desordem provocada pela guerra.

Ao longo das narrativas, no espaço assinalado pela alteridade, são indicados vínculos que, sendo familiares, representam a coexistência que define o sentido comunitário da nação, de modo que são sugeridas afinidades constituídas pela memória e por uma forte dimensão territorial. A avaliação crítica do fenômeno é percebida pela interferência do narrador que, ao lançar mão do discurso indireto, aponta a ausência de vinculação simbólica ao patrimônio cultural que está, em sua origem, diretamente ligado às experiências dos velhos e das velhas do campo.

Haveria, portanto, nessa perspectiva, dois países: um rural, lugar onde se situa a matéria do patrimônio simbólico, numa atitude de reverência ao passado; e um urbano, cujas feições revelam a presença de uma cultura *pop* e orientada pela hegemonia norte-americana. Diante de tal heterogeneidade, a constatação da coexistência em espaços contíguos revela uma tentativa de problematização, por parte do narrador, da própria contemporaneidade moçambicana diante,

inclusive, do projeto de nação em curso: “Tudo isso depende da capacidade de manter em diálogo esses diferentes segmentos da nossa sociedade. A pergunta é: será que esses Moçambiques falam uns com os outros?” (COUTO, 2005, p. 10).

Na perspectiva de Milton Santos (2014), esse território, entendido como processo de ocupação e uso, para além da ocupação exógena e impositiva processada no colonialismo, aponta para uma dimensão compartilhada e simultânea de seu funcionamento, numa articulação entre horizontalidades e verticalidades: “As horizontalidades serão os domínios da contiguidade, daqueles lugares vizinhos reunidos por uma contiguidade territorial, enquanto as verticalidades seriam formadas por pontos distintos uns dos outros, ligados por todas as formas e processos sociais.” (SANTOS, 2014, p. 139).

As horizontalidades que reforçam a dinâmica territorial do Estado-nação não impedem que, no cenário da juventude moçambicana, verticalidades sejam exercitadas como uma forma de acesso ao mundo. Contudo, Mia Couto (2005) sinaliza para o caráter, por vezes excludente, que marca a relação entre as pessoas e fortalece uma postura alienada da juventude diante de sua tarefa como produtora do futuro. Essas categorias apontam para o que Milton Santos (2014) chama de *um novo funcionamento do território* e permitem analisar, com mais acuidade, a territorialidade do Estado-nação moçambicano frente aos conflitos geracionais atuais, como índice dos próprios limites daquela forma jurídico-política na qual se assentou nossa moderna noção de território.

Dessa maneira, Milton Santos (2014), em resposta aos processos de alienação que atingem a relação de funcionamento do território, destaca a necessidade de *resistência do lugar* como alternativa possível ao *espaço global*, cuja definição se confunde com uma ideia de mundo:

Quando se fala em mundo, está se falando, sobretudo, em mercado que hoje, ao contrário de ontem, atravessa tudo, inclusive a consciência das pessoas. Mercado das coisas, inclusive da natureza; mercado das ideias, inclusive da ciência e da informação; do mercado político. Justamente, a versão política dessa globalização perversa é a democracia de mercado. O neoliberalismo é o outro braço dessa democracia perversa, e ambos esses braços – democracia de mercado e neoliberalismo – são necessários para reduzir as possibilidades de afirmação das formas de viver cuja solidariedade é baseada na contiguidade, na vizinhança solidária, isto é, no território compartilhado. Se essa convivência conhece uma regulação exterior, esta se combina com formas nacionais ou locais de regulação. (SANTOS, 2014, p. 142)

Na dimensão territorial, como bem aponta a narrativa de Couto (2005), as contradições de nosso tempo se apresentam como uma face complexa da realidade. O espaço no qual coexistem os moçambicanos, apesar das fronteiras simbólicas e da desigualdade

socioeconômica, precisa ser efetivamente valorado pelos atores que o ocupam e, portanto, engendram sentidos que ratificam e questionam os limites do Estado-nação.

Nesse processo, torna-se importante o ato de produzir, na sua relação com o ato de viver, que, segundo Santos (2014), está ligado ao modo pelo qual o trabalho se realiza como processo imediato de produção e os seus resultados, “[...] cujo valor é ditado por relações mais distantes” (SANTOS, 2014, p. 141). Isso possibilita, em termos estruturais, uma geopolítica que favorece a conjuntura na qual uma economia periférica, como a de Moçambique, mantenha alguma relação com a estrutura de exploração da época do colonialismo. Bellucci (2006, p. 126) defende a existência de uma “[...] cumplicidade colonial na crise moçambicana de hoje [...]” e continua:

A ação colonial recente na África foi, sem dúvida, a forma de o capitalismo garantir trabalho mal-remunerado e transferir renda para as metrópoles. As razões dos países em situações semelhantes nas macroestruturas econômicas, sociais e políticas são as mesmas quando tratadas à luz da história econômica. Não por acaso que, em decorrência de processos semelhantes de invasão e de ocupação, esses países encontrem-se em situações muito parecidas e críticas. (BELLUCCI, 2006, p. 126).

Desse ponto de vista, a conjuntura socioespacial de Moçambique ganha um sentido histórico, no qual as sequências temporais estão ligadas por processos que indicam permanência e transformação. A emancipação política, de fato, contribuiu para importantes rupturas e para alteração da ordem; contudo, contraditoriamente, os índices de desenvolvimento humano revelam a permanência de uma condição periférica, que transformou estruturas modernizadoras da sociedade e do estado em instrumentos da reiterada dependência econômica, com importante reflexos na organização interna da sociedade e na sua relação com o poder político.

Não há como negar que uma parcela significativa dos jovens vive essa crise em sua forma mais acentuada, de modo que esses indivíduos costumam se deslocar das zonas rurais para as cidades, onde têm a expectativa de encontrar empregos e oportunidade. Contudo, nesse processo, lidam com uma circunstância em que o acesso à tecnologia os aproxima de uma cultura global, ao mesmo tempo em que convivem com frustrações em relação às garantias de melhores condições sociais e econômicas nas sociedades de que fazem parte. (HONWANA, 2014).

O texto de Mia Couto (2005), ao empreender uma análise crítica da história de Moçambique sob o viés da cultura heterogênea que a define desde sua constituição, reforça a proposição de uma vivência solidária, marcada por trocas de toda natureza. Tudo isso não pode ser resumido ao poder do mercado e às imposições culturais que esgarçam fronteiras simbólicas e inserem os jovens no mundo de fluxos de informação e do consumo material. Diante disso, o

narrador identifica nesses jovens um potencial de transformação, desde que esta experiência cosmopolita seja enfrentada de forma crítica e garanta algum tipo de enraizamento desses sujeitos a partir do conhecimento da história e da intervenção criativa na esfera política.

Podemos dizer, dessa maneira, que estamos diante de um processo de territorialização protagonizado pelas novas gerações, que confrontam a dimensão autoritária do Estado-nação. A depender do comprometimento desses jovens com as populações mais velhas, essa tendência de apropriação do território pode significar alguma forma de equilíbrio metabólico para a sociedade atual.

A busca por esse espaço de compartilhamento entre diferentes gerações e suas respectivas territorialidades coexistentes no tempo homogêneo da nação, pode significar um importante passo em direção a um dinâmica fronteira marcada pela troca, fortalecendo padrões culturais locais e intervenções capazes de responder criticamente à crise econômica, política e socioambiental, que a face mais perversa da globalização (neo) liberal impõe às populações periféricas.

Em busca de traços que marcam as distintas temporalidades da história moçambicana, a narrativa problematiza discursos acerca do passado africano, nos quais, sob uma perspectiva da história colonial, a colonização é definida como marco temporal, a partir do qual o passado africano emerge como um idílio desorganizado com a presença colonialista. Couto (2005) assinala o caráter falacioso desse argumento e demonstra como ele mascara uma história notadamente mais complexa, na qual as sociedades africanas se apresentam em um quadro de contatos e conflitos que não estão resumidos a vínculos solidários naturais inexistentes.

Os argumentos de Couto (2005) parecem fazer eco a toda uma reivindicação de uma geração de intelectuais que, entre os anos de 1950 e 1960, assumiram a tarefa de formular uma história da África a partir de uma perspectiva endógena, revelando uma postura crítica frente aos pressupostos da história colonial e apontando a condição de agentes dos africanos.

Segundo Muryatan Barbosa (2008), as transformações na historiografia, sobretudo no contexto após a Segunda Guerra Mundial, contribuíram para o surgimento da História da África como disciplina na Europa. Acrescente-se a isso os impulsos de uma historiografia feita por africanos, nos anos de 1950, em cujo horizonte estava a construção de uma história capaz de “[...] servir como instrumento de luta ideológica e política contra o inimigo colonialista.” (BARBOSA, 2008, p. 51).

Destacamos, neste contexto, a coleção *História Geral da África*, resultado de seminários realizados nos anos de 1960, que contaram com diversos estudiosos do continente africano

cujos trabalhos foram reunidos em oito volumes. Já na introdução da coleção, Joseph Ki-Zerbo (2010, p. 31) foi enfático: “A África tem uma história [...]”; com isso, indicava o combate à visão da história construída no período colonial até as independências das colônias portuguesas na década de 1970. Mônica Lima (2012), em resenha à publicação da coleção no Brasil, no ano de 2010, sintetiza a perspectiva de Ki-Zerbo e dos demais estudiosos envolvidos no projeto:

A visão sobre a história da África que esse projeto das Nações Unidas pretendia combater em grande parte fora construída no período colonial, iniciado em fins do século XIX e que chegou até o último quartel do século XX, com a libertação das colônias portuguesas em meados da década de 1970. Mas, esse pensamento também se alimentara da longa história do tráfico transatlântico de escravos, quando foram criadas justificativas para o "infame comércio". Era uma visão que negava à África o direito à sua história e aos africanos o papel de sujeitos e não apenas objeto de dominação, conversão ou escravização. A contribuição dos estudiosos do próprio continente, com agendas próprias e sólidos trabalhos de pesquisa, trouxe novas luzes para este campo do saber. Seus trabalhos, ao mesmo, tempo enriqueceram a análise geral com os dados de processos históricos locais, e inseriram os africanos de forma ativa na construção de uma história que ia além das fronteiras de seu continente. (LIMA, 2012, p. 279).

Ou seja, a coleção concentrava esforços de diversos intelectuais que pretendiam lançar uma nova visada sobre a história da África no alvorecer das nações africanas, definindo um projeto intelectual fortemente marcado por um apelo político. Sendo assim, dinâmicas históricas eram examinadas do ponto de vista dos africanos e de sua relação com a diáspora. Esse ponto de vista que alimentava o anseio daqueles estudiosos, aparece, ainda, como pressuposto que encaminha a reflexão de Mia Couto (2005).

O texto, que é fruto de uma palestra, proferida em 2003, para Associação Moçambicana de Economistas, retoma tais questões do ponto de vista da organização da sociedade moçambicana e dos dilemas enfrentados uma década após o acordo de paz, assinado em 1992, entre a Frelimo e a Renamo. No âmbito da linguagem, são incorporados os dados históricos de um período convulsionado e a tentativa de apontar soluções acionadas pelo discurso. A postura crítica do narrador insinua um contexto marcado pelo difícil exercício da cidadania ao indicar problemas históricos que se perpetuam no imaginário social moçambicano. Elísio Macamo (2014) define a expressão máxima dessa situação como uma *crise político-militar* com profundos impactos na conformação política e social de Moçambique contemporaneamente e defende a seguinte tese:

[...]existe uma cultura política autoritária que foi herança do período colonial e vem sendo reiterada pelo sistema político que se instalou após a independência e vem sendo continuada pela indústria do desenvolvimento e o tipo de sociedade civil que ela promoveu. Torna-se um desafio lidar com esse legado e o respeito aos direitos de cidadania (MACAMO, 2014, p. 42).

Essa *cultura política autoritária* é percebida como um aspecto constitutivo da sociedade moçambicana por Couto (2005), que denuncia a participação das elites locais em um projeto de exploração que acontece desde o período colonial e hoje assume um importante papel no enriquecimento de determinados segmentos da sociedade:

O colonialismo foi outro desastre cuja dimensão humana não pode ser aligeirada. Mas tal como a escravatura, também na dominação colonial houve mão de dentro. Diversas elites africanas foram coniventes e beneficiárias desse fenómeno histórico. (COUTO, 2005, p. 13).

E, em outra narrativa, intitulada *Pobre dos nossos ricos*, avança até a contemporaneidade, identificando uma classe a que chama de novos-ricos como agentes de um processo de exploração no contexto da economia neoliberal e das políticas econômicas que garantem o fosso socioeconômico que separa os ricos dos pobres atualmente:

Os novos-ricos (que nem sabem explicar a proveniência de seus dinheiros) já se tomam a si mesmo como suplentes, ansiosos pelo seu turno na pilhagem do país. São nacionais mas só na aparência. Porque estão prontos a serem moleques dos outros. Desde que esses outros lhe agitem com suficientes atractivos acabarão vendendo o pouco que nos resta. (COUTO, 2005, p. 25).

Nesse sentido, o autor reitera o jogo dialético entre as forças internas e externas como um dado fundamental para entender a história de Moçambique e do continente africano em sua complexidade, recusando versões que impõem uma unificação ideal e distanciada das contradições inerentes ao processo histórico.

No texto de Couto (2005), a experiência disjuntiva que coloca em polos opostos jovens e velhos, população rural e população urbana, em Moçambique, seria uma evidência de um processo histórico que define o Estado-nação moderno, no qual os limites fronteiriços, impostos oficialmente, não seriam garantias de um imaginário compartilhado, sobretudo quando esta sociedade é marcada pelo autoritarismo e pela ideia de uma cidadania normativa, como sugere Macamo (2014), garantida na constituição, mas pouco efetiva na prática, além de se tratar de um modelo de cidadania centrado no Estado, em certa medida opressor, e não em um exercício de liberdade como cidadão.

O apelo do autor em relação a um conhecimento mais consistente do passado, redundando na ideia de como a linguagem revela ainda padrões de subserviência que organizam o imaginário moçambicano. Ao olhar para o presente moçambicano, identifica a presença massiva de uma língua que penetra nas experiências cotidianas como um modo de acesso ao mundo orientado por uma visão desconectada das experiências espaciais e temporais de Moçambique em sua totalidade. Esta língua, ironicamente designada por *desenvolvimentês*, é identificada como um paradigma contemporâneo incorporado por parte da população e pelo

Estado no bojo da presença hegemônica do inglês e do capital norte-americano, atenuando, por meio da linguagem, a exploração que se perpetua nos índices de pobreza do país.

Nessa perspectiva, a língua traduz uma realidade que incorpora a ideia de desenvolvimento exercitada pelas nações hegemônicas e reproduzida nas áreas de capitalismo periférico em meados do século XX, configurado pela consolidação do sistema mundial moderno capitalista, cuja economia era definida por uma ampla região de negociações e de trocas que garantiam a *acumulação incessante* no contexto da divisão do trabalho e do intercâmbio desigual entre economias centrais e periféricas. (WALLERSTEIN, 1997/1998). Esse modelo desenvolvimentista teve ampla adesão entre os Estados da América Latina e do continente africano, legando a essas sociedades, primeiramente, uma falsa ideia de progresso, logo contida por ciclos de recessão e decrescimento que mantinham os estados periféricos numa permanente situação de dependência e subdesenvolvimento (FRANK, 1980).

A postura crítica do narrador frente ao quadro de mudanças em que a linguagem exerce um importante papel ideológico revela o caráter impositivo da língua. Ou seja, haveria um modo de enunciar esse mundo em transformação no qual precisamos levar em consideração a forma através da qual a linguagem materializa as experiências. O caráter repressor da língua já foi apontado por Roland Barthes (1996) como um dado constitutivo dela. Seu caráter fascista, segundo o autor, repousa na obrigatoriedade do código, cuja pressão limita as possibilidades de realização. Caberia à literatura, constituída por lingua(gem), desafiar esse código.

Em lugar do engessamento da língua inglesa em sua posição hegemônica e das relações econômicas impostas à população moçambicana, Couto (2005) sinaliza para uma abertura epistemológica e para criatividade como elementos que ensejam a transformação, considerando, principalmente, o contexto, ostensivamente neoliberal, que empurra as economias periféricas e, por consequência, suas culturas, para um lugar subalternizado e reiteradamente dependente da ajuda externa e do consumo de produtos estrangeiros.

Dessa forma, em outra narrativa de *Pensatempos*, Couto (2005) sinaliza para uma perspectiva crítica em relação à invasão da língua inglesa em Moçambique, retomando um exercício de análise cultural associado à dinâmica econômica, numa justaposição que se desdobra em relações alegóricas entre o léxico da língua inglesa e os objetos/signos do imaginário em torno do *desenvolvimentês*, uma espécie de idioma que traduz a imposição de um modelo econômico e cultural estrangeiro em Moçambique. Ao que parece, Couto (2005) associa a penetração da língua à própria ideologia norte-americana enquanto ferramenta da globalização.

A narrativa *Receita para um jet set nacional* assume um paradoxo desde o título, pois estabelece um jogo semântico e irônico no qual a moda estrangeira tende a cooptar o sentimento nacionalista, ou ainda, estaríamos diante de um nacionalismo fajuto e a serviço da hegemonia norte-americana. Diante disso, confronta, com um tom de derrisão, a autenticidade das culturas locais, oriundas dos vínculos com a ruralidade, com o discurso sedutor e artificial de uma linguagem que revela as assimetrias socioeconômicas, tecendo, então, duras críticas ao vocabulário restrito às elites e, por isso mesmo, insuficiente para traduzir a complexa realidade moçambicana.

A narrativa, ao expor uma receita irônica de traços que definem os ricos, flagra uma dinâmica sociocultural que gravita em torno da língua, como já exposto na avaliação em relação à juventude moçambicana e à realidade excludente que delinea o neoliberalismo em curso em Moçambique, produtor de elites desinteressadas pelos problemas na esfera nacional, ou ainda, aparelhador do Estado conforme seus interesses econômicos. Para tanto, projeta uma personagem que está no centro de todo esse anseio internacionalista: o *jet-set*. Este, por sua vez, seria produto de uma conjunta de desigualdades e de enriquecimento ilícito tão comum às sociedades periféricas: “Em Moçambique não é preciso ser rico. O essencial é parecer rico. Entre parecer e ser vai menos que um passo, a diferença entre um tropeço e uma trapaça[...] A ocasião, diz-se, é que faz o negócio. E é aqui que entra a encenação de nosso *jet-set*.” (COUTO, 2005, p. 27).

Dessa maneira, a personagem e sua linguagem específica possibilitam verificar a realidade contemporânea moçambicana a partir de uma dura crítica ao projeto neoliberal e seu vocabulário impregnado pela ideologia da língua inglesa, sinalizando para o caráter ambíguo daquela língua, por vezes, considerada língua de opressão, mas, por outras, considerada língua de inserção no mundo globalizado.

Segundo Ângela Lamas Rodrigues (2011), ao mapear as relações entre a língua inglesa e a globalização, encontra, em Frederic Jameson, um bom argumento que associa cultura e economia a partir da relação intrínseca na qual a cultura passa a contribuir para a expansão econômica do capitalismo americano, formulando uma base ideológica capaz de comandar o mercado global ao imprimir imagens e perfis voltados para a dominação. A autora, em confluência com Jameson, conclui que o que este em evidência é “[...] uma nova versão do imperialismo que se caracteriza pela abertura dos mercados nacionais, pelos direitos exclusivos por parte dos Estados Unidos, ao uso e posse de armas nucleares e pela propagação da ideia de democracia e estilo de vida americano.” (RODRIGUES, 2011, p. 21).

Se, desta perspectiva, a língua inglesa está associada à imposição imperialista numa versão globalizada e desterritorializada, o cenário da diversidade linguística, em Moçambique, compreende facetas ainda mais complexas e sinaliza para uma presença histórica, ainda que limitada, da língua inglesa no país.

Valdemir Zamparoni (2009) tece alguns comentários sobre a coexistência de línguas no contexto do colonialismo em Moçambique, a despeito da política conservadora e da valorização da língua portuguesa como instrumento de prestígio. Para tanto, o historiador explica como os jornalistas do início do século XX já traziam este cenário glotofágico, no qual se apresentavam, em tensão, as línguas africanas, o português e o inglês, assim resumido:

Na verdade, esse grupo vivia um paradoxo: lutava pela ampliação do ensino em língua portuguesa, mas introduzia na sua prática jornalística as línguas locais. Seus jornais (O Africano e, depois de 1919, O Brado Africano) mantinham colunas em ronga – landim -, zulu, bitonga, e operavam um verdadeiro ato de radicalismo linguístico ao incorporar em suas páginas a glotofagia das línguas portuguesa e inglesa praticadas nas ruas, cantinas e mercados populares. (ZAMPARONI, 2009, p. 47).

Essa presença histórica do inglês, ainda que localizada no seio de uma elite intelectual, foi ainda problematizada na composição lexical de alguns poemas de José Craveirinha. No poema *África*, o poeta, de forma eloquente, justapõe o léxico de línguas africanas ao léxico da língua inglesa, no texto organizado preponderantemente em língua portuguesa. Com isso, flagra processos e tensões históricas que configuram o período colonial em Moçambique e, dentre eles, emerge, como pano de fundo, a legislação laboral que compulsoriamente deslocou moçambicanos para o trabalho nas minas na África do Sul, sob o controle das companhias e em confluência com as estratégias de opressão do colonialismo português.

Tais índices nos permitem identificar o caráter multilíngue de Moçambique, assim como de muitas outras nações africanas. Contudo, esse multilinguismo, assentado nas dinâmicas que puseram em contato diferentes grupos no período colonial, se multiplicou, a despeito das tentativas de imposição das línguas europeias.

Contemporaneamente, o mapa da diversidade linguística se torna ainda mais complexo, tendo em vista que há alguma valorização das línguas locais coexistindo com a presença histórica do português, sobretudo no repertório cultural dos jovens das cidades. Firmino (2009), ao explicar a diversidade linguística em Moçambique, sinaliza para dois aspectos relevantes: nenhuma das línguas africanas está presente em todo território do país, concentrando-se em regiões delimitadas; e, em consequência disso, políticas públicas, desde o colonialismo até a independência, ainda que de formas distintas, foram produzidas para garantir uma espécie de

unificação em torno do português, a fim de dirimir conflitos ideológicos entre grupos autóctones, o que, naturalmente, nem sempre foi conseguido.

Em termos percentuais, apenas 6% da população tem o português como língua materna; 9% a consideram a língua mais usada e, ainda, 39% afirmaram saber falar. Os dados recolhidos por Firmino (2009) apontam ainda que o perfil majoritário é de jovens e que vivem nas cidades. No mais recente censo, em 2017, Firmino (2021) apresenta as seguintes alterações no quadro: 16,6% da população tem o português como língua materna e 47,4% afirmam saber falar a língua portuguesa em Moçambique, apesar de possuírem uma das línguas bantu como materna.

Em relação ao inglês, a história ainda está por ser construída, pois os dados ainda não são suficientes para medir este impacto, mas são evidentes, na atualidade, empréstimos e a incorporação do léxico da língua inglesa no português moçambicano, como aponta o estudo de Timbane (2012).

Dessa maneira, um dos caminhos possíveis para compreender esse impacto é adotar uma perspectiva macro acerca do inglês no continente africano e das consequências do uso oficial de línguas europeias no período posterior à independência. Diante disso, Ângela Lamas Rodrigues (2011) chama a atenção para a relação entre as elites governantes e as grandes corporações financeiras, como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial, e sugere a existência de uma aproximação que “[...] afeta não apenas os setores econômicos e políticos dos países africanos, mas condiciona, em larga escala suas agendas culturais e educacionais.” (RODRIGUES, 2011, p. 32). As considerações da autora propõem uma perspectiva mais dilatada, a partir da qual a questão linguística aparece intrinsecamente ligada à conjuntura econômica. Para uma síntese desse complexo fenômeno, cabe observar a citação de Mazrui (1998, p 204 apud RODRIGUES, 2011, p. 32)

[...] [os] efeitos dos PAEs impostos pelo Banco Mundial e pelo FMI interagem perfeitamente com o papel expansivo da língua inglesa enquanto instrumento do capitalismo global [...] Se as forças do capitalismo estimularam, no passado, a globalização do inglês, a língua tornou-se agora crucial para a consolidação do capitalismo em escala global. Enquanto representantes primeiros do capitalismo internacional, o Banco Mundial e o FMI podem ser considerados como tendo um enorme interesse nessa interação entre língua e economia, para detrimento das línguas africanas.

As fronteiras culturais sugeridas por Couto (2005), dessa maneira, precisam ser entendidas em um quadro explicativo que ultrapassa a particularidade de Moçambique. A tentativa de inserção de boa parte da população jovem passa pela absorção de padrões culturais que se instalaram junto com corporações financeiras e com o capital estrangeiro. Como dado

decisivo para reorganização social de Moçambique, isso não pode ser negligenciado e seu aspecto estrutural precisa ser destacado.

Diante disso, apontar para o passado de resistência da população moçambicana e para a existência precária que assola aqueles que vivem no mundo rural do país é recusar as margens impostas no plano econômico e cultural, enquanto faces de um sistema interessado em destruir o meio ambiente, a vida e as culturas, numa escala cada vez maior.

Com certa desconfiança, Mia Couto (2005) articula a crise econômica, apenas iniciada pela presença massiva de um imaginário norte-americano via hegemonia do inglês, a uma suspeição de uma crise civilizatória, na qual os pressupostos do mundo moderno-colonial, conforme aponta Quijano (1997), são desvelados pelo olhar crítico de quem se situa em um ponto específico diante da ideologia engendrada pela globalização:

A verdade é que ainda mantemos um grande desconhecimento das dinâmicas atuais, dos mecanismos vivos e funcionais que esse tal povo inventa para sobreviver. Sabemos pouco sobre assuntos de urgente e primordial importância. Não são apenas os jovens estudantes que olham para o universo rural como se fosse um abismo. Também para nós há um Moçambique que permanece invisível. Mais graves que estas omissões é a imagem que se foi criando para substituir a realidade. (COUTO, 2005, p. 18)

Verificamos aqui o diálogo crítico do narrador com a conjuntura dos anos 2000, na qual Moçambique já estava completamente aderido à política de ajustamento com forte tendência neoliberal. Naturalmente, esse processo é resultado de toda uma alteração histórica que antecede a queda da ex-União Soviética até a política de austeridade econômica imposta aos países periféricos nas décadas de 1980 e 1990, contribuindo para o empobrecimento de diversos países e definindo o capitalismo e suas metas como único modelo possível de desenvolvimento em um contexto de crise generalizada. Segundo Beluce Bellucci (2012, p.1), as políticas desse período do pós-independência:

[...] desorganizaram a insuficiente estrutura produtiva instalada, reduziram o Estado, promoveram a substituição das exportações, desindustrializaram, retiraram os subsídios aos produtos alimentares básicos, intervieram no câmbio, etc. Sempre visando atender os fluxos de caixa da economia norte-americana, essas políticas, agravaram a crise e acabaram promovendo conflitos sérios entre regiões e etnias.

Nesse contexto, além das questões estruturais, Moçambique vivia sob o conflito armado que opunha a Frelimo e a Renamo, iniciado em 1976, logo depois da independência, e finalizado em 1992, com um acordo de paz entre as partes. Apesar das causas internas, esse conflito era

também movido por interesses externos, mas as suas consequências internas se apresentam para a população até hoje.

O retrato, com vários matizes, construído pelo narrador parece interpelar um projeto de nação, por vezes autoritário e homogeneizador, cuja ação política contribuiu para mudanças sociais profundas e para o desencadeamento de uma crise socioeconômica com desdobramentos nos conflitos intergeracionais, de classe e em sua dimensão territorial, como assinala Bellucci (2012, p. 2):

As populações rurais foram muito atingidas naquele período, migraram, perderam suas terras, viram os circuitos comerciais de abastecimento e escoamento da produção desaparecer, empobreceram, perderam condições de barganha e ficaram à mercê das novas regras. As cidades incharam com uma população que não pode ser absorvida nos empregos, agora reduzidos com a extinção das indústrias, e tornaram-se excluídas do processo econômico.

Simultaneamente, entretanto, novas estruturas econômicas começaram a se edificar. O comércio, o turismo, certa agricultura, alguns grandes projetos de infraestrutura e, sobretudo, a extração de petróleo e gás, nos 11 países produtores, são exemplos do investimento que o capital internacional vem realizando na África. Com isso, floresceu uma classe média com grande poder aquisitivo de bens de consumo, e ainda uma burguesia nacional que se fortalece através dos manás do Estado, aliadas em diferentes modalidades com grupos de capitais estrangeiros. Por outro lado, aumenta o fosso entre os que possuem e os que não possuem, pois a velocidade do crescimento dos “de cima” é assustadoramente maior do que o movimento de saída da miserabilidade dos “de baixo”.

O último eixo temporal selecionado no texto de Mia Couto (2005) segue justamente ao encontro da avaliação final de Bellucci (2012). Couto (2005) coloca em evidência as estratégias da burguesia local para garantir mais privilégios, a despeito da condição miserável dos mais pobres. Estaríamos diante de um cenário frequente nas economias periféricas, nas quais os avanços econômicos, curiosamente, não contribuem para a redução das desigualdades, antes fortalecem o fosso entre pobres e ricos.

As elites econômicas e políticas são representadas na narrativa através da imagem de uma autodestruição. Aparecem como promotoras das assimetrias internas mantidas por um projeto de gestão excludente. Os excluídos, por sua vez, parecem se reunir em torno de uma experiência rural na qual haveria a presença de uma outra racionalidade. No centro do argumento de Couto (2005) há uma preocupação socioambiental candente, uma vez que, como salienta Enrique Leff (2001), o combate à crise ambiental só será possível se forem questionadas as bases de uma racionalidade moderna, constituída pela civilização ocidental e seus anseios predatórios.

Ao apontar para a categoria metafórica *povo da oralidade*, Couto (2005) possibilita a identificação de outras temporalidades e experiências humanas que, negligenciadas pelo projeto

de gestão em curso, ainda representam um importante ponto de resistência ao desmantelamento sociocultural.

Ao falar do futuro, o narrador se lança em um devir que convoca as elites políticas e econômicas a se engajarem em um projeto que garanta a dignidade dos povos africanos. O texto reitera o contexto de crise e sinaliza como única saída a atitude de olhar para si mesmo. Seu balanço final, que reúne a coletividade dos cidadãos moçambicanos sob a pessoa pronominal *nós*, aponta para uma ação política no presente que conjuga, na esfera pública, o ato de enunciar, de dizer, de tornar-se linguagem, assim como já é realidade material: “Este é momento de abismo e desesperanças. Mas pode ser, ao mesmo tempo, um momento de crescimento. Confrontados com nossas mais fundas fragilidades, cabe-nos criar um novo olhar, inventar outras falas, ensaiar outras escritas.” (COUTO, 2005, p. 22).

Atenta à realidade histórica de um processo definido por contradições políticas e econômicas, a narrativa de Mia Couto (2005) sinaliza para a cultura como *lócus* de intervenção política. O narrador, ao percorrer a história de Moçambique a partir de um presente em crise, reserva, para a criação artística, um importante papel na construção de um devir histórico que não reitere os padrões de opressão engendrados tanto pelo colonialismo quanto pelas políticas econômicas que continuam a empobrecer e a explorar a população moçambicana, tendo por atores desse processo não mais os inimigos colonialistas, mas, sim, uma burguesia cooptada pelo poder do capital, que se espraia nas mais diversas dimensões da vida.

As fronteiras territoriais que demarcam a soberania moçambicana permitem identificar, a partir de uma experiência local e de suas contradições, uma geopolítica que reitera o enfraquecimento do estado territorial. Em nome das promessas e da ideologia de uma globalização excludente, boa parte da população permanece marginalizada e os fluxos da riqueza continuam a correr para os mesmos lugares que historicamente se definem como potências econômicas.

Internamente, como observa a narrativa de Couto (2005), essas questões se apresentam nas desigualdades, no fortalecimento das fronteiras simbólicas internas que impede a construção de uma face reativa às tentativas de homogeneização processadas pelo capital global. De certo modo, isso demanda estratégias de resistências que, muitas vezes, só se tornam concretas mediante um retorno ao passado, ao conhecimento da história, desde que esse movimento se dê a contrapelo, como sugere Walter Benjamin em relação à ideia de progresso na Europa.

2.5 DAVI KOPENAWA: TERRITORIALIDADES NARRATIVAS

Ao falar da população rural moçambicana, Couto (2005, p. 10) a descreve como “[...] imagem desfocada do retrato nacional [...]”. Esta chave de leitura parece oportuna, também, para nos aproximarmos das narrativas de Davi Kopenawa (2015).

O relato autobiográfico e etnográfico do xamã coloca em destaque os modos de vida dos povos Yanomami e sua relação com o território que habitam frente às ameaças desde, como explica Bruce Albert, “[...] o malencontro histórico entre os ameríndios e as margens de nossa ‘civilização’.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 43).

Nesse movimento, chegamos a outro território que compõe um dos lados desta leitura comparada: a produção de Davi Kopenawa (em coautoria com Albert). As fronteiras que aqui se apresentam se emaranham nos limites do Brasil, cuja historicidade imprime um desenvolvimento particular, mas, assim como em Moçambique, é resultado de um processo de colonização em que a ocupação territorial emerge como fator importante para análise do texto e da dinâmica sócio-histórica que o alimenta.

As fronteiras que definem, ainda que porosamente, o território yanomami em nada se confundem com o conceito de fronteira moderno com o qual lidamos. A territorialidade deste povo desafia e se sobrepõe àquela territorialidade imposta no período colonial e fortalecida no contexto da nação. Desse modo, o percurso analítico se volta para uma visada histórica que investe em uma noção de tempo e espaço, formuladas a partir do pensamento yanomami, de modo que possamos nos aproximar da complexidade enunciada em *A queda do céu*.

Entre os desafios lançados pela obra, o narrador destaca o fato de que deseja que seu testemunho/manifesto revele a verdade dos *povos da floresta*, tanto em termos históricos quanto ontológicos, numa atitude pedagógica e inaugural: “[...] estas palavras são de um Yanomami que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64). Desde esse ponto, a enunciação revela sua disposição em um *estilo citacional*, no qual a voz de quem fala ecoa, em um esquema de sobreposição a outras falas, conservando o lugar de um eu discursivo, ainda que isso ocorra nos gêneros das Terra Baixas pela recorrência da citação, como observa Saez (2006), ao considerar os efeitos dessa prática para a composição do discurso autobiográfico entre indígenas das Terras Baixas:

Esse desvio do eu organiza um tortuoso conjunto de jogos de linguagem. Se de uma autobiografia ao estilo ocidental esperamos saber, antes de mais nada, *quem* e *que* é o narrador em seus próprios termos, aqui o narrador define sua identidade por meio do

que outros fizeram ou disseram dele; é uma extrospecção antes que uma introspecção. (SAEZ, 2006, 187).

O eu discursivo possui seu lugar na narrativa, mas o afirma enquanto empresta sua voz de enunciador *a uma longa série de outros*. Articulando essas formas e outras herdadas dos gêneros Yanomami, a narrativa histórica oficial é contrastada com as reminiscências do passado, de modo que Kopenawa (2015) apresenta uma narrativa na qual sua fala não se reduz aos pressupostos da autoria nos termos ocidentais, cuja dimensão individual é preponderante, mas, antes, performatiza, no discurso, a convivência com uma miríade de seres adensada pela experiência xamânica.

Por meio de um processo de tradução de sua realidade heterogênea e situada na fricção com a civilização ocidental e seu legado conceitual, torna-se sujeito e objeto de uma autoetnografia, cuja construção só é possível pelos laços de cumplicidade formados na vivência compartilhada com Bruce Albert. Com isso, define sua gênese por meio de uma justaposição entre a experiência biográfica e as balizas temporais específicas da mitologia yanomami, redefinindo, por sua vez, conceitos de tempo e de espaço no âmbito da narrativa:

Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer por que queriam se aproximar de nós. Certo dia, chegaram até nossa casa grande em *Marakana*, o alto do Toototobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome “Yosi”. Mas achei-o muito feio e não aceitei. Soava como o nome de *Yaosi*, o irmão mau de *Omama*. Pensei que tal nome levaria os meus a zombarem de mim. *Omama* tinha muita sabedoria. Ele soube criar a floresta, as montanhas e os rios, o céu e o sol, a noite, a lua e as estrelas. Foi ele que, no primeiro tempo, nos deu a existência e estabeleceu nossos costumes. Ele também era muito bonito. Seu irmão *Yaosi*, ao contrário, tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins. Por isso eu fiquei bravo. Mas esses forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto.

Depois de algum tempo, outros brancos chegaram. Esses ficaram. Construíram casas para viver perto de nós. Repetiam sem parar o nome daquele que os criou. Por isso, para nós, tornaram-se gente de *Teosi*. Foram eles que me nomearam “Davi”, antes mesmo de os meus familiares me darem um apelido, conforme o costume dos nossos antigos. Os brancos me disseram que esse nome vinha de peles das imagens em que estão desenhadas as palavras de *Teosi*. É um nome claro, que não se pode maltratar. Fiquei com ele desde então. (KOPENAWA; ALBERT 2015, p. 70).

Como o fragmento indica, o narrador realiza uma breve narrativa dos primeiros contatos entre os Yanomami e os brancos. Sem muita precisão histórica, o processo é narrado através de um olhar crítico em direção à aproximação entre ocupação e nomeação, retomando o princípio analítico de Todorov (2010) em sua reflexão sobre a colonização nas Américas. É preciso salientar que a narrativa se limita a um território definido, isto é, àquele reconhecido como originário do grupo específico de Davi Kopenawa no universo mais amplo dos Yanomami. Tal

observação se faz necessária, porque os Yanomami se encontram dispersos em um território de aproximadamente 192 mil quilômetros quadrados, entre as fronteiras do Brasil e da Venezuela.

O estado de desconhecimento insere a narrativa no âmbito da experiência. Sem lidar com qualquer vestígio da alteridade do homem branco, a narrativa indica o processo de aprendizagem e, em certa medida, de reação que a convivência interétnica possibilitou. As assimetrias de tais contatos e os pressupostos do contato pela dominação já emergem nas primeiras linhas da narração.

Diante disso, a narrativa se circunscreve à localização da casa de *Marakana*, no alto do rio *Toototobi*, no Amazonas. Esse dado de localização, a um só tempo, define a história a partir de um lócus, assim como permite revisar o processo de expansão engendrado pelos brancos no território yanomami.

Para compreendermos melhor essa dinâmica espacial, é preciso entender o processo de ocupação da Amazônia, que foi marcado pela existência de alguns ciclos de exploração desde o século XVII. Essa história, contudo, não retirou a região de sua condição periférica, permanecendo inserida nos limites de países periféricos no sistema mundial capitalista moderno colonial, de modo que suas representações foram articuladas quase sempre de fora, sob o olhar explorador e instrumentalizado de estrangeiros, negligenciando, portanto, as narrativas locais e de seus povos (PORTO-GONÇALVES, 2017).

No próprio sistema colonial que vigorou no Brasil, a região foi marcada por um imaginário de desejo, mas fora dos circuitos de poder e da administração colonialista direta. Como sabemos, até o século XVIII, nas marcas temporais do que se chamou conceitualmente de antigo sistema colonial e sua face mercantil, a efetiva ocupação territorial da colônia restringiu-se à costa, o que não impediu, todavia, que diversas incursões ao território amazônico tenham sido realizadas com o intuito de expandir a zona e os recursos a serem explorados, alimentados pela visão mais recorrente do vazio demográfico da região.

Essa imagem, naturalmente, traz consigo uma ideia colonial que está na base da formação geo-histórica da região. Conforme Carlos Walter Porto-Gonçalves (2017), essa perspectiva naturaliza a existência de cinco línguas europeias, mas quase nada comenta acerca dos 240 povos indígenas e de suas 180 línguas. A ênfase colocada sobre as línguas europeias reitera o caráter colonial do processo e diminuem a importância do fato de que os povos que lá vivem foram invadidos. Suas existências, materiais e linguísticas, acabam sendo sufocadas por um imaginário colonial que se impõe, inclusive, nos discursos nacionalistas de defesa da soberania nacional (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 16).

Diante disso, o texto de Kopenawa (2015) desloca a narrativa para o modo de territorialização e para o modo de existir dos Yanomami, retomando o protagonismo de seu povo diante de uma história de silenciamento e de genocídio como estratégias que possibilitaram a incorporação das terras pertencentes aos Yanomami, de maneira que acaba instaurando uma ontologia política. Afinal, desde os anos de 1970, no contexto em que empreitadas de extrativistas, de garimpeiros e de pecuaristas confluem com as tentativas de integração geopolítica dos governos militares, a região vive um processo de rearticulação que a insere no *sistema mundo*, desencadeando um “[...] intenso movimento de competição territorial centrada no controle por recursos naturais e dos espaços produtivos, com consequências para os povos indígenas.”. (ALBERT, 1995, p. 2).

Essas formas de territorialidade entram em contraste com as formas de vivência espacial dos Yanomami. Na seara dos conflitos, assistimos a um longo processo de invasão e dizimação dos povos yanomami, cuja história podemos entrever por narrativas que cumprem o enfrentamento das perspectivas oficiais pela afirmação de uma visão política e afetiva que coexistem no relato, como é o caso de *A queda do céu*.

Há que se considerar, ainda, que a perspectiva de Kopenawa (2015) se insere no contexto de emergência das etnicidades contemporâneas que, segundo Albert (1995), se constituiu de estratégias criativas de adaptação cultural, a partir das quais o discurso colonial era questionado. Com isso, podemos falar de uma mudança qualitativa no posicionamento das lideranças indígenas, que passam a considerar as relações interétnicas com os brancos pelo viés da negociação, de modo que o pensamento interétnico yanomami, articulado nas narrativas de Kopenawa indicia:

[...]o abandono de uma simbolização etnocêntrica e “às cegas”, na qual os brancos aparecem como sub-humanos, periféricos e ininteligíveis, em favor de uma simbolização relativista e dependente que incorpora os dados da etnificação e os modelos brancos da indianidade. Trata-se, em outras palavras, de uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro).” (ALBERT, 1995, p. 5)

Diante disso, a produção de Kopenawa (2015) investe numa intrínseca relação entre territorialidade e etnicidade. Todavia, o entendimento dessa relação se dá por meio de uma estratégia político-cultural que confere ao texto um desempenho discursivo capaz de flagrar os interstícios entre o imaginário yanomami, seus mitos fundadores e a relação incontornável do contato com os brancos.

Um exemplo desse esforço constitui o próprio projeto do livro, tendo em vista que se trata de narrativas de um xamã transcritas e traduzidas por um etnólogo francês que conviveu

com os Yanomami por um longo tempo. Na relação entre oralidade e escrita, emerge um contexto de trocas culturais que se desenvolvem em estratégias discursivas de profundo interesse etnográfico, mas também conformam um trabalho de linguagem que demonstra uma apreensão política da realidade histórica. Desde as *Palavras dadas*, uma espécie de explicação inicial constante em *A queda do céu*, um contexto de relações recíprocas performatiza a escritura e seus anseios epistemológicos:

Como eu, você ficou experiente com a idade. Você desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe para serem realmente ouvidas. Eu lhe ensinei essas coisas para que agora você transmita ao seus[...] Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas do Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64).

Efetivamente o território yanomami só foi invadido por volta dos anos 1980. Precisamente, a partir de 1986, no cenário da busca por metais e pedras preciosas, sobretudo cassiterita e ouro, consumados pela garimpagem. Afluíram para o Estado de Roraima, onde vive boa parte dos Yanomami do Brasil, milhares de garimpeiros em busca do ouro, altamente valorizado no início dos anos 1980 no exterior (ALBERT, 1995). Esse movimento atingiu precisamente o centro do território yanomami, onde se localizava um posto indígena da Funai, no alto do rio Mucajaí. Dessa maneira, o garimpo se tornou a principal atividade econômica naquela região amazônica, além de impactar na reconfiguração socioespacial de Roraima, que, antes disso, não passava “[...]de uma anêmica fronteira de povoamento com objetivos geopolíticos, desprovida de bases econômicas[...] enquanto o resto da Amazônia já se havia transformado em um campo de batalha econômico e social em rápido crescimento.” (ABERS; LOURENÇO PEREIRA, 1992 apud ALBERT, 1995, p. 6).

Alguns anos antes, nos anos 1970, a construção da Perimetral Norte¹¹ já havia causado uma série de mortes e levado à extinção de diversas comunidades. Diante dos traumas, emergia a necessidade de reconstrução por parte de seus habitantes, que, após uma epidemia de sarampo,

¹¹ Rodovia transversal brasileira projetada pelo governo militar, nos anos 1970, no contexto do Plano de Integração Nacional, para cortar a Amazônia Brasileira, partindo do Amapá até a fronteira colombiana no Estado do Amazonas. Designada por BR 210, foi construída para atender aos Estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima, mas só nos dois últimos Estados foram implantados trechos. Em Roraima, possui 411, 7 km asfaltados, chegando à região da Missão Catrimani. Seu traçado original cruzava alguns territórios indígenas, entre os quais, a parte sudoeste da atual Terra Indígena Yanomami. Em 1977, o projeto foi suspenso e hoje termina na Terra Indígena Waiãpi.

se reuniram para fundar a comunidade do Demini, definindo razões para o deslocamento até então improváveis e impostas pela ação externa (RAMOS, 2008).

Com o avanço extrativista, por volta dos anos 1989, os Yanomami já viviam as consequências da ocupação estrangeira de seu território, tendo de lidar com o aumento da incidência de doenças, com a poluição de seus rios e desmatamentos, cujos efeitos tiveram grande impacto nas atividades produtivas e no aumento de mortes entre os indígenas. Os *comedores de terra* ou *comedores de floresta* (ALBERT, 1995), como os garimpeiros eram designados pelos Yanomami, deixaram um rastro de destruição e dizimação que se perpetua no imaginário e no cotidiano daquele grupo e aparece na narrativa de Kopenawa (2015), como início da mitologia yanomami e suas estratégias para a compreensão do mundo.

A Terra Indígena Yanomami foi homologada em maio de 1992, pouco antes da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, realizada em junho de 1992 no Rio de Janeiro, depois de diversos apelos das lideranças yanomami diante do contexto de uma agenda ambientalista que tornava a Amazônia um símbolo da crise ecológica mundial, resultante dos padrões de desenvolvimento de então.

Contudo, a demarcação não significou a garantia aos territórios ancestrais, como se imaginava. O território yanomami, mesmo depois de reconhecido pelo Estado brasileiro, não deixou de ser alvo de críticas e de especulação. São frequentes os discursos de uma presença indígena rarefeita ou, ainda, as pretensas ameaças à soberania nacional que reacendem no debate público. Diante disso, figuras como Davi Kopenawa (2015) têm se ocupado de desconstruir um imaginário estereotipado e têm se inserido no debate político, mobilizando instrumentos discursivos que advêm da relação interétnica ou de saberes xamânicos enquanto uma leitura cosmológica e política, por exemplo, do direito ao uso exclusivo do território.

O que verificamos, com esta questão, é uma disputa para construir territorialidades. Se, por um lado, o território tem sido entendido como uma categoria físico-espacial e material; por outro, revela uma importante dinâmica existencial e de interação, ampliando-se, inclusive, em direção a um sentido semiótico. Para entender a relação de algumas comunidades indígenas e afrodescendentes na América Latina, Escobar (2015) propõe a busca de uma base ontológica para o território, que, opondo-se ao que o autor chama de *ontologia dualista*, opera com *relacionalidades* articuladas em redes de inter-relações que configuram um delineamento de territorialidades, no qual tudo estaria em dependência mútua.

Ao abordar a polissemia do termo, Emília Pietrafesa de Godoi (2012) defende a pluralidade como um dos traços constitutivos da territorialidade, destacando seu caráter de

processo diante de um espaço que se converte em território justamente pelos seus usos e significados. Em diálogo com Haesbaert (2009), argumenta que o território está para além da natureza material do espaço, implicando em relações sociais que se inscrevem no espaço físico também por meio de narrativas e de formas discursivas. Dessa maneira, assim como Godoi (2012), entendemos que os territórios indígenas – como é o caso dos Yanomami - ensejam disputas políticas e econômicas, nas quais, frequentemente, mobilizam narrativas que reivindicam autoctonia e vínculos ancestrais, a despeito, inclusive, de evidências arqueológicas que, no caso da Amazônia, nem sempre sobreviveram às condições climáticas e físicas (RAMOS, 2008).

Sendo assim, como resposta à territorialidade imposta pela lógica colonial e seus projetos de utilização predatória do território, os Yanomami inscrevem outra territorialidade. Nomeiam-se a si mesmos como *povos da floresta* e assumem o compromisso de protegê-la à medida que delineiam a cartografia da relação dos sujeitos com aquele espaço, seja do ponto de vista cosmológico, seja do ponto de vista histórico e material. As narrativas de Kopenawa (2015) fortalecem o argumento proposto por Escobar (2015) em busca da compreensão do território na dimensão da vida:

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales, y ecológicos, su dimensión más importante es la ontológica¹².

Alcida Rita Ramos (2008), ao problematizar os argumentos que, tendenciosamente, acusam a extensão territorial da Terras Indígena Yanomami, destaca o modo de organização social e espacial do grupo que ocupa mais de 9 mil hectares. Definindo-os como grupos móveis, explica que a configuração espacial se apresenta diversa à ideia da aldeia circular. Em lugar disso, costumam abrir caminhos que se bifurcam entre as árvores da floresta e se reúnem em grupos que estão em constantes deslocamentos motivados por diversas causas econômicas e sociais.

A autora classifica essa forma de manejo do território em dois tipos, o que chama de “[...] microdeslocamentos [...]” (RAMOS, 2008, p. 108): o primeiro se caracteriza pela abertura

¹² Tradução nossa: A perseverança de comunidades e movimentos de base étnico-territorial envolve resistência, oposição, defesa e afirmação de territórios, mas muitas vezes pode ser mais radicalmente descrita como ontológica. Da mesma forma, embora a ocupação de territórios coletivos geralmente envolva aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, sua dimensão mais importante é a ontológica.

de novas roças no período entre dois e três anos, e também pela busca de novos lugares de caça, a fim de manter a oferta de alimentos para a comunidade. A distância que se deslocam é de cerca de três quilômetros e o deslocamento pode durar dez anos. O segundo pode ser resultado do esgotamento da área das roças e normalmente se refere a mais de uma comunidade, sendo que as distâncias percorridas ficam entre dez e trinta quilômetros (RAMOS, 2008).

Ainda em relação a esses movimentos de mais longo prazo, Ramos (2008) destaca a presença de epidemias ou relações conflituosas entre grupos, implicando em nova organização geopolítica em uma determinada área. Os laços de sangue e de casamento tendem a manter os interesses entre os grupos afastados, ainda que os grupos se segmentem a cada duas ou três gerações.

Na perspectiva de Ramos (2008), além de circunscrever um modo particular de ocupação territorial, cuja dinâmica garante a sobrevivência material das comunidades e os arranjos sociais entre os grupos, esses processos de deslocamento trazem importantes resultados:

[...] um é evitar os efeitos deletérios do crescimento demográfico exagerado que resulta da concentração demográfica continuada, com muita gente explorando os mesmos recursos ao mesmo tempo; o outro é o de preservar e até aumentar a grande rede de relações que cobre todo território yanomami. (RAMOS, 2008, p. 109)

As narrativas de Kopenawa (2015) parecem recuperar esse modo de vida ao passo que explicam a desagregação social em seus mais diferentes níveis. Por meio do percurso formativo do xamã, a narrativa se inscreve em um território ambíguo que agrega diferentes estratégias discursivas, mas, principalmente, organiza um modo de intervenção político por meio do protagonismo indígena.

A queda do céu, poderíamos dizer, é uma forma de testemunho que pretende reelaborar o trauma, pois dialoga com uma história perturbadora na qual o direito à existência dos seres da floresta vive em permanente ameaça. O que Kopenawa (2015) nos estimula a pensar é que essa comunidade, que se constitui pela relação entre humanos e não-humanos, está inscrita em um *locus* específico, metonimizado na imagem da floresta, *urihi*, no qual homem e natureza se confundem, se sobrepõem na própria materialidade do território.

2.6 FRONTEIRAS DE UM TERRITÓRIO PARTILHADO: UM EXERCÍCIO COMPARATIVO POSSÍVEL

A aproximação das textualidades de Couto (2005) e de Kopenawa (2015) se revela como uma espécie de reedição das relações entre as literaturas de língua portuguesa, na qual é dilatada

a estrutura macrossistêmica, que tem operado com as séries literárias hegemônicas dos países de língua portuguesa, segundo uma perspectiva historiográfica consensualizada pela crítica. Dessa maneira, problematizando diferenças irreduzíveis entre as textualidades destacadas, parece pertinente retomar a crítica de Cornejo Polar (2000) para refletir sobre a ausência das literaturas de base oral dos povos andinos nos limites de um sistema literário. Segundo Polar (2000), a interrogação da categoria seria uma boa oportunidade para problematizar uma provável tentativa da crítica latino-americana de homogeneizar o que é heteróclito. E avança em uma proposição desafiadora para pensarmos, sobretudo, a inserção da literatura indígena no quadro mais amplo da literatura brasileira: “Por isso, se quisermos continuar falando de sistemas, não nos resta senão historicizá-los, e duplamente, acabando de todo com a oposição que contrapõe falazmente estrutura e processos. Ambos são história ou nada.” (POLAR, 2000, p. 48).

Localizados em dois pontos heterogêneos entre si, não fogem à condição periférica que ocupam no sistema capitalista. Com isso, criam afinidades que se revelam na própria dinâmica da cultura. Assim o fizeram, os autores moçambicanos que, em meados do século XX, encontravam na literatura brasileira um modelo de ruptura com a opressão colonial portuguesa. Essa história já foi objeto de diversos estudos, nos quais se reforçam, com maior ou com menor intensidade, laços que aproximam o Brasil do continente africano.

Contudo, parece-nos pouco provável que os autores deste estudo tenham tido aproximações mais evidentes. Suas distâncias territoriais e culturais, decerto, não contribuíram para um fluxo efetivo de trocas. Todavia, a ampliação dos estudos comparados, destituídos do antigo compromisso da influência, se instala como estratégia teórica e metodológica que identifica relações sistêmicas ancoradas em experiências históricas atravessadas por posições específicas no sistema mundial capitalista e moderno, que, sistematicamente, vem impondo sua cosmovisão e reduzindo experiências históricas específicas a uma tentativa de silenciamento. É importante destacar, no entanto, que essa cosmovisão surge articulada aos empreendimentos expropriação e exploração de segmentos populacionais e suas redes de relações que se tornam alvo do extrativismo, cuja lógica opera pela apropriação da natureza tornada recurso em profundo desacordo com as populações que interagem com seu ambiente de forma constante e perene.

Dessa maneira, as narrativas aqui comparadas enunciam as transformações do mundo e seu impacto numa paisagem social complexa. Ao esgaçarem os limites do literário, inserem as

fronteiras históricas que, muitas vezes, agonizam no cotidiano da periferia, silenciadas por estratégias de opressão do Estado nos seus vínculos mais questionáveis com a força do capital.

Em suas narrativas, a capacidade de narrar, de trocar experiência em situações de interação, como sugere Walter Benjamin (1994), reacende no contexto contemporâneo. Nesse sentido, a crise socioambiental oferece os pontos de interrogação a um projeto civilizacional marcado pela experiência dramática de exploração do homem pelo homem e pela expansão indiscriminada da técnica. Com isso, da enunciação de conflitos à constatação das catástrofes socioambientais, uma convivência em equilíbrio se situa, cada vez mais, em um horizonte longínquo, quiçá realizável diante do modo predatório como ocorre seu funcionamento.

Em ambas fronteiras –, seja a de Moçambique, seja a dos Yanomami do Brasil –, verificamos as vozes de Couto (2005) e de Kopenawa (2015), que procuram caminhos para ressignificar a literatura, de modo que a linguagem seja capaz de narrar as catástrofes do mundo, ainda que a própria ideia de representação que a linguagem engendra precise lidar com alguns limites e com risco de não ter condições de nomear entes, relações e experiências que alargam as fronteiras conceituais e ontológicas da concepção hegemônica de um mundo uniforme.

Os textos de Couto (2005) e Kopenawa (2015), cada um a seu modo, entrelaçam vida e obra, articulam saberes e anseios em projetos que extrapolam uma ótica redutora na qual a literatura estava limitada a um jogo estéril de linguagem. Ao contrário, ela revela muito de uma época: os conflitos, os anseios e as contradições. Dessa maneira, as tensões identificadas nas experiências vividas ou apreendidas se constituem como um elemento estruturante da criação, sobretudo se tal produção se situa em contextos em que o subdesenvolvimento reforça relações de desigualdades no espaço e no tempo, como perpetuação de uma história marcada por exclusão e por marginalidade.

Forma e conteúdo, no caso dessas narrativas, renovam e desafiam os limites do literário, comprovando um movimento histórico em que as formas se atualizam para atender a interesses do produtor que pode ou não estar vinculado ideologicamente aos grupos hegemônicos. As vozes internas aos textos são articuladas às vozes dos narradores/autores, cuja atuação, na esfera pública, revela um mecanismo de intervenção política por meio do ato de narrar múltiplas realidades, numa complexa rede em que as questões contemporâneas são reelaboradas discursivamente como uma forma de atuação que jamais deve sair do horizonte do escritor que se encontra na periferia do capital.

3 NARRATIVAS DA CRISE SOCIOAMBIENTAL: O QUE TEM A LITERATURA A DIZER SOBRE ISSO?

No que se segue, eu alterno entre reflexões e narrativas fantasiosas. Minhas narrativas são alegorias necessárias, simultaneamente baseadas em evidências e criadas para oferecer novos valores para o pensamento. (Anna Tsing).

A epígrafe em destaque bem que poderia pertencer a um escritor de literatura, mas foi elaborada por uma antropóloga que tem se debruçado sobre a figura do Antropoceno para pensar as paisagens que se organizam em meios a ruínas. A confissão biográfica coloca em evidência um projeto que se pretende experimento etnográfico e, neste movimento, reivindica as possibilidades da criação, inclusive sua dimensão ficcional, para a construção de uma teoria que reúne diversos aspectos do pensamento crítico. Em suma, para utilizar uma expressão da autora, tudo está em *fricção*, tudo é e não é simultaneamente, de modo que suas narrativas assumem o desafio de construir novos horizontes para o pensamento, que deve ser elaborado de maneira relacional e integradora para responder, ainda que provisoriamente, a perguntas que interrogam a vida em sua multiplicidade. Inspirado também nesse desafio, este trabalho compreende os deslocamentos e as fronteiras entre os gêneros discursivos como elemento produtivo de uma relação de fricção entre literatura e antropologia, assumindo a narrativa como eixo de articulação no qual as textualidades são sempre tentativas de explorar a criatividade, a subjetividade e a originalidade como valores que se colocam em relação ao texto e a seus leitores.

3.1 NO CURSO DAS ÁGUAS, EM BUSCA DE NARRATIVAS

A busca por narrativas é o tema central deste capítulo. Tal escolha ocorre pelo papel central que elas – como prática discursiva e material – assumem na construção do enfrentamento à crise socioambiental que se apresenta em escala global contemporaneamente. É evidente que esta crise se materializa em fenômenos observados no tempo e no espaço, cuja historicidade revela uma arena discursiva bastante complexa, na qual dados, argumentos científicos e morais são articulados em meio a narrativas que recortam a experiência concreta de estar em um mundo em ebulição e em transformação acelerada.

Desde pelo menos o advento da industrialização capitalista e toda práxis desenvolvimentista que se tornou hegemônica no imaginário ocidental e na periferia do

capitalismo ao aderir ao capital e a suas formas de exploração, narrativas sobre o domínio da natureza e das diversas formas de ação antrópica ganham contornos complexos. Para compreender o atual cenário dessa crise que se apresenta em níveis globais, é necessário confrontar a narrativa hegemônica do desenvolvimento capitalista, do progresso e da separação estratégica entre humanos e outras formas de vida.

No âmbito das ciências naturais e sociais, o debate sobre as questões socioambientais – com destaque para as questões climáticas – vem ganhando corpo em meio a um debate ao qual Bruno Latour (2017) chamou de *falsa controvérsia*, opondo, fundamentalmente, dois grupos: de um lado, os que negam a ação antrópica na aceleração das mudanças climáticas; de outro, aqueles que, na esfera pública, esbravejam o papel destrutivo desempenhado pelo homem nas mudanças ambientais em curso, abalando profundamente a noção de *bifurcação da natureza*, segundo a qual natureza e a humanidade foram separadas, com consequências decisivas para “[...] a ciência e a política desde a aurora do modernismo.” (LATOUR, 2014, p. 13). A complexidade do debate é definida, segundo Latour (2014, p. 14), ainda da seguinte forma:

O debate espúrio sobre a ciência do clima é um bom indicador desta nova configuração. Por um lado, não há debate algum, e nenhuma questão da história natural ficou mais bem resolvida do que as origens antrópicas das mudanças climáticas. Com o último relatório do IPCC [Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas], aparentemente todas as nações passaram a se preparar contra um aquecimento global de quatro graus Celsius (e este pode ser o melhor dos cenários possíveis!). Ainda assim, é inútil continuar a dizer que “não há discussão”. Não importa o quão espúria seja a controvérsia, permanece o fato de que para uma grande parte da população *existe* uma controvérsia, cujo efeito podemos testemunhar todos os dias por meio da total inércia – eu poderia usar o termo “quietismo” apenas para me tranquilizar – dos diferentes governos, bem como das sociedades civis que deveriam supostamente exercer pressão sobre seus representantes eleitos.

Como se observa, o esforço de Latour (2014) para traduzir o contexto e a natureza do debate travado em torno das mudanças climáticas reintroduz um debate necessário acerca da relação entre política e ciência, considerando um percurso histórico no qual a natureza foi concebida como algo externo e a ser dominado pela humanidade. Diante disso, Latour (2014) sugere que as bases dessa relação de oposição estão fundadas na perspectiva ontológica da própria modernidade ocidental, o que teve como consequência dois movimentos constantemente articulados: a tentativa de retirar a agência dos elementos que diferem da existência humana e uma espécie de excepcionalismo humano que colocou os humanos em uma posição privilegiada frente à dominação e controle dessa dimensão da vida e das coisas conceitualmente concebida como natureza. No debate atual, a noção de ecologia tende a desestabilizar aquela distância estratégica e propõe a retomada da ideia de que o *humano*

pertence à natureza. Nos trilhos da ecologia, noções mais marcadamente sociais vão se impor ao se inserirem também no debate, como é o caso do socioambientalismo¹³.

Segundo Latour (2017), em meio à euforia do debate ecológico, essa lógica de pertencimento implica na busca pelo que haveria de natural no humano, repercutindo questões filosóficas que suscitam duas possibilidades complexas: o que estaria em jogo, de fato, seria a busca da dimensão mais profunda do humano ou o retorno a um estado selvagem? Em ambos os casos, deparamo-nos com as relações de oposição e de contiguidade entre natureza e cultura, fundadas pelo pensamento moderno.

No centro dessa questão, o próprio projeto da modernidade capitalista e instrumental adere a uma noção de exploração do ambiente, tornado, fundamentalmente, fonte de recurso. O que verificamos, contemporaneamente, é a insurgência de fenômenos que desafiam a capacidade de resolução da técnica e o assombro diante das catástrofes climáticas e naturais, cuja compreensão só será mais consistente na medida em que a força geológica desses elementos seja entendida no quadro histórico da ação humana e de seu projeto desenvolvimentista moderno e capitalista. Diante desse quadro, desafiando limites ancorados em nossa episteme, o humano é provocativamente também entendido como força geológica a transformar e modificar o mundo.

Dipesh Chakrabarty (2013), em seu texto *O clima da história*, apresenta uma série de argumentos que colocam, em um mesmo quadro de análise, a crise planetária da mudança climática e o processo de globalização, destacando o fato de que as primeiras discussões sobre os temas sugeriram mais ou menos na mesma época, no final dos anos 1980. Contudo, o aquecimento global somente nos anos 2000 se tornou um assunto mais difundido na esfera pública, enquanto a globalização já era debatida por cientistas sociais e humanistas anteriormente.

Chakrabarty (2013), ao historicizar o debate, salienta como as advertências de cientistas sobre o efeito estufa foram negligenciadas por governantes dos Estados Unidos, no governo de George H. W Bush, indicando somente alguma mudança na postura depois de um cenário de inquestionáveis mudanças climáticas:

A situação mudou nos anos 2000, quando as advertências se tornaram sinistras e os sinais da crise – como a seca na Austrália, ciclones e incêndios florestais frequentes, quebras de safra em muitas partes do mundo, o derretimento das geleiras do Himalaia

¹³ A utilização da categoria foi incentivada pelo professor Wagner Costa Ribeiro em substituição à noção de ecologia, na disciplina Geografia Política e Meio ambiente, cursada em 2017, na Universidade de São Paulo (USP), quando o tema da pesquisa fora apresentado em um seminário. A categoria, por sua vez, será melhor apresentada e debatida no quinto capítulo.

e de outras montanhas, bem como das calotas polares, a acidez crescente dos mares e os danos à cadeia alimentar – se tornaram política e economicamente incontornáveis. Além disso, muitos passaram a expressar um receio cada vez maior frente à destruição de outras espécies e às marcas globais de uma população humana prevista para ultrapassar a marca de nove bilhões em 2050. (CHAKRABARTY, 2013, p. 5).

Das imagens selecionadas para descrever a situação, Chakrabarty (2013) busca uma compreensão histórica do nosso momento atual e o entende como consequência de processos sobrepostos que resultaram na globalização e no aquecimento global. Com isso, o desafio torna-se explicar como esses fenômenos se entrelaçam e se tornam temas de discussão histórica na conjuntura planetária, diante da inexorável realidade da conformação de economias capitalistas. Para tanto, Chakrabarty (2013) formula quatro teses que contribuem para reforçar seus argumentos. Destacamos a primeira delas, que diz respeito à dissolução da diferença entre história humana e história natural, segundo a qual o meio ambiente era tido como elemento quase imutável.

Com as formulações de Fernando Braudel, a atenção para as relações entre humanos e meio ambiente considera o papel ativo do ambiente na configuração das ações humanas. Contudo, somente com a história ambiental, no século XX, o homem é considerado como um agente biológico. Mais contemporaneamente, já no quadro de mudanças climáticas, os seres humanos são tidos como força geológica, “[...] mudando os mais básicos processos físicos da terra [...]” (ORESQUES apud CHAKRABARTY, 2013, p. 9). Para Chakrabarty (2013), esse processo é decisivo na ampliação da imaginação sobre o humano e sua agência em uma escala que parecia completamente distanciada do humano, e sintetiza a questão:

Nunca houve um ponto da história humana em que os seres humanos não fossem agentes biológicos. Mas apenas histórica e coletivamente podemos nos tornar agentes geológicos, isto é, assim que alcançamos números e inventamos tecnologias que sejam suficientemente grandes para causar impacto no próprio planeta. Caracterizar-nos como agentes geológicos é atribuir-nos uma força de escala igual àquela deliberadas. (CHAKRABARTY, 2013, p.9)

Arriscaríamos dizer que a análise histórica, proposta por Chakrabarty (2013), rompe com binarismo que coloca natureza e humanidade em polos opostos e os situam como problemas circunscritos à ciência e à política, respectivamente. Ao flagrar um processo histórico complexo que se dissemina desde, pelo menos, o *nascimento do mundo moderno*, as mudanças climáticas são percebidas na sua relação com as transformações históricas da humanidade, sobretudo no que concerne à tentativa de sofisticação da técnica ou na busca energética para manter o metabolismo do capital. Se, como sugere o autor, a crise não pode ser resumida ao capitalismo; a conexão, proporcionada pelo sistema e pela produção de suas

desigualdades cria uma espécie de universalidade que promove uma experiência compartilhada da catástrofe que vai além do mito de uma identidade global (CHAKRABARTY, 2013). Seus efeitos são vividos na experiência situada e particularizada, traduzida em diferentes formas de narrar a crise e a reação a esta.

Na narrativa *Os sete pecados de uma ciência pura*, Mia Couto (2005) reflete, a partir de sua posição fronteiriça entre o ofício de escritor e a formação de biólogo, sobre os caminhos da ciência em Moçambique, observando um contexto de saberes diversos. O texto, cuja montagem se desdobra entre a narração de fatos, a explicação de conceitos e a elaboração de imagens e metáforas para pensar o papel da ciência diante da vida, assume uma voz autoral que se define por uma posição epistemológica que enfrenta o debate entre ciência e política, sinalizando para o potencial criativo da literatura:

Sou um biólogo, mas não moro na biologia. Estou na biologia como um visitante, com a alma errando pelos domínios da literatura.

A biologia é para mim uma indisciplina científica, um modo de estar mais próximo das perguntas do que das repostas. Acredito na ciência mas apenas como um dos caminhos. Sei que há outros E assim como a ciência se foi, às vezes, tornando muito pouco científica, também as outras sabedorias foram ganhando terreno na minha relação com o mundo (COUTO, 2005, p. 113).

O fragmento, em primeira pessoa, coloca a ciência sob suspeita. Desde o título, a ironia, com apelo moralista, aponta para os possíveis equívocos que conferiram posição hegemônica à ciência como única forma legítima de conhecimento, ao passo que enuncia seu caráter impuro, ambivalente. Aparentemente, o que anima a reflexão de Couto (2005) é todo um debate contemporâneo que, ao historicizar a emergência da ciência como instituição, revela as estratégias políticas e econômicas que tenderam a empurrar para as margens saberes fundados em outras formas na medida em que centralizaram os métodos e as técnicas da ciência moderna.

Na perspectiva de Eric Hobsbawn (1996), a genealogia desse percurso remonta à própria consolidação da burguesia capitalista no século XIX que, estrategicamente, estabeleceu instituições capazes de legitimar uma ideologia articulada a seus interesses econômicos e políticos. Nesse sentido, Hobsbawn (1996) explica como os anseios e as crenças da burguesia europeia fortaleceram os pressupostos da ciência no confronto com uma visão de mundo ainda orientada pela religião, materializada na criação tanto das disciplinas como de centros que dariam o lastro para as concepções burguesas de propriedade assentes em seus interesses de classe. Dado todo um contexto de descobertas e experimentações, a confiança na ciência era um produto das transformações da época orientado por uma *visão histórica do progresso evolucionista*, nas palavras de Hobsbawn (1996, p. 258):

O método positivo ou científico era (ou seria) o triunfo do último dos estágios através dos quais a humanidade precisava passar – na terminologia de Comte, os estágios teológico, metafísico e científico; cada qual com suas instituições próprias das quais Mill e Spencer pelo menos concordavam, o liberalismo (numa compreensão mais alargada do termo) era a expressão mais adequada. Alguém poderia dizer, com algum exagero, que sob este pondo de vista o progresso da ciência fazia a filosofia redundante, exceto com uma espécie de laboratório intelectual assistindo ao cientista.

Em diálogo com a perspectiva histórica de Hobsbawm (1996), Couto (2005) situa sua interpelação à ciência a partir do solo de Moçambique, numa atitude de reflexão que pensa os desafios colocados para os cientistas no início dos anos 2000, diante da conjuntura de fortalecimento do Estado-nação moçambicano, após o término da guerra civil, em 1992, e dos projetos de alinhamento à política neoliberal. A partir de uma imagem crítica, Couto (2005) desenvolve um argumento central, que será acrescido, ao longo do texto, por narrativas e apontamentos críticos sobre a intrínseca relação, já apontada por Hobsbawm (1996) para o caso da Europa, entre a ciência e o capital: “[...] com ironia se diz hoje que os sete pecados capitais passaram a ser os sete pecados do capital. Mas eu vou falar aqui dos sete inventados pecados da Biologia.” (COUTO, 2005, p 114).

A imagem moralizante inicial é corroída pela ironia e pela crítica que, ao se lançar na história da biologia, identifica uma inclinação histórica que, em determinado momento, implicou na adesão daquela ciência exclusivamente ao racionalismo científico e, portanto, ainda na avaliação de Couto, ao poder (COUTO, 2005).

Eric Hobsbawm (1996), no texto já citado, esteve sensível a essa condição particular da biologia. No percurso que o historiador traça, o acúmulo de fatos que foram conformando o campo das ciências, situa as ciências biológicas a alguns passos atrás dos avanços das ciências físicas, tendo em vista a postura conservadora dos homens que pretendiam aplicar as descobertas propostas por aquelas, bem como a postura temerária dos fazendeiros e dos médicos. Apesar disso, ainda segundo Hobsbawm (1996), esta ciência assistiu a um importante desenvolvimento, no que tange à manipulação da vida, sobretudo com os estudos acerca das bactérias e dos métodos de conservação dos elementos orgânicos.

O balanço de Hobsbawm (1996) aponta para o fato de que a grande importância da biologia consistia, na verdade, em seus limites, isto é, no atravessamento destes em direção à história, do modo como a história era incorporada pela teoria da evolução como *progresso*. Diante disso, Hobsbawm (1996, p. 264) defende que esse esforço, ao inserir “[...] o homem no esquema da evolução biológica, abolia a linha divisória entre ciência naturais, humanas e sociais.”. No limite, Hobsbawm (1996) nos explica como a biologia contribuiu para

historicização de todas as formas de vida, por ele sintetizadas da seguinte forma: “Portanto, todo o cosmos, ou pelo menos todo sistema solar, precisava ser concebido como um processo de mudança histórica constante.” (HOBSBAWN, 1996, p. 264).

As ferramentas dessas ciências contribuíram, ainda, para o controle das populações que tiveram seus territórios ocupados no contexto do imperialismo no final do século XIX. Não podemos esquecer das confluências entre os projetos das burguesias europeias e a construção do projeto de ocupação imperialista articulado na exaustão da exploração interna e no anseio de expansão do capitalismo e de zonas de exploração de recursos naturais e humanos, tendo no continente africano o objeto de desejo mais destacado. Os argumentos de Hobsbawn (1996) avançam em direção a uma aparente situação fronteiriça, para não dizer ambígua, da biologia, revitalizada, ainda, no conceito de *indisciplina* proposto por Mia Couto (2005).

Dessa forma, os autores, apesar de lidarem com contextos e interesses distintos, ao historicizar a emergência da ciência, em geral, e da biologia, em particular, sinalizam para a relação entre continuidades e descontinuidades, entre rupturas e permanências, movimentos em torno dos quais a narrativa coutiana reconhece a importância da ciência, mas julga criticamente os caminhos que esta assumiu ao aderir a perspectivas redutoras, cujos esquemas redundaram em equívocos de um positivismo insensível à própria dinâmica da vida e das espécies.

Assim, as metáforas das figuras/conceitos da vaidade, da soberba, da luxúria, da inveja, da preguiça, da gula e da avareza indicam uma sobreposição de fragmentos da narrativa histórica da institucionalização da ciência à narrativa religiosa e cristã dos sete pecados capitais. Para tanto, Couto (2005) se volta para um acervo de narrativas entrelaçado a sua experiência como cientista, mas também como escritor e sujeito no mundo.

Duas narrativas merecem um olhar mais detido, na medida em que evocam a profissão de Mia Couto como um dado que confere legitimidade e fortalece suas incursões no campo da literatura. Entre os episódios narrados, se interpõem uma fala autoral que assume uma posição política na busca por um sentido ético para biologia hoje em dia, problematizando, simultaneamente, seus vínculos com o saber hegemônico e a imagem exotizada sobre o ofício do biólogo, conforme revela o fragmento: “Os biólogos são tidos como seres exóticos que justificam a produção dos documentários televisivos da *National Geographic*. Mas a natureza que surge nos documentários tem pouco a ver com a Natureza com que realmente trabalhamos.” (COUTO, 2005, p.115).

Como se percebe, a reflexão de Couto (2005), ao avaliar criticamente a imagem produzida pela biologia, aponta para um problema de fundo para as questões socioambientais

contemporâneas: afinal, de que natureza estamos falando? A produção de Mia Couto, ao aderir ao tema, deixa em evidência que a natureza romantizada, intocada e virgem, não condiz com as dinâmicas de interação que colocam em um plano contíguo os sujeitos e o ambiente. Ainda que não radicalize as fronteiras entre cultura e natureza, ao menos indica algum esforço crítico para questionar dicotomias que se estabilizaram na própria constituição das fronteiras entre ciências sociais e naturais, a despeito da artificialidade desse procedimento epistemológico e ontológico.

Embora seu campo de atuação seja “[...] uma reserva faunística, um parque transfronteiriço unindo Moçambique à África do Sul.” (COUTO, 1996, p. 115), seu papel como biólogo-escritor é performatizado em um quadro muito mais complexo, no qual o contexto socioambiental atual, delineado pelo impulso das catástrofes, revela um discurso messiânico do qual se travestiu a ciência em um quadro utópico de triunfo, como acontecera no século XIX.

Hoje esse discurso é observado sob o juízo crítico do escritor e de sua capacidade de formular narrativas que associam a objetividade dos fatos ao trabalho com a linguagem, em um texto que, bebendo da realidade referencial, a potencializa com as cores da ficção. Esta não é definida por uma aceção de falseamento, de mentira, mas, antes, surge como capacidade de invenção no plano discursivo e nas escolhas formais na composição de imagens nas narrativas e, naturalmente, nas consequências de sua recepção:

Aconteceu, entretanto, que os relatórios médicos sobre o nosso planeta se foram agravando, rabiscados em pinceladas cada vez mais trágicas, os desertos amarelecendo a paisagem verde, o azul e as espécies em extinção, buracos no tecto do firmamento, o universo como um micro-ondas descontrolado. Neste cenário apocalíptico se reclamava com urgência por um novo messianismo, autenticado pela autoridade da ciência.

Isto é um tanto mais grave quanto a arrogância da espécie humana coexiste com um sentimento contraditório de desproteção total. Nos dias de hoje, todas as nações, mesmo as mais poderosas estremeçam nas mãos de algo que nos escapa, um destino cego, um horizonte enevoado. De súbito, o Homem redescobre a sua fragilidade, a sua infinita solidão[...]

Neste labirinto de insegurança, desmorona a imagem de uma natureza amestrada. Afinal, o mandamento bíblico de <<cresei, multiplicai-vos e governai o mundo>> só foi parcialmente cumprido. Não foi possível ordenar a geografia nem domesticar a Vida. Uma vez mais os elementos nos atacam reeditando velhos fantasmas que pareciam ter caído no esquecimento. Há anos que o ar, o fogo, a água não povoavam nosso imaginário. Os temas dos filmes e dos livros traduzem o reacender desses receios atávicos: meteoritos, maremotos, sismos, secas, vulcões, tufões e ciclones. A lista de catástrofes naturais não parece ter fim. A própria doença reganhou o estatuto de um território movediço e demoníaco. A doença ressurgiu como punição celestial provocada pelos desmandos morais. Nem no espaço amuralhado de nossos gabinetes estamos livres dessa pernicioso invasão. Mesmo na intimidade do computador se reconfigura a nossa fragilidade mundana, cercados por seres virtuais a que curiosamente chamamos de <<vírus>>. (COUTO, 2005, p. 116-117).

No fragmento recortado, desponta uma série de questões que perpassa a crise socioambiental. O cenário concreto é potencializado pela elaboração de imagens que atravessam a narrativa, estabelecendo um jogo produtivo entre narração e descrição, atentando,

formalmente, para a ausência de pureza na malha textual e fazendo emergir temas, questões e problemas que se colocam na nossa contemporaneidade, para os quais nem mesmo a ciência tem resposta. Ironicamente, ela assiste ao processo de degradação, sugerindo medidas paliativas ancoradas em uma técnica insuficiente ou, no pior dos casos, optando por negar a urgência dos fatos enquanto espera um milagre. Os anseios totalizadores da ciência, em alguns casos, têm se confundido com a linguagem moral da religião e de seus métodos, cuja eficácia hoje é relativizada. Diante disso, permanece uma busca utópica, dentro dos limites da ontologia moderna e liberal, que insiste em reduzir a gravidade da conjuntura, ainda que a incerteza seja uma componente muito mais presente atualmente do que foi na emergência das ciências no século XIX.

Com tintas carregadas, a catástrofe é descrita como consequência ou resultado da perda de vitalidade do ambiente e da experiência desolada do homem. Há, nesse sentido, uma complexa interação que situa a evidência da crise socioambiental na esteira do adensamento da percepção de fragilidade do humano. Com isso, a ameaça do futuro é potencializada pela arte, de modo que, as evidências da crise socioambiental, tornam-se fragmentos de uma narrativa distópica, cujo horizonte aponta para o fim inexorável da humanidade, ainda que isso seja entendido pela ótica da transformação.

O apelo à linguagem virtual, por exemplo, dimensiona um contexto de trocas, mas também de questionamento da técnica que se vê contaminada pela linguagem da biologia e pelo imperativo da vida humana. As máquinas, epítetos da transformação e do avanço da ciência, se convertem em sistemas metaforicamente vivos e, por isso mesmo, suscetíveis à ação de outros seres. Dessa maneira, no desdobramento da experiência virtual, na qual aparentemente reestabeleceríamos a confiança e a segurança na máquina, somos confrontados com a precariedade da vida orgânica, ainda que isso se dê em termos ficcionais ou metafóricos.

Assim, sob as imagens da vaidade e da soberba, Couto (2005) se confronta e nos confronta com o cenário de instabilidade no qual vivemos através da criação de histórias que flagram percursos epistemológicos que põem em relação planos discursivos distintos, mas que empreendem um debate na esfera pública, onde a literatura revitaliza e entra em confronto com o discurso hegemônico. A ambiguidade desse procedimento retoma, em certa medida, o potencial problematizador da literatura realista-naturalista do século XIX, que, por um lado, acreditava e fortalecia os esquemas científicos como modelos para pensar o funcionamento da sociedade da qual a obra seria um objeto mimético, cuja legitimidade se dava na adesão àquele referencial incorporado na obra e submetido a procedimentos metodológicos que fortaleciam

uma tese anterior à própria criação literária; e, por outro lado, apresentava-se como espaço de emergência de personagens que questionavam a ordem e as categorias que fixavam padrões comportamentais, cujo exemplo mais radical, na literatura brasileira da época, talvez seja a relação dialética entre estrutura e sujeito, já amplamente analisada por Antonio Candido no estudo da obra *O Cortiço* ou, ainda, no adensamento psicológico e ético de diversas personagens de Machado de Assis.

Nas conclusões da narrativa, depois de apresentar um quadro no qual comenta cada um dos sete pecados, tangenciando, na malha textual, aspectos morais e a história interna da biologia, Couto (2005) produz uma imagem conceitual que associa evolução ao erro, cuja consequência é justamente a capacidade de produzir diversidade mediante um processo de simbiose, isto é, a vida, objeto central das ciências biológicas, só pode ser entendida diante de processos relacionais e da dependência entre os seres.

Por fim, a narrativa busca uma síntese que recupera uma dinâmica paradoxal para a compreensão da vida, um complexo sistema em que vida e morte se retroalimentam:

Os avanços no domínio do conhecimento fazem-se através de caminhos paradoxais. A nossa ciência, sendo da vida, fez-se também por estradas da morte: a biologia sacrificou a planta para herborizar, matou o bicho para dissecar, laminou a célula para a mergulhar nos solventes e espreita-la sob a lente do microscópio. Mas há outros modos de matar. Não matar o objecto do conhecimento mas o próprio conhecimento. Um desses modos de aniquilar é aprisionar em conceitos estreitos essa infinita complexidade a que damos o nome de Vida. (COUTO, 2005, p. 122).

A instabilidade acerca das questões ambientais evoca um traço ambivalente que lida com um processo de bifurcação histórico, a partir do qual homens e natureza se mantiveram em campos separados. Entretanto, a emergência de uma conjuntura de acelerada degradação ambiental em função da ação antrópica sinaliza para a relação entre as diversas formas de vidas e de agências. A figura de Gaia se constitui para além dos separatismos que sedimentaram o saber Ocidental, como sugere Latour (2017).

Desse modo, somente uma observação sensível e a partir de dentro permite decifrar os segredos de relações invisíveis, por vezes imponderáveis, muitas vezes negligenciadas pelos limites da ciência. Contudo, como sugere Mia Couto (2005), se houve inequívocas escolhas, por parte da biologia, que provocaram seu exercício de autocrítica frente aos pressupostos epistemológicos na narrativa oficial daquela ciência, esta esteve associada a um potencial inventivo, transformador e, em certa medida, potencialmente ambivalente desde sua fundação, tendo em vista, arriscaria dizer, que o material fundamental da biologia, seu objeto mais destacado, a vida, recusa todas as formas de fixação, assevera Couto (2005). Além disso, sua antítese – a morte – foi incorporada e nisso consiste sua dinâmica mais revolucionária.

Ao se voltar para o público, em sua intervenção final, Couto (2005) sintetiza seus escritos com uma reflexão menos pessimista, assumindo uma dimensão dialética para seu próprio texto e para sua intervenção, situando em uma relação de contiguidade sua concepção de narrativa e sua compreensão da biologia, ao dizer:

Falei dos pecados da Biologia. Mas eu trocaria esta janela por nenhuma outra. A Biologia ensinou-me coisas fundamentais. Uma delas foi a humildade. Esta nossa ciência me ajudou a entender outras linguagens, a fala das árvores, a fala dos que não falam. A Biologia me serviu de ponte para outros saberes. Com ela entendi a Vida como uma história, uma narrativa perpétua que se escreve não em letras mas em vidas. A Biologia me alimentou a escrita literária como se fosse um desses velhos contadores não de histórias, mas de sabedorias. E reconheci lições que já nos tinham sido passadas quando ainda não tínhamos sido dados à luz. No redondo ventre materno, já ali aprendíamos o ritmo e o ciclo dos tempos. Essa foi nossa primeira lição de música. O coração – esse que a literatura elegeu como sede das paixões -, o coração é o primeiro órgão a formar-se na morfogenese. Ao vigésimo segundo dia da nossa existência esse músculo começa a bater. É o primeiro som, não que escutamos – nós já escutávamos um outro coração, esse coração maior cuja presença reinventaremos durante toda nossa existência-, mas é o primeiro som que produzimos. Antes da noção da Luz, o nosso corpo aprende a ideia do Tempo. Com vinte de dois dias, aprendemos que essa dança que chamamos Vida se fará no compasso de um tambor feito da nossa própria carne. (COUTO, 2005, p. 123-124).

Em seu horizonte, a capacidade humana da linguagem não desponta como único recurso possível de comunicar. Há uma linguagem, há narrativas que se apresentam na própria vivência material entre as diversas formas de vida. O caráter indisciplinar da Biologia, em suma, talvez possa ser entendido exatamente por essa capacidade de buscar narrativas onde as limitações de nossa excepcionalidade humana só encontram a ausência de agências, ainda que estes seres e elementos estejam arrombando nossa porta, com uma força imponderável, e deixando clara a incapacidade de resistir na civilização que criamos.

Ao encadear a temporalidade de formação da vida, o texto se lança na materialidade do corpo e na sua capacidade de vivenciar experiências sensoriais. Por meio de uma linguagem encarnada no próprio corpo do feto, elementos da cultura são inscritos como elemento da natureza orgânica. Com isso, o texto aponta para uma ruptura da separação entre natureza e cultura, entre o orgânico e o cultural.

Mesmo um feto, cuja agência é considerada limitada, assume, no plano metafórico e orgânico, um processo complexo em que a formação biológica se associa às experiências que antecipam a relação com a arte. Nesse sentido, tornamo-nos históricos na dimensão mais orgânica do termo. E somos históricos porque produzimos e somos produtos de narrativas. A existência material se confirma, portanto, no ciclo de formação dos órgãos do corpo humano. Dessa forma, a narrativa não é considerada apenas um elemento da cultura, mas permite

encadear o surgimento e o desenvolvimento da vida, ainda quando o corpo não esteja diretamente inserido em um contexto cultural específico.

Em outra narrativa, *Águas de meu princípio*, o narrador justapõe narrativa à própria viagem, cujo roteiro percorre a geografia de Moçambique nos trilhos da memória. A narrativa engendra um percurso pessoal e de formação sociocultural em meio ao deslocamento e ao contraste entre duas cidades da Beira e de Lourenço Marques, ícones da urbanização e da modernidade em Moçambique, ainda no período colonial: “A mudança de localidade me ajudava a entender os vários Moçambiques que Moçambique encerra.” (COUTO, 2005, p. 152).

As imagens líquidas sugeridas no título e articuladas na narrativa possibilitam diálogos entre a criação, a memória e os vínculos com o ambiente. Não se tratam de quaisquer águas, são águas que são fontes de vida. Não à toa, o dado biográfico da infância de Couto (2005) em Beira se apresenta como elemento fundamental da narrativa. A “[...] cidade líquida, num chão fluvial [...]” (COUTO, 2005, p. 145) delineia uma paisagem na qual narrativas são flagradas mediante um percurso que obedece ao ritmo contínuo das marés, numa espécie de constante movimento entre ir e vir.

Historicamente, a cidade da Beira representou um importante ponto de inflexão em Moçambique. Além de ocupar um lugar decisivo na formação do país, tendo em vista que representou uma via de acesso entre o interior do continente e a costa do Índico, que logo se tornou objeto de disputa na África Austral, a Beira se revelou um polo irradiador de histórias, sempre umedecido pelas águas que a sustentam e se tornam fonte de vidas e de narrativas no imaginário moçambicano.

Há, ainda, uma Beira particular, definida pelo recorte do sujeito que narra sua própria trajetória, sem descuidar da dialética história que insere a Beira no horizonte de exploração da ocupação colonialista e, simultaneamente, mantém, em suas águas, a vitalidade de narrativas que escapuliam ao controle dos corpos e das mentes. A imagem dialética, segundo Couto (2005, p. 145), de uma cidade na qual “[...] se instalou o cimento, o ferro, o asfalto, às vezes, próprias de um espaço urbano [...] A beira é um sítio roubado às águas de um estuário, forrado de lodo e mangais.”, suscita um projeto imerso na tensão entre o cálculo urbanístico e a paisagem fluida e liberta. Devido a essa imagem ambivalente, construída nos influxos da história da ocupação colonialista em Moçambique, a Beira da infância de Couto permanece: “[...] indomesticável, aquilo que ficará para sempre ingovernável.” (COUTO, 2005, p. 145).

Como aponta a narrativa sobre a Beira, o retorno à infância – uma espécie de viagem para dentro – coloca em evidência as histórias que afluem das águas de uma cidade, apesar

desta ter sido pretensamente fixada pela textura do asfalto. Sua particularidade, ainda segundo Mia Couto (2005), consiste nessa permanente fonte de vida, de modo que a paisagem encharcada da cidade representa um espaço histórico no qual narrativas conflitam e se entrecruzam. O ato de domesticação empreendido pelo colonialismo e caracterizado pelo ato de nomear a cidade em homenagem a uma figura do imaginário português, não impediu as águas de serem fonte de permanente criação.

Outro escritor moçambicano que se volta para as memórias das águas da Beira, nas quais se localizam a infância e sua paisagem social e afetiva, é João Paulo Borges Coelho. *Ponta Gea* – uma espécie de livro de memórias encharcado pelas águas da experiência em Beira –, recolhe memórias da infância do escritor moçambicano diante dos seus vínculos com a paisagem aquífera da cidade moçambicana. Diante do mar, do mangue e mesmo do rio, uma geografia intimista recupera um roteiro de vivências no qual as narrativas e as águas parecem se formar no fluxo do tempo, naturalmente este entendido como movimento dinâmico que flagra a própria utopia que funda Beira, sintetizadas por Couto (2005, p. 146) como “[...] uma aposta contra a corrente. A Beira foi sonhada por um anarquitecto?”.

A pergunta entre a retórica e o assombro diante da paisagem particular coloca em destaque a problemática urbanística, ou, ainda mais radicalmente, as tensões entre o urbano e o rural, em cujo escopo se situa uma interrogação sobre as formas de apropriação técnica e de transformação do espaço dentro do projeto da racionalidade modernista. Isso se traduz na narrativa pela transformação da paisagem rural em uma paisagem urbana, sob a marca ideológica do progresso, como registra a história da Beira.

Segundo Sposito (1994), as cidades como formas espaciais produzidas socialmente são o espaço onde melhor se desenvolveu o capitalismo ao longo da história. Dessa maneira, é preciso considerar as linhas que ligam o projeto de ocupação territorial da colonização e sua tentativa de tornar mais racional as estratégias de dominação e explorações das populações colonizadas.

Diante disso, a cidade de Beira se constituiu em um importante espaço colonial que se desenvolveu em torno do porto e da estrada de ferro. Dada sua posição privilegiada, foi preciso reestruturar o local a fim de conter as marés e torná-la habitável. Todavia, muito além do sentido racional e de exploração que levou à ascensão da Beira como importante cidade moçambicana, há uma geografia marcada por afetos, que se tornou decisiva para criação de Mia Couto e de João Paulo Borges Coelho.

A resposta de Couto, ao narrar a Beira, parece-nos bastante instigante para refletir sobre a questão. A Beira, diante de sua condição anárquica de paisagem movente sobre águas, se sedimenta como um lugar cuja particularidade na história de Moçambique conserva, na memória pessoal e coletiva, a permanente capacidade de produzir narrativas que embaralham os limites entre natureza e cultura:

Nós éramos um lugar em disputa com o universo, necessitando afirmar-nos para existir. A capital, Lourenço Marques, era sombra. O que tínhamos de bom, não era simplesmente *bom*: era o melhor. Nossos eram o melhor aeroporto, a melhor estação de caminhos-de-ferro, a mais sólida solidariedade. O que tínhamos de mais frágil era compensado por uma colectiva capacidade de nós mesmos nos ficcionarmos.

[...] Lourenço Marques tinha a África do Sul? Pois a Beira tinha a Rodésia. Essa vizinhança, contudo, apenas agravava nossa condição ficcional: a Rodésia era um país que não existia, uma entidade à procura de um possível reconhecimento. Nesse esforço de se inventar, a minha cidade se converteu no meu primeiro livro, com ela aprendi o prazer de criar raízes que fossem, ao mesmo tempo, asas de fantasia.

[...] A beira que se autoproclamava <<a cidade do futuro>> parecia não querer, afinal, ser cidade. Nem, muito menos, futuro. Como se o lugar se arrependesse de ser chão, como se furtasse a seu próprio destino. Como se soubesse que, para chegar a esse futuro, a cidade tinha de corrigir a distância que separava o cimento do caniço, o centro dos subúrbios pobres. (COUTO, 2005, p. 146-147)

A paisagem desenhada por Mia Couto não é mera criação da imaginação de escritor. Ela se enreda na própria configuração histórica e espacial que tornou a Beira uma das mais importantes cidades de Moçambique no período do colonialismo. Há, na narrativa, uma tentativa de percorrer a história da Beira como espaço privilegiado para criação. Desse *locus* revisitado pela memória, a geopolítica de Moçambique é recuperada através de dados empíricos, como é o caso das tensões com a Rodésia (atual Zimbabwe), no contexto posterior à independência. Como já informado, a Beira possui posição estratégica no acesso ao mar, segundo o narrador: “A minha cidade estava condenada a ser lugar de fronteira – entre o mar e o continente, entre Europa e África, entre o catolicismo e as religiões dos antepassados.” (COUTO, 2005, p. 150).

Ainda no final do século XIX, a Companhia de Moçambique construiu uma linha férrea que ligava Moçambique à Rodésia. Este empreendimento possibilitou o escoamento da matéria prima pilhada, bem como conexões que criaram, por vezes, hostilidades entre os países africanos. No contexto da Guerra Fria, a Rodésia, controlada por uma elite branca, se mantinha dependente da via de acesso, pelo canal da Beira, para chegar ao porto, o que naturalmente incitou relações de hostilidade entre a Rodésia, sob o apoio armado e econômico da África do Sul, e Moçambique, apoiado pelo bloco socialista. Em torno do porto, a Beira desenvolveu uma atividade comercial bastante intensa, tornando-se uma cidade cosmopolita, com diferentes

grupos. Ainda hoje é o terceiro porto em transações comerciais, ficando apenas atrás de Maputo e de Nacala.

Em *A Causa das Armas*, Geffray (1991) apresenta o cenário que levou às hostilidades entre a Rodésia e Moçambique, considerando os focos de tensão e de disputa que vão ter como consequência a guerra civil em Moçambique, cuja participação rodesiana, por meio da Renamo e em oposição declarada à Frelimo, era impulsionada pelo desejo de ampliar sua zona de influência e sua presença no território moçambicano.

Na última parte do fragmento sob análise, verificamos a conjuntura contemporânea da divisão socioespacial de Moçambique. A cidade, que encarnava os anseios do futuro, se entrechocava com as desigualdades produzidas desde a colonização e mantidas no período pós-independência. Como se observa, na história de formação da Beira, a partir de suas dinâmicas sociais e ambientais, Couto (2005), aparentemente, associa a liquidez originária da cidade da Beira à tentativa de fixação, metonimizada em materiais com o asfalto, o ferro e o cimento.

Como cidade utópica – ato anárquico por excelência – a Beira da memória de Mia Couto (2005) é capaz de alimentar voos ficcionais, mas concretamente não fugiu às desigualdades que estão na base do processo formativo de muitas cidades modernas, ainda que se torne singular pela potencial capacidade criadora inscrita nas águas moventes do lugar.

Há, nesse sentido, uma temporalidade experimentada no palmilhar das histórias da Beira, na sua relação circular com a narrativa. Na perspectiva de Paul Ricoeur (1994), haveria um círculo ininterrupto entre narratividade e temporalidade, afinal:

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nesta obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça traços da experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15).

Em diálogo com Ricoeur (1994), é possível entender as estratégias de Couto (2005) de retorno ao princípio das águas da Beira como uma ação impulsionadora que recolhe imagens a serem organizadas no ato presente da narrativa. Ao voltar-se para o passado, por meio de fragmentos de memórias e de reminiscências, torna o caminhar para frente uma demanda do ato de narrar. Todavia, não se resume ao tempo linear, revolve, nas águas da Beira, outras temporalidades, mais afinadas com uma ideia de narrativa associada à vida, como já enunciado no texto analisado anteriormente. A temporalidade que singulariza Beira é a das marés, seu ciclo na sua relação simbiótica com outros seres:

Naquele sítio, não era a hora que valia. O tempo e os homens queriam saber do ciclo das marés. Meus pais me avisavam assim do dever de chegada: - Tu volta antes da maré!

A cidade era governada pelas marés. E as marés eram mandadas por pássaros. Assim se dizia. Um passarito cinzento chamava a enchente. Outro, maior, de asas brancas, convocavam a baixa-mar. Me encantava essa crença, o poder de singelas criaturinhas comandarem o imenso oceano. Em menino eu não era. Vivia como essas aves que esperam as ondas.[...]

Hoje, eu tenho um bom currículo como visitador de países. Percorri muitas das velhas e verdadeiras cidades do mundo e, em todos, assinei a inevitável presença das pombas. Nas praças, nos passeios, nas varandas, as pombas são uma prova da autenticidade urbana, uma medida do grau de urbanização.

A Beira não tinha pombas: tinha garças. Como lenços brancos num invisível mastro, as garças assinalavam um território guiado por lógicas ainda pouco humanas. Havia ainda os flamingos, as cegonhas e os pelicanos. E havia, sobretudo, os abutres desenhando círculos no céu, rodopiando em redor do matadouro. As aves de rapina disputavam as sobras das nossas futuras refeições. Em que outra cidade se testemunhavam tais cumplicidades? (COUTO, 2005, p. 148).

As imagens construídas em torno da temporalidade das marés da Beira instauram uma outra ordem da vida vinculada à própria experiência do lugar. O tempo é medido por outros parâmetros; portanto, enseja perspectivas que escapam ao ordenamento colonial. Na engrenagem burocraticamente moderna do sistema colonialista, a imposição das relações de trabalho significava o controle dos corpos e sua exaustão conforme a temporalidade da exploração capitalista.

Na Beira, dado o caráter genuinamente transgressor, segundo Couto (2005), a paisagem social recusava uma feição orientada pela lógica colonialista, a despeito da própria história de ocupação. Nesse sentido, as relações entre humanos e demais formas de vida delineavam uma ética que configurava um contexto de trocas cuja ótica integradora desestabilizava as tentativas de desagregação impostas pela colonização. Pertencem, segundo a narrativa, a uma temporalidade comum os homens, o mar, os pássaros, cuja lógica alternativa questiona esquemas da racionalidade moderna.

No tempo da infância, enquanto tempo de permanente experimentação, livre de esquemas fechados e conceitos limitados, o sistema opressivo das relações de exploração e violência é criativamente deslocado para uma perspectiva ontológica cuja temporalidade se confunde com a espacialidade a fim de encontrar uma outra ordem, que não se estruture em função do trabalho explorado.

O contraste entre pombas e garças revelam uma tensão sobre os padrões de urbanização que foram inseridos na Beira. Apesar da inserção do território no projeto do colonialismo português, sua vitalidade se definia justamente pela sua face ambivalente, promovida pela ruptura dos limites entre experiência social e histórica e a vivência sensorial do ambiente, cujo

protagonismo se impõe, nas memórias de infância do narrador, como uma geografia de contornos que não se resumiu à pretensa aridez colonialista.

Como se nota, o fragmento apresenta uma feição alegórica, em cujas nuances da paisagem afetiva o contexto é tingindo com cores da criação poética. O cenário tensionado entre garças e abutres se torna indício do próprio processo histórico que fez da Beira uma cidade que agregava, na dura experiência da colonização, o permanente anseio do voo da imaginação. A Beira, na imagem alegórica, assemelha-se a um barco, cujas velas eram as garças que, presas a um mastro invisível, mantinham a capacidade de criação, de instaurar uma paisagem sempre em movimento.

A existência das garças, segundo ainda a narrativa, “[...] assinalavam um território guiado por lógicas ainda pouco humanas.” (COUTO, 2005, p. 148). Diante disso, a lógica colonialista, com seu projeto destrutivo, corresponde à imagem dos abutres, cuja existência é garantida pela apropriação dos restos, das sobras, em uma aparente alusão que, dialeticamente, converge passado e futuro na temporalidade das águas da Beira.

Da efusiva possibilidade de criação da infância, o narrador se desloca na narrativa e chega, em 1972, a Lourenço Marques, já na vida adulta. A partir disso, confronta o modo de urbanização da capital com o da Beira. Destaca, no processo, a natureza diversa da urbanização que cada uma dessas cidades incorporou em sua constituição.

Diante disso, a chegada a Lourenço Marques colocou em relevo outro modo de conceber a cidade. A narrativa flagra justamente um movimento que destaca o fato de o espaço urbano estar associado aos brancos, aos assimilados, demandando um esforço particular, no contexto depois da independência, para aquele espaço se moçambicanizar, isto significa, conforme Couto (2005), o modo pelo qual “[...] as cidades foram progressivamente ocupadas não pelas gentes vindas do campo, mas pela própria ruralidade.” (COUTO, 2005, p.152).

Como se observa, as tensões entre o rural e o urbano assumem o argumento central da narrativa que, na descrição de Lourenço Marques, contrasta com a primeira experiência urbana vivida na Beira. A organização dos fatos, no interior da narrativa, possibilita identificar o choque de perspectivas que não é exclusividade de Moçambique, decerto, mas representa algumas das formas como a nação e a modernidade foram imaginadas em processos de transição que hoje definem a feição de um país aderido à economia neoliberal, mas onde os modos de vida rurais vibram e perturbam a pretensa homogeneidade na nação.

Dessa forma, a experiência local, revisitada pela memória, desestabiliza a universalidade de visões que operam dentro de uma lógica que se alimenta de antagonismos

entre homem e natureza. Na Beira, a coexistência antiga e perene entre as pessoas, os animais e as águas retomam a ideia de um ecossistema complexo, no qual a cidade e a urbanização predatória não se instalaram definitivamente.

Os elementos perturbadores, muitos dos quais tratados como índices da ruralidade, inserem outras histórias que pulsam nas águas que continuam a encharcar as lembranças e a paisagem da Beira: “[...] essa que lembro minha inacabada infância, é esse o lugar inventado à medida do meu sonho e da minha saudade.” (COUTO, 2005, p. 153-154). Nos fluxos das águas e das narrativas, o sonho conflui para recriar a experiência histórica, diante da qual, nem o trauma da colonização conseguiu dismantelar as aprendizagens e sociabilidades no modo particular como Beira se tornou uma cidade.

A narrativa de Couto (2005), ao perscrutar a formação da Beira e contrastá-la com a edificação da cidade de Lourenço Marques, permite aproximar a urbanização e a crise ambiental em um quadro complexo, cujo primeiro problema é justamente a passagem do rural ao urbano. Isso significa a reconfiguração de paisagens e de sujeitos na transformação de vínculos entre pessoas e destas com seu ambiente. O contraste entre as duas cidades já fora alvo da verificação histórica de Ilídio do Amaral (1969), ao comentar o surto urbano de 1950 que se desdobrou na construção de uma cidade com feição moderna, tanto do ponto de vista da paisagem arquitetônica quanto das dinâmicas socioeconômicas:

A Beira, em muitos aspectos, antecipou-se a Lourenço Marques, que além de Capital da Província é a maior cidade e hoje o primeiro porto quanto à atividade. Assim, por exemplo, as relações entre caminho de ferro e o porto existem a mais tempo na Beira, que se mantém como lugar importante entre os portos moçambicanos; do lado do mar a Beira constitui um polo de atracção para rotas marítimas, algumas das quais terminam aí, porque, dada a localização geográfica, ele fica a igual distância dos portos europeus do Atlântico Norte, pela via do canal de Suez ou pelo Cabo da Boa Esperança. A Beira foi, até há pouco tempo, com seu aeródromo provido de pistas para aviões a jacto, a plataforma pela qual toda a Província se ligava ao exterior através das carreiras aéreas intercontinentais rápidas. Em 1966 o aeroporto foi utilizado por 618 aviões (mais 342 que no Lourenço Marques), que transportavam 3132 embarcados e para cima de 55 toneladas de mercadorias. Hoje, também estes movimentos lhes são disputados pela capital. (AMARAL, 1969, p 91-92)

No entanto, apesar de Couto (2005) pintar uma paisagem particular para Beira, não nos parece reproduzir o princípio que coloca a construção artificial da cidade em posição antagônica a uma ideia de meio ambiente intocado. No confronto entre as diversas forças que configuram o espaço – e parece-nos bastante forte a imagem que tensiona materiais rígidos com a fluidez da água – foram criadas estratégias que dizem respeito ao modo como as cidades moçambicanas se constituíram a partir de historicidades particulares.

Diante disso, podemos depreender da narrativa que o tempo pretensamente homogêneo imposto pela ação de domínio da colonização contrastava com a intrusão de uma temporalidade

atravessada por outras existências. Contudo, no projeto da colonização, a Beira foi tomada por uma onda de modernização que atendia à tentativa de modernizar o aparelho colonialista, na esteira das táticas de organização do empreendimento colonial pela Metrópole, desde pelo menos a República. Não podemos esquecer que, ainda segundo Sposito (1994), a cidade moderna foi historicamente se convertendo no centro do poder, de onde se observava e controlava as relações produtivas e a divisão territorial do trabalho, deslocando-se do seu papel inicial de centro da produção.

Assim como Joao Paulo Borges Coelho (2010), Couto (2005) situa a matéria da água como símbolo da invenção para a própria arte, mas também para a invenção de sociabilidades que se opunham à visão dicotômica da colonização. Os esforços dos escritores por tornar suas narrativas imagens da própria água que corre, instável e indomável, ganham eco na formulação filosófica de Gaston Bachelard (1989, p.10) ao pensar a água como matéria da imaginação:

Uma gota de água poderosa basta para criar um mundo e para dissolver a noite. Para sonhar o poder, necessita-se apenas de uma gota imaginada em profundidade. A água assim dinamizada é um embrião; dá à vida um impulso inesgotável.

As águas dos princípios de Couto (2005) são, portanto, o profundo reencontro com o lado maternal que liga o narrador a uma fonte inicial: “A água é matéria que vemos nascer e crescer em toda parte. A fonte é um nascimento irresistível, um nascimento contínuo.” (BACHELARD, 1989, p. 15).

As águas da Beira têm algo a nos contar, algo sobre um tempo modificado pela aceleração da vida, em um movimento que incorpora a dinâmica da produção e empurra para as margens outras forças, tornando dominante a práxis moderna e colonialista. A narrativa de Couto (2005), então, reinventa uma sensibilidade capaz de (re) contar histórias outrora silenciadas, cuja força afronta as imagens redutoras impostas pela colonização, ao passo que se torna uma fonte inesgotável de vida.

Em contrapartida, no âmbito da cidade, o processo de urbanização tangencia a adesão a um projeto moderno de uma racionalidade predatória, cujos paradigmas, na narrativa de Couto (2005), são as cidades da Beira e de Lourenço Marques, ainda que revelem temporalidades distintas em relação à penetração da linguagem do progresso e da transformação socioambiental.

Em outro texto, intitulado *Conservação faunística: uma arca sem Noé?*, Couto (2005) se volta para uma reflexão mais vertical sobre o tema das questões socioambientais, pensadas a partir de Moçambique e ampliadas no enfrentamento com as questões globais. Diante disso,

a perspectiva do autor entra em confluência com a proposição de Sposito (1999), ao afirmar: “[...] é justamente nas cidades onde se expressam de forma mais nítida, os contornos da globalização. É nelas, e sobretudo nas maiores, onde se evidenciam dimensões globais e locais de espaço e tempo.” (SPOSITO, 1999, p. 35).

Não há dúvidas, portanto, de que a crise socioambiental é uma questão concernente também à expansão das cidades e da divisão socioespacial influenciada pela globalização. Entretanto, para avançarmos na discussão, faz-se necessário interpelar o modo se dá esse processo, cujas respostas só parecem possível a partir da fricção entre o local e global e de uma perspectiva dialética da história.

O texto que foi apresentado como uma palestra em Maputo, em 2004, apresenta uma interrogação inicial e uma tentativa de expor conceitos que estão na órbita das narrativas. Utilizamos a expressão no plural por entender que a fragmentação em partes que são nomeadas como *equivocos* e *mitos* produzem uma complexidade formal no ordenamento do texto que não pode ser negligenciada e nem reduzida ao singular. Apesar de inseridas em um texto maior, as narrativas em questão se multiplicam em diversas direções e se estruturam mediante um corte transversal do tema das questões socioambientais, ainda que apresentem uma coesão do ponto de vista do argumento. Nesse sentido, arriscaria dizer que o texto, de fatura ensaísta, agrega diferentes dicções em torno da crise socioambiental que é produto, no limite, de uma crise da civilização moderna e ocidental, daí a advertência inicial de Couto (2005, p. 127-128.):

Confesso-vos que tenho receio de iniciar assim esta comunicação e poder alimentar uma certa apatia que já reina entre *nós*. Não podemos ficar na indecisão porque não sabemos. Não temos direito a esse luxo. Pior que não saber, contudo, é pensar que já se sabe. É por isso que eu escolhi falar-vos de *equivocos*, *ingenuidades* e *mistificações*.

Como se observa, a cena discursiva aponta para um questionamento que envolve as instâncias de saber/conhecer e sugere caminhos para lidar, a partir de experiência histórica moçambicana, com a questão socioambiental, sintetizada na interrogação: “A questão não é negar influências, fechar as portas a tendências globais. A pergunta é como é que construiremos a nossa própria agenda a partir de fragmentos de agendas dos outros?” (COUTO, 2005, p. 127).

Pergunta semelhante já havia sido colocada, em outros termos, na Conferência do Meio Ambiente, a Eco-92, em 1992, no Rio de Janeiro, Brasil. Era a primeira vez que países em desenvolvimento discutiam os caminhos das mudanças climáticas e da crise ambiental, sendo, portanto, inseridos em um debate anteriormente realizado e dominado pelas grandes potências. Uma das principais questões que se apresentava era como seria mantido o crescimento econômico frente à degradação ambiental. Os países da periferia participavam do debate e os

encaminhamentos, na altura, indicavam a necessária revisão dos padrões de crescimento. Isso, por sua vez, atingiu diretamente as políticas desenvolvimentistas em curso na periferia do capitalismo.

A primeira questão que se coloca, na narrativa de Couto (2005), é a construção de um mundo local em tensão com conceitos que se pretendem universais. Desse modo, a operação antropológica presente no texto coloca, em relação, visões de mundo diversas, tendo em vista uma linguagem que traduz temas globais a partir de uma perspectiva particular e situada. Aliás, nisso consiste um dos maiores problemas de atenção à questão ambiental: a racionalidade moderna, agora imantada pelo discurso da sustentabilidade, muitas vezes não comunica exatamente suas perspectivas para comunidades que ontologicamente se organizam de outras formas. A consequência disso, por sua vez, consiste na dificuldade de comunicar os pressupostos da crise e estabelecer parcerias no enfrentamento ao desafio socioambiental, de modo que as narrativas, ainda que falem da mesma questão, permanecem em posição antagônica.

A pergunta formulada na narrativa ainda nos lança em direção ao questionamento sobre os lugares que Moçambique e que o continente africano ocupam diante das grandes mudanças globais. Em sentido estrito, essa pergunta ecoa um problema colocado na Eco-92, que interrogava qual seria o papel que os países em desenvolvimento desempenhariam no cenário de transformações ambientais e climáticas diante do processo de desenvolvimento e do modelo predatório do capitalismo adotado por muitos deles, sobretudo países da América Latina e os países africanos.

Diante disso, as sucessivas interrogações que a narrativa de Couto (2005) produz promovem um cenário de conflito histórico e social, mas também epistemológico. Desse modo, a questão desencadeadora de sua reflexão e que impulsiona a narrativa é a questão da linguagem e dos conceitos. Afinal, ao que parece, Couto (2005) não perde de vista que a questão a crise socioambiental é também elemento de uma disputa discursiva. Em sua narrativa, a preocupação com conceitos fundamentais, como *cultura* e *natureza*, possibilita o acesso ao tema contemporâneo e sinaliza para sua ancoragem no lastro ontológico e estratégico do Ocidente, de modo que a avaliação da crise socioambiental permanece associada a cosmovisões particulares, permanentemente em choque e radicalmente acentuadas pela divisão e pelo contexto de desigualdades do colonialismo.

Couto (2005) destaca, entre outras questões, a ausência nas línguas bantus para termos que sedimentaram uma certa ideia de ciência e que hoje comparecem ao debate filosófico e

político em torno da noção complexa de preservação da natureza. E salienta, ainda, a existência de ontologias presentes em muitas comunidades rurais de Moçambique para as quais “não existe a fronteira entre aquilo que é “cultural” e “natural” (COUTO, 2005, p. 128).

A partir, portanto, de uma reflexão acerca dos limites da linguagem e do alcance de conceitos fixados, Couto (2005) lança uma provocação que está no centro da questão socioambiental, ao passo que ensaia respostas, ainda que provisórias e polêmicas, ancoradas na experiência histórica de Moçambique. Ao defender a ideia de um mundo interligado e em constante interação, defende uma articulação que propõe uma visão integrada entre ambiente e sociedade: “[...] somos produtos e produtores do ambiente. Somos natureza e sociedade.” (COUTO, 2005, 129).

Diante da dificuldade de abandonar determinados conceitos, Couto (2005) os interroga e faz emergir sua complexidade associada à dinâmica ao longo do tempo: “Falo de palavras e conceitos, alguns dos quais surgem e se esbatem como modas passageiras. Se não estivermos atentos, poderemos simplesmente estar vestindo com novas palavras conceitos que são muito, mais muito velhos.” (COUTO, 2005, p. 129). Atento, pois, a essa tensão histórica que conforma os conceitos, o autor busca nas narrativas a potencialidade para desvelar monstros que adormecem em certas palavras.

A primeira das narrativas recupera a ideia de ambiente em Moçambique, questionando a dominância do colonialismo como marco para emergência da história local e o silêncio em relação às transformações socioambientais no período anterior à colonização. Nesse sentido, mobiliza a categoria de conservação, cuja emergência ocorre justamente na separação entre homem e natureza, oriunda, segundo Couto (2005), em decorrência das transformações provocadas pela Revolução Industrial e a conseqüente emergência de um sentimento nostálgico em relação a um ambiente livre da poluição das fábricas e associado a uma vida selvagem. Dessa forma, o império britânico, assevera Couto (2005) em um clima nostálgico, teria construído espaços afastados da presença humana, em síntese: “[...] o mito bíblico da Arca de Noé [...] ” (COUTO, 2005, p. 130).

Ainda segundo o autor, essa narrativa flagra a criação de parques e reservas enquanto projeto articulado ao império. Em Moçambique e na África Austral, reservas foram construídas para abrigar zonas de caça, o que conduz a uma avaliação crítica do escritor em relação à motivação de tais reservas: “Isto quer dizer que as actuais áreas de conservação não foram escolhidas por critérios ecológicos, sociológicos ou de proteção da diversidade.” (COUTO, 2005, p. 130).

Cabe destacar o dado biográfico, de sua participação, na condição de biólogo, da preservação da Ilha de Inhaca¹⁴, em Moçambique, em 1992, tornando a questão um tema de reflexão e um cenário no qual o autor recolheu histórias e narrativas incorporadas ao seu exercício criativo.

Sua visada histórica acaba por tensionar a natureza exploratória da caça para os ingleses e para os africanos, consideradas qualitativamente distintas em meio a um contexto de evidente discriminação e racismo. Dessa maneira, o conservacionismo, segundo essa narrativa histórica, fez parte do processo de expropriação do território, já que uma das medidas dos departamentos de fauna dos governos coloniais foi o controle das reservas por parte dos colonialistas, expulsando, sob o pretexto da preservação, populações inteiras de seu ambiente e rompendo com ciclos e interações socioambientais bastante antigos.

Diante dessa lógica, os parques foram se convertendo em *santuários*, cuja linguagem reproduz a linguagem religiosa, mas sobretudo, afirma Couto (2005, p. 131), indica a “[...] reedição da vocação missionária da Europa no nosso continente”. A metáfora religiosa fortalece assimetrias e as carências evidentes no processo histórico do continente, segundo aquela narrativa:

Já temos o paraíso que é a África <<selvagem>>, temos o demónio que é o progresso. Temos o pecador que somos nós que cedemos à tentação do <<desenvolvimento>>. Falta-nos uma salvação – essa salvação é a <<conservação ambiental>>. (COUTO, 2005, p. 131)

Sinalizando para formas de violência impingidas às populações rurais, Mia Couto (2005) insere no debate uma noção mais ampliada da questão ambiental, diante do seu esforço em historicizar e romper com certas mistificações. Diante disso, enuncia formas mais sutis de violência, entre as quais, o impacto na relação de continuidade entre as populações rurais e seus territórios diante de deslocamentos e da expropriação da terra. Nesse sentido, a questão socioambiental é sentida em uma dimensão bastante concreta, a disputa pelo território e pelos seus recursos, considerando as implicações e as consequências sociais vividas por aquelas populações. Essa exclusão, segundo Couto (2005, p. 134), compreende ainda os seguintes aspectos:

¹⁴ Ilha situada a Leste de Maputo, de onde dista 32 km. Possui aproximadamente 42 km². Está separada do Continente pelo estreito canal de Golada de Santa Maria. Em sua região de águas calmas e de campos dunares, se situa uma das mais importantes Reservas Biológicas do país, contando com uma diversidade de mais de 12.000 espécies registradas. (fonte: https://www.biofund.org.mz/biblioteca_virtual/ilha-da-inhaca-patrimonio-natural-a-preservar)

[...]modelos de economia que obrigaram a mudanças dramáticas nos mecanismos de gestão da terra e dos recursos; perturbação da sociedade em relação à lógica de um Estado centralizador; desvalorização da língua, cultura, do saber e da religião.

O procedimento analítico do autor implica, necessariamente, na tentativa de abordar a questão socioambiental como um tema da governança, quase sempre revelada em tensões políticas na disputa pela gestão de vidas e de recursos, mantendo frequente a busca por consensos conduzidos por órgão como o Estado e outros supranacionais. Aqui *gestão* se traduz no conceito-chave da governança.

Quando falamos de governança, é preciso considerar o caráter multirrefrencial do termo. Sua aplicação compreende um campo vasto que lida com a relação entre diversos agentes, como os Estados, as organizações internacionais e as comunidades. Muito articulado à noção de justiça ambiental, o termo assume diversas conotações e requer uma contextualização para identificar quais atores e mecanismos estão em evidência. Nesse sentido, Mia Couto (2005) seleciona momentos da história do continente em que a relação entre o ambiente e as pessoas foi agenciada como estratégias políticas de controle, inclusive sobre a vida e sobre a morte:

Desequilíbrios ecológicos profundos foram usados para desalojar os habitantes e regiões que deveriam ser convertidas em áreas de conservação. A peste bovina foi um desses mecanismos silenciosos. O historiador John Reader classificou a peste bovina como a maior calamidade natural de todos os tempos em todo o continente[...] Sem gado, obviamente a população também morreu. Dois terços dos povos massai desapareceram. E assim se iniciou um ciclo de desequilíbrios em cadeia: áreas de pastagem foram invadidas por vegetação arbustiva e lenhosa, criaram-se novas áreas para expansão da tsé-tsé, agudizou-se a incidência da tripanossomíase, fazendo morrer ainda mais gado. Fazendo morrer, sobretudo, gente, Mais de 200 000 camponeses morreram, apenas no Uganda (COUTO, 2005, p. 135).

A longa citação recortada do texto de Couto (2005) permite identificar o modo como a disputa pelo território entrelaça vidas humanas e não-humanas. Como se percebe, há uma cadeia de destruição operada pela transformação dos modos de utilização da terra e dos recursos, sobretudo no contexto do colonialismo. Afinal, é no território que a abundância ou escassez de determinados recursos se tornam uma questão de dimensão política e social, como bem tem demonstrado a análise da ecologia política. Tendo em vista que a colonização implica, entre outras coisas, a ocupação do território, a invasão de novos modos de gestão tem impactos diretos na relação com a terra, com os rios, com os mares, enfim, com a paisagem local, que é incorporada pela ação na colonização como mais um elemento a ser explorado. Nesse sentido, o comentário de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004, p. 68) acerca da relação entre território e o desafio ambiental, parece bastante provocativo:

Assinalemos que a natureza com suas qualidades – a vida e os quatro elementos: terra, ar, água e fogo – é o que se oferece à *apropriação* da espécie humana, o que se dá por meio da cultura e da política. Tornar *própria* natureza é, rigorosamente, *apropriar-se* da matéria na sua espaço-temporalidade[...] A acessibilidade aos recursos naturais, assim como seu deslocamento revelará a natureza das relações sociais e de poder entre *os do lugar* e *os de fora do lugar* onde se encontram. As fronteiras, os limites territoriais, se impõem como fundamentais para entender as relações sociais e de poder, o que implicará relações de pertencimento e de estranhamento (um *nós* e um *eles*), assim como relações de dominação e exploração, através do espaço, pela apropriação /expropriação de seus recursos.

Apesar do excepcionalismo humano que atravessa o argumento de Porto-Gonçalves (2004), sua análise, orientada para a ecologia política, indica o caráter conflitivo no processo de apropriação do território e dos recursos nele dispostos. Contudo, é natural que essa tensão esteja marcada por perspectivas distintas e por modos também distintos de uma certa concepção de tempo e de espaço diante da matéria.

O cenário histórico narrado por Couto (2005) seleciona um episódio da história de ocupação do continente, que, na dimensão local de Uganda, demonstra como a violência colonial se disseminou, também, na imposição de formas de gestão do território. São essas histórias e conflitos que se apresentam por meio de narrativas situadas que deslocam uma ideia generalizante de natureza, de meio ambiente, evocando, como bem sugere Couto (2005), a amplitude e a dinâmica de tais conceitos a partir de experiências concretas, específicas. Dessa forma, interrogar a questão ambiental em Moçambique ou no território yanomami, por exemplo, implica em colocar a pergunta inicial acerca do que se fala quando são mobilizados esses conceitos.

Outra noção acionada por Couto (2005) é a do turismo. A partir de um olhar bem menos crítico do que aquele lançado sobre a ideia de conservação, o autor entende o (eco)turismo como um potencial alavancador para a economia local e sugere que uma das chaves da gestão deve pesar no aproveitamento da região para fins turísticos: “Pois eu vos digo, a gestão do ecoturismo ou do aproveitamento turístico dos recursos é também uma área muito específica com exigências técnicas altamente sofisticadas.” (COUTO, 2005, p. 143).

Diante da saída proposta por Couto (2005), verificamos um esforço que defende o uso do meio ambiente afinado com os princípios de exploração turística, sem considerar os impactos disso, e apostando numa possível parceria entre comunidades locais e uma gestão sustentável, sob a tutela do Estado. Em linhas gerais, verificamos uma espécie de monetarização da natureza que se pretende menos agressiva do que certos modos de exploração, mas, claramente, escolhe um caminho no qual a paisagem entra no circuito do capitalismo e, contraditoriamente, reforça

a ubiquidade do sistema, de maneira que tudo é possível de ser incorporado ao cálculo monetário, quer seja um vale, uma cachoeira ou uma árvore centenária.

A leitura do fragmento aponta, então, para a reprodução do sistema dominante, de modo que a experiência histórica dos parques, como produto de um contexto de domesticação da natureza através do controle do império de outrora, deve ser repensado como estratégia política de fortalecimento econômico no contexto do Estado-nação. Para tanto, seria preciso se desvencilhar de alguns mitos que insistem na existência de comunidades ditas tradicionais, que se manteriam apartadas do processo de modernização e, portanto, conservariam certa ideia de natureza intacta, como se isso fosse possível em um quadro de interações biológicas e históricas inquestionáveis.

Nesse sentido, o ecoturismo, em sua perspectiva, traria para perto as comunidades que foram inventadas justamente pela tentativa de construir dicotomias entre o <<selvagem>> e o <<civilizado>>, articuladas em meio às hierarquias do colonialismo. A narrativa sugere, ainda, que modelos de governação devem tornar essas comunidades rurais parceiras em um processo de desenvolvimento. O que o texto de Couto (2005) não permite ver são quais os contradiscursos que as visões de mundo de tais comunidades teriam a dizer sobre esses projetos.

Dessa forma, Couto (2005) não parece compreender que as respostas ao desafio da crise socioambiental não se resumem às estratégias de governação, implicam, entre outras coisas, na percepção dos diferentes agenciamentos nos embates políticos e existenciais entre diferentes agentes capazes de questionar a estrutura, *a priori*, que polariza natureza e cultura. Da fresta de sua porta, Couto (2005) se aproxima de narrativas que, de certa forma, reproduzem pressupostos que resumem as complexas relações entre o ambiente e os indivíduos a uma questão de gestão. A saída encontrada assume o discurso da narrativa hegemônica, aquela que enxerga caminhos para remediar a crise, em suas palavras: “[...] conciliar toda intervenção do Estado central com a realidade rural” (COUTO, 2005, p. 144), de modo que sejam mobilizadas “[...] todas as formas de governação com a realidade em mudança de Moçambique e do Mundo” (COUTO, 2005, p. 144).

Com isso, no quadro de mudanças proposto, as tensões em torno do ambiente se convertem em um problema socioambiental transversal, que demanda uma linguagem que ultrapasse dicotomias e modelos já esgotados pela experiência civilizacional que possuímos. As narrativas situadas e parciais seriam, portanto, um caminho para experimentar a complexidade das vidas que estão agindo no mundo, a despeito, inclusive, de uma ideia de natureza proposta no quadro do pensamento moderno e liberal.

O risco que nos assola cotidianamente nas diferentes narrativas sobre o modo de vida que escolhemos e que hoje cobra um alto preço para sobrevivência humana e de outras espécies faz Couto (2005) retornar à história bíblica de Noé, a partir da qual a iminência de uma catástrofe natural e destrutiva se soma à necessidade política da governação articulada pelo capitalismo, tentando, de alguma forma, dela escapar:

Somos herdeiros da Arca de Noé. Mas somos hoje Noé empobrecido, em risco de extinção enquanto nações soberanas e enquanto seres exercendo cidadania. Uns querem que actuemos como salvadores do patrimônio natural. Outros querem que construamos uma nova Arca, uma arca melhorada com cabina de luxo para uma minoria rica. Não é de nova Arca que necessitamos. O que precisamos é de um outro universo, de um universo que não viva sob a ameaça de um dilúvio final. (COUTO, 2005, p. 144).

Na narrativa de Couto (2005), a consciência histórica se torna um caminho para a vida não se limitar ao risco do fim. Ao evocar uma necessária ação, Couto (2005) insere, na esfera política, a relação que historicamente estabelecemos com o ambiente e entre as diferentes formas de vida. Apesar de sua adesão à ideia de governação, seu texto aponta para uma sensibilidade capaz de questionar o modelo civilizatório que colocou em uma mesma narrativa as noções de desenvolvimento, de progresso e de controle da natureza. Isso, contudo, nas últimas décadas, tem passado por uma profunda revisão, tendo em vista que o próprio ambiente tem demonstrado que o modelo de desenvolvimento proposto desde a Revolução Industrial tem levado o mundo à exaustão.

O filósofo Leonardo Boff (2002) colocou a questão em termos de cenários contemporâneos, nos quais seleciona três contextos para pensar o *drama ecológico*, os quais nomeou de *conservador*, *reformista* e *libertário*. O primeiro é definido como dominante e se apresenta pelo seu caráter consumista e predador. Segundo Boff (2002, p. 59): “Além de ter sido historicamente etnocida, o sistema hegemônico pode revelar-se agora ecocida e biocida.”. Nele, impera a crença nas tecnologias como forma de garantir melhores condições de vida. Em suma, haveria uma resposta técnica capaz de conter a destruição.

O segundo paradigma proposto por Boff (2002) parece ter orientado boa parte das ações da política ambiental e das estratégias de salvação do bioma, ainda que se mantenha dentro da lógica consumista e predatória. Sua face mais elaborada é a noção de desenvolvimento sustentável, que ganhou e tem ganhado adesão desde os relatórios acerca da mudança climática e da crise ambiental, cuja solução seria formulada no contexto das políticas ambientais propostas pelas nações centrais. Esse cenário tornou-se ainda mais complexo quando o alvo de tais adequações se tornaram os países pobres, que acolheram um modelo de desenvolvimento

linear e produtor de desigualdades. Tais ações, engendradas na sustentabilidade, em resumo, podem e devem ser encaradas apenas como medidas paliativas.

O terceiro cenário é o *libertador*. Evidencia uma consciência global da crise e defende a interdependência entre todos. Nas palavras de Boff (2002):

Este projeto deve ser construído sinergeticamente por todos. Daí a urgência de criação de organismos globais que respondam pelos interesses globais. Importa costurar um novo pacto social mundial, no qual sujeitos de direito não sejam apenas humanos, mas também seres da natureza. (BOFF, 2002, p. 60-61).

As alternativas que pretendem remediar o cenário de destruição muito pouco serão eficazes se não forem confrontadas com a base ontológica de nossa civilização. Isso só se torna possível pela escuta e pela abertura a outras cosmovisões. As narrativas de Couto (2005) são produtos de um tempo de muitas contradições, quando a gramática da crise ambiental começava a se colocar na esfera pública. Sendo uma figura pública, Couto (2005) não foge às contradições de um tempo conflituoso e complexo, mas se lança no desafio de romper hierarquias e de acolher histórias orientadas por um desejo libertário. Dessa maneira, ao narrar o contexto da colonização e suas estratégias de violência, inscreve, na ação política através da escrita, uma linguagem que enuncia a crise e que busca caminhos para inventar a resistência.

3.2 NAS COSTAS DO CÉU, OUTRAS FORMAS DE NARRAR O MUNDO

A queda do céu é um texto marcado pela ambivalência e pela multiplicidade. A voz central que dele ecoa – a do xamã Davi Kopenawa – materializa um exercício narrativo e político de inscrever o processo histórico dos povos indígenas pela própria voz destes, diante das mudanças materiais e culturais pelas quais passaram os Yanomami. A partir de estratégias que narram a si mesmo para o outro por meio de um exercício de tradução, as narrativas de Kopenawa (2015) indicam um caminho possível para elaborar uma crítica à narrativa hegemônica do progresso, que avança implacável sobre a natureza, reproduzindo modos de perpetuação do sistema capitalista, colonial e moderno

As narrativas transitam entre diversos tempos, recusando determinações históricas, mas sendo guiadas por acontecimento, por encontros e tensões no âmbito da floresta. O agora é simultâneo ao *tempo dos sonhos* do xamã, cuja existência paralela implica em deslizamentos temporais difíceis de serem cronologicamente definidos. A narrativa segue o curso de histórias acumuladas na memória do narrador, que são rearranjadas por um esforço de se fazer compreendido e de oferecer aos receptores elementos que componham um quadro de

progressiva ameaça à floresta. O tempo da criação é definido com precisão. Nele se situam *Omama*; seu irmão, *Yaosi*; e os seres ancestrais. *Omama* é o demiurgo na cosmogonia Yanomami, criador de todas as formas de vida, responsável pela criação da nova floresta depois da queda do céu. Kopenawa (2015) então narra a história:

Foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cujas águas bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, *Omama* e seu irmão *Yaosi* vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas gente que chamamos *yarori*. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia era muito frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *oãpatari*.

Por isso *Omama* teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é Hutukara. É também esse nome o antigo céu que desabou outrora. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 81)

Alguns importantes elementos merecem uma análise mais detida na narrativa de Kopenawa (2015). A origem na floresta e da paisagem é narrada como obra de *Omama*, cuja existência é simultânea a de seu irmão, o que nos permite entender que a ideia de compartilhamento, de vida coletiva, já se situa na gênese dos Yanomami. O contexto de instabilidade, devido à permanente transformação, se estabiliza pelo desejo de *Omama*, promovendo a diferenciação em relação ao tempo no qual todos eram gentes. Diante disso, faz-se necessária a busca por um ordenamento do mundo, produzido depois da queda do céu. Enquanto elemento que marca a origem da floresta tal como é hoje habitada pelos Yanomami, a queda do céu se trata de um momento que conduz à recriação do mundo, desta vez segundo bases mais sólidas que permanecem como espaço-tempo da vivência material e semiótica dos Yanomami, a *Hutukara*. Esta, segundo a tradução de Kopenawa, pode ser entendida como *mundo* ou *universo* pelos brancos, e acrescenta:

A Hutukara fica junto com a pedra, terra, com a areia, o rio, o mar, o sol, a chuva e o vento. Hutukara é um corpo, um corpo que é unido, ela não pode ficar separada. [...] Para nós, indígenas, a Hutukara sustenta nossa fome, sustenta a nossa comida. A comida vem de onde? A comida vem da Hutukara. [...] Destruir e ameaçar a terra para nós não é bom. Nós temos que respeitar porque a Hutukara é igual nós, ela está viva. (KOPENAWA; GOMES, 2015, p. 146-147).

A continuidade da narrativa explica que hoje a ameaça de outra queda do céu se faz presente, mas agora, associada também ao modo de invasão e exploração da floresta dos Yanomami, enquanto um fragmento da própria destruição socioambiental em escala global.

Diante disso, os *xapiri*, entes evocados pelo xamã para salvaguardar e curar os Yanomami e a terra, mantém, não se sabe até quando, o céu acima da floresta.

Cornejo Polar (2000), ao examinar a produção andina, formula a categoria de literaturas heterogêneas. Tal conceito nos ajuda a compreender a sobreposição temporal e a confluência de elementos culturais distintos que atravessam a narrativa de Kopenawa, potencializando sua complexidade formal entre a mitopoética e a narrativa histórica:

As literaturas heterogêneas, ao contrário, se caracterizam pela duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais do seu processo produtivo: trata-se, em síntese, de um processo que tem pelo menos um elemento não coincidente com a filiação dos outros, e que cria necessariamente uma zona de conflito e de ambiguidade. (POLAR, 2000, p. 162).

As considerações de Polar (2000) apontam para o modo como discurso homogeneizador da nação foi perturbado pelo dissenso promovido por narrativas que tensionavam formas literárias em um espaço social de pretensa homogeneidade, assim como o texto de Kopenawa (2015) se apresenta como um amálgama de formas que fortalecem o discurso na contramão da própria narrativa desenvolvimentista do progresso, que tem sido o discurso hegemônico da modernização brasileira. Diante disso, as terras invadidas dos Yanomami, a destruição de sua floresta para construção de estradas, o impacto das doenças e a sanha destrutiva dos *comedores de terra*, em busca do ouro, imprimem uma face obscura de nossa história, ideologicamente interessada em construir um caráter nacional pretensamente cordial e pacífico.

Muito além do que mero exercício retórico, o texto de Kopenawa (2015), assim como outros textos importantes de ameríndios, ocupam uma posição crítica em relação aos princípios da civilização Ocidental enquanto inscrevem cosmovisões alternativas ao processo predatório do homem em relação ao meio ambiente.

A oposição conceitual e histórica entre natureza e cultura se apresenta absolutamente questionável quando observadas as narrativas indígenas. Essa distinção foi mantida durante muito tempo pelas ciências e, atualmente, vive um processo de desestabilização. A ideia de natureza como vem sendo desenvolvida pela ciência e pelo pensamento Ocidental tem sido objeto de análise de antropólogos que têm lidado com povos, cujas ontologias, como sugere Phillipe Descola, operam por esquemas bastante diferentes da ontologia ocidental. Segundo o autor: “Para as centenas de tribos amazônicas, que falam línguas diferentes, os não humanos também são pessoas que participam da vida social, pessoas com quem podemos estabelecer relações de aliança ou, ao contrário, relações de hostilidade e de competição.” (DESCOLA, 2016, p. 14).

Eduardo Viveiros de Castro (2015), em uma tentativa de sintetizar a questão em relação aos ameríndios, opõe a perspectiva multiculturalista, hegemônica no Ocidente, à perspectiva multinaturalista, que coloca em suspensão o conceito de natureza com o qual estamos habituados a lidar. O contato com os povos ameríndios parece ter feito etnógrafos desconfiarem da oposição entre natureza e cultura.

Felipe Sússekind (2018) diagnostica que categorias como natureza e cultura vivem um processo de esgotamento na antropologia contemporânea. Aludindo às considerações de Roy Wagner sobre cultura, o autor chama atenção para o procedimento de objetificação da cultura do outro, realizado por meio de nossa própria cultura, que levaria ao fato de conceber essas culturas como símbolos, como mera ilusão subjetiva. Ao nos depararmos, pois, com a ausência daquela oposição como fartamente tem demonstrado a etnologia amazônica entre povos como os Yanomami, é preciso nos situar de uma maneira que as narrativas sobre os modos de vida Yanomami, com toda sua complexidade, não sejam reduzidas, por nosso olhar, a *meros símbolos*.

Diante disso, se pensarmos na floresta, como importante personagem nas narrativas de Kopenawa (2015), não podemos pensar em uma natureza intocada ou em algo exterior à vida social do Yanomami. As florestas convivem historicamente com o processo de *antropização*, de modo que as populações ameríndias convivem com um processo de transformação da paisagem no qual são feitos e refeitos laços existenciais.

Se ampliarmos as lentes e considerarmos também os *rios*, que surgem como imagem fundamental da perspectiva socioambiental nas narrativas de Couto (2011), deparamo-nos com outro caso de interação em que populações rurais de Moçambique tendem a concebê-los como entidades vivas, com participação na esfera social e material das comunidades. Deste ponto de vista, concordamos com a perspectiva de Ingold (2018), segundo a qual haveria um emaranhado de linhas de existência que se relacionam em um processo contínuo de constituição do mundo.

Os diversos exercícios de tradução que configuram o texto de Kopenawa (2015) – não podemos esquecer do pacto etnográfico que põe em relação o xamã e o etnólogo Bruce Albert – se definem como um desafio à interpretação, assim como um convite à abertura de perspectiva acerca das causas e das consequências da crise socioambiental. Eduardo Viveiros de Castro (2015), no prólogo à obra, reflete sobre o ato de enunciação da obra, e comenta:

[...] é justamente essa condição atípica, fronteira ou ex-centrada, que os torna representantes ideais de suas respectivas tradições, capazes de mostrar do que elas são capazes, uma vez libertas de seu enclausuramento e de seu monolinguismo cosmológico; quando essas tradições são forçadas, em outras palavras – pelas

circunstâncias históricas e pela força do caráter do protagonista, em um caso, pelo compromisso existencial e pela disciplina intelectual do seu colaborador, no outro - , a negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa “entretradução”, tanto mais valiosa quanto mais ciente de suas imperfeições, suas aproximações equívocas, suas equivalências impossíveis[...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28)

O cenário da narrativa é, portanto, antecedido por um projeto intelectual que, ao reunir dois sujeitos pertencentes a culturas diferentes, reitera um contexto de relações, que, arriscamos dizer, seria de heterogeneidades. Acrescentamos a isso o tema que subterraneamente percorre todos os fios da história de Kopenawa: o contato entre os brancos e os Yanomami no contexto da invasão extrativista e dos empreendimentos de ocupação territorial da Amazônia, de modo que, como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 29), “[...] esse malencontro determinou a vida e a vocação do narrador.”

Na textura múltipla de *A queda do céu*, dividido em narrativas menores alinhavadas por um exercício de encadeamento e ordenamento singular, acompanhamos a formação de um narrador. No plano formal, a própria noção de narrativa se apresenta na constituição do texto que percorre a temporalidade, organizando fatos e episódios em torno da experiência xamânica de Kopenawa (2015) e dos conflitos vividos na disputa material e semiótica pela permanência dos povos Yanomami. E mais ainda, o livro é produto de uma longa amizade entre o xamã e o antropólogo, que tornou o pacto etnográfico não apenas uma recolha de *dados*, mas um processo de reeducação. Assim, conta Bruce Albert no *post scriptum* da obra, a origem do livro foi motivada pelos relatos de Kopenawa (2015) diante da experiência apocalíptica de destruição do território Yanomami em razão das escavações dos garimpeiros.

“Os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito.”, com essa frase enigmática, Davi Kopenawa (2015, p. 531) começava a comunicar o que acontecia com os Yanomami a Bruce Albert. Esse contexto marca a gênese das narrativas de *A queda do céu*, sintetizada por Albert da seguinte forma:

Fez, em sua língua um relato angustiado de doenças e mortes, das violências e dos estragos provocados pela cobiça desenfreada dos garimpeiros. O relato era entrecortado por reflexões xamânicas, tiradas das sessões realizadas com seu sogro em Watorikî. No final, pedia que eu ajudasse a divulgar suas palavras e lhe desse apoio para implantar com urgência um programa de saúde em sua terra. A gravação dessa mensagem me parece ser, retrospectivamente, o evento fundador que selou entre nós o pacto político e “literário” que deu origem a este livro. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 531).

A suposta gênese do livro e seu ato fundador tornam clara a amplitude do projeto, assim como as relações que o possibilitaram e, possivelmente, trouxeram maior complexidade a sua

estruturação. Na narrativa *Desenhos de escrita* de Kopenawa (2015), dedicada a uma reflexão sobre a escrita, sobre as palavras e sobre o pensamento, a questão ganha cores mitopoéticas atentas à sociocosmologia Yanomami para lidar com a construção da própria narrativa e apontar os motivos que a inspiram. Dessa maneira, articuladas a experiência xamânica e o papel da escrita, se tornam questões centrais para explicar o uso político da escritura para concretizar um projeto político-discursivo alicerçado na ancestralidade:

Por isso quero mandar minhas palavras para bem longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e desde então nós a temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez entendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e esfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machador largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo dos sonhos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

Como se observa, o narrador recua no tempo e situa a origem de suas palavras no tempo dos ancestrais e da figura demiúrgica de *Omama*. Desse modo, seus pensamentos são a matriz de uma linguagem capaz de romper com a perspectiva confusa dos brancos.

O apelo à oralidade insere a relação de tensão com a própria produção escrita e de outros índices da cultura ocidental e de seu anseio pelo avanço tecnológico. O ruído de suas máquinas, metonímia da modernidade, impede o acesso ao verdadeiro conhecimento, que, paradoxalmente, se constitui no plano dos sonhos. Obviamente que a noção de sonho aqui sugerida assume uma condição muito mais material, uma espécie de mundo paralelo, no qual as diversas formas de vida atuam em tensão com a dimensão visível do viver. Os xamãs, através do uso da *yãkoana*, entrariam em um estado de percepção mais aguçado da realidade em volta, envolvendo os vários tipos de existência e revelando possíveis estratégias para romper com o discurso hegemônico acerca dos Yanomami.

Na narrativa de Kopenawa (2015), a assunção da palavra, que é histórica e ancestral, torna-se uma ferramenta fundamental para revelar a experiência particular do povo da floresta. Nesse sentido, seu texto retoma o episódio político-discursivo no qual os Yanomami foram vítimas de uma propaganda negativa que os considerava violentos, ferozes e perigosos, atributos organizados em torno de narrativas que descreviam os primeiros contatos com os Yanomami e que criavam uma espécie de curiosidade exótica em relação àquele povo.

O texto, produzido por Napoleon Chagnon, foi publicado em 1968 e acabou atraindo a atenção para os Yanomami, definidos, no título da obra, como *O povo feroz*. A obra servia como introdução aos cursos de antropologia no Estados Unidos e conferiu alguma fama ao povo Yanomami, segundo uma noção estereotipada assentada na *autoridade etnográfica* do autor, que se ocupou de estabelecer aproximações entre as estruturas de reprodução dos Yanomani e as formas de acasalamento dos primatas (RAMOS, 2004).

As palavras de Kopenawa (2015), ao estabelecer uma relação intertextual com o imaginário anterior, encontra, na palavra e na possibilidade de produzir uma narrativa situada, uma irrupção política, que, segundo Marisol de la Cadena (2018), ao examinar conflitos com os índios AwanjunWampi, significa “[...] um evento histórico em que surge um sujeito que perturba a distribuição do discurso e da ordem que ela cria [...]” (CADENA, 2018, p. 100). Tal situação, conforme a pesquisadora implica no modo como se dá essa irrupção e os indígenas reivindicam sua própria voz soberana. Na análise da autora, cabe também considerar o modo pelo qual o Estado impediu essa soberania em relação ao território, em um claro desrespeito à norma da OIT 169, que defende os direitos dos povos indígenas a seus territórios originários.

Ao criar uma genealogia para si, além de romper com os discursos dominantes que criaram fantasias sobre os Yanomami, Kopenawa (2015) estabelece uma relação de contiguidade entre a floresta e seu povo e assume uma posição de defensor da floresta, o que implica, inclusive, na disputa da narrativa acerca da trajetória e da história particular dos Yanomami.

Dessa maneira, Kopenawa (2015), ao reivindicar a palavra, entende que o ato de nomear e de narrar implicam em condições fundamentais para a dominação e para a ruptura com a estrutura opressiva que se origina no colonialismo e se mantém a despeito do cenário de uma democracia que, em tese, reconhece a diversidade sociocultural que a constitui. Diante disso, reclama para si um papel político na agenda socioambiental interessada na manutenção do ecossistema do qual faz parte, assumindo o enfrentamento como uma forma de insurgência e rearticulação política na qual o cuidado com a floresta e seus habitantes é um argumento central:

Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos. Antigamente éramos realmente muitos e nossas casas eram muito grandes. Depois, muitos dos nossos morreram quando chegaram esses forasteiros com suas fumaças de epidemia e suas espingardas[...] Porém, a despeito de tudo isso, depois de chorar muito, de pôr as cinzas e nossos mortos em esquecimento, podemos ainda viver felizes. Sabemos que os mortos vão se juntar aos fantasmas de nossos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam. Por isso, apesar de todos os lutos e prantos, nossos pensamentos acabam se acalmando. Somos capazes de caçar e de trabalhar de novo em nossas roças. Podemos recomeçar a viajar pela

floresta e a fazer amizades com as pessoas das outras casas. Recomeçamos a rir com nossos filhos, a cantar em nossas festas *reahu* e a fazer danças nossos espíritos *xapiri*. Sabemos que eles permanecem ao nosso lado na floresta e continuam mantendo o céu no seu lugar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78-79).

A natureza oral do relato insere, no plano discursivo, o caráter da literatura que se estabelece em um contínuo entre o oral e o escrito, de modo que a base da narrativa oral se sedimenta na escrita, que é já tradução e consequência do pacto etnográfico, produzindo um aspecto da heterogeneidade constitutiva das literaturas indígenas e de seus planos discursivos, que tensionam com o discurso hegemônico. Naturalmente, que o projeto de Kopenawa e Albert não deve ser observado isoladamente. Este se relaciona, por um lado, com toda uma tradição de movimentos indígenas desde a década de 1970 e, por outro, com a proliferação de textos de indígenas responsáveis pela inserção dessa produção no repertório da literatura brasileira.

Assim como enunciado por Kopenawa (2015), a capacidade de ressurgência dos Yanomami significou a possibilidade desse povo participar da luta política, encampando, entre outras coisas, a defesa do meio ambiente, metonimizado na figura da floresta. Graça Graúna (2012), escritora potiguara, relata a intervenção de escritores indígenas que refletiram sobre o Fórum Rio + 20 no IX Encontro Nacional de Escritores Indígenas, quando defenderam o compromisso de sua produção com as questões ambientais, destacando o papel político que a literatura desempenha como linguagem plurissignificativa para enunciar a posição dos indígenas diante de um mundo ameaçado pelas transformações socioambientais globais com consequências desastrosas para as tradições e as vidas materiais dos povos originários.

A alusão às viagens, no texto de Kopenawa (2015), por sua vez, cumpre um duplo papel. Por um lado, reintroduz uma prática comum à distribuição e à organização dos Yanomami, marcadas pelo constante movimento e realocação conforme necessidades materiais e o trabalho na terra, mas, por outro lado, aponta para uma dimensão da ordem da experiência, que compreende tanto a viagem discursiva que tornou os Yanomami conhecidos por suas próprias versões da história, quanto a viagem pessoal de Kopenawa, que realizou diversos itinerários desde a inserção na sociedade envolvente à descoberta de seu papel político, fortalecido por sua iniciação xamânica pelas mãos de seu sogro.

Dessa forma, a narrativa *Virar branco?* se apresenta como um importante divisor de águas no processo de formação de Kopenawa (2015). Introduzida por um desenho, que é um autorretrato do xamã vestido de paletó, a narrativa acompanha um processo de descoberta de si que flagra o tempo de alienação provocado pela relação com a religião e os modos de vidas dos brancos. Todavia, enseja, também, a habilidade xamânica de viajar entre os diferentes corpos,

torna-se outro e voltar a si mesmo, em um movimento que articula identidade e alteridade por meio de experiências legadas pelos antepassados e, principalmente, pelos *xapiri*.

As bases da educação acessadas na missão permitiram, inclusive, um amadurecimento pessoal, que levou à rejeição do modelo opressivo que tendia a domesticar os Yanomami, cuja experiência historicamente era forjada nos movimentos e nas interações possibilitadas pelo caráter movente daquele povo. Desse modo, o discurso imobilizador é substituído pelos deslocamentos, entendido como importante recurso para se aproximar de um universo muito mais amplos do que a educação do sistema dominante indicava: “Eu já tinha me tornado adolescente e agora podia deixar os meus e viajar longe, para outras terras. Eu queria conhecer outras gentes. Naquele tempo, era nisso que eu ficava pensando sem parar.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p. 281).

Os anos iniciais na Funai, como narrados no texto, se constituíram como importante elemento para o distanciamento do modo de vida yanomami. Sua chegada à cidade representava a descoberta de um mundo absolutamente novo, no qual os signos dispostos eram relacionados a uma perspectiva bastante vinculada à cosmovisão da floresta. O fragmento a seguir narra a chegada à cidade, cujo alcance revelava uma importante dimensão da relação com a alteridade e contribuía para uma reflexão autocrítica de um sujeito cindido entre mundos antagônicos e em tensão diante da formação do seu ser social. A cidade, no limite, é o lugar dos brancos e produz um imaginário em contraste com o espaço da floresta:

Por isso, sempre ficava muito aflito quando tinha de andar a pé na cidade, para ir até a casa da Funai. Permanecia em alerta constante, vigiando sempre o movimento dos carros, de um lado para o outro. Tinha medo de me atropelarem e me esmagarem em seu caminho. Pareciam tão pesados! Observava-os de longe, e tentava fixar meu olhar nas rodas, que me intrigavam. Ficava me perguntando: “O que será isso? Serão como jabutis de ferro? Será que têm espécies de mãos e de pés? Como podem se movimentar tão depressa?” No começo, eu não me dava conta de que as rodas dos carros giravam. Achava que corriam! Ainda não sabia de nada das coisas da cidade! Principalmente, eu nunca tinha visto tantos brancos. Estavam por toda parte! Imaginava que eles não deviam parar de copular, para terem se tornado tão numerosos, e que era por isso que alguns deles queriam vir morar na nossa floresta. Entretanto, nada disso me preocupava muito. Eu apenas pensava: “os brancos são outra gente, por isso são tão estranhos. Mais tarde, quando os conhecer melhor, vou me sentir mais calmo na presença deles”. Na verdade, eu só queria uma coisa: virar um deles. Eu era ainda muito jovem, e bem ignorante! Naquele tempo, ainda estava longe de me perguntar: “Se todos esses brancos continuarem aumentando ao nosso redor, o que vai acontecer conosco mais tarde?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 286).

O mundo desordenado pelo caos da cidade se traduz na imagem de profundo desajuste social, cuja dimensão captura o próprio indígena que pretendia se tornar branco. A ganância dos brancos, na ótica do adolescente narrador, ainda era falsamente concebida como um ato de

convivência sob o signo *morar*. A percepção anterior, por sua vez, camuflava a verdadeira intenção de exploração que levaram inúmeros não-indígenas a invadir o território da floresta yanomami, intensificando, com isso, os traumas do contato e as consequências materiais do extrativismo, da disseminação da doença, enfim, de um quadro desordenado e confuso característico da cidade que amedrontara o jovem Kopenawa e que em nada reproduzia a imagem cooperativa e metabólica da vida na floresta.

Na pergunta final, repousa, ainda, uma questão que assinala a dúvida quanto ao projeto de ocupação do território yanomami, cuja história revelou os limites do desejo pela riqueza dos recursos e a negligência do Estado ao defender a predominância de projetos infraestruturais em vez de garantir a integridade humana e socioambiental dos Yanomami.

O ápice desse processo, e também elemento decisivo para a completa inadequação do narrador ao mundo dos brancos, é, justamente, a contaminação por tuberculose que faz emergir uma postura defensiva diante da sedução material do mundo não-indígena que significava também, no limite, os excessos de uma sociedade voltada para acúmulo e frágil do ponto de vista das relações sociais e afetivas.

A experiência extrema da doença – vivida na sua dimensão particular e social da epidemia – indica uma crítica ao modelo civilizatório no qual o humano é alvo de elementos externos que, materializados na ação da bactéria, reforçam um perfil alinhado a uma visão do mundo marcadamente predatória. O narrador, ao discorrer sobre isso, chega à seguinte conclusão: “Hoje compreendo que eles destroem nossa floresta e nos maltratam somente porque somos gente diferente deles. Por isso, se tentarmos imitá-los, as coisas vão ficar mesmo ruins para nós!” (KOPENAWA: ALBERT, 2015, p. 289).

Aquilo que outrora fora objeto de desejo, torna-se um elemento de profunda repulsa. A viagem ao mundo dos brancos e de seus códigos, enquanto elemento metonímico da civilização ocidental, impõe uma temporalidade e experiências que conflitam com o modo de vida dos Yanomami. Dessa maneira, a narrativa de Kopenawa (2015) flagra sua própria descoberta como sujeito em um mundo atravessado pelo tempo da máquina, do capital e, por isso mesmo, da destruição, cuja ação se desdobra nos elementos físicos da paisagem até os corpos atacados pela doença. Diante disso, o rastro de destruição se revela no quantitativo histórico das mortes dos Yanomami, dramatizado nos vínculos entre as doenças, a exploração territorial e a tentativa de dominação da floresta.

A experiência da doença possibilitou, ainda, uma visão mais clara do que significava a invasão de não-indígenas no território yanomami. Kopenawa (2015) sugere, com isso, o quanto

o contato era perigoso para a saúde do povo da floresta. Por isso, permaneceu no hospital, onde tratou a tuberculose e também entendeu melhor o modo de vida dos brancos, além de ter desenvolvido melhor o conhecimento na língua portuguesa.

A doença, na sociocosmologia de muitos povos indígenas, conota um ponto de virada de percepção, sobretudo para aqueles que têm a predisposição para o xamanismo, por exemplo, de modo que seu estado enfermo amplia a percepção e inaugura um tempo em que o mundo invisível se apresenta de forma mais clara e disponível para o diálogo.

Além disso, essa experiência se tornava decisiva para sua ação política posterior, tanto pela inserção na sociedade envolvente quanto por uma apropriação linguística que facilitou sua participação efetiva na Funai. Sobre a questão, Kopenawa (2015) relata o que lhe foi dito, quando estivera curado da tuberculose e recebera alta:

“Davi, agora você conhece palavras dos brancos. Você deve voltar para junto dos seus. Seu lugar é lá. Você vai ajudá-los. E mais tarde, quando você for mesmo adulto, poderá vir trabalhar conosco”. Essas palavras me pareceram boas. Então, a Funai me levou de volta para Toototobi. Não foram os meus que me chamaram de volta, não. Eu resolvi por conta própria voltar a viver na minha floresta e, assim, a vontade de virar branco foi aos poucos desaparecendo em minha mente. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 289)

No hospital, Kopenawa (2015) encontrou a cura para a tuberculose. O tratamento médico curou seu corpo e o deixou em condições de retornar à floresta. Contudo, foi em seu retorno que o jovem encontrou a cura para as aspirações que viveu no contato com o mundo dos brancos: “Aprendi a imitar o modo de falar deles. Mas isso não deu nada de bom. Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 289).

A *vontade de virar branco*, por sua vez, cedeu espaço para um compromisso ético e intelectual como líder yanomami ao qual se somaria na formação como xamã, de modo que sua posição entre planos culturais distintos se tornou o caminho para a adesão pela defesa da floresta e de seu povo. Diante disso, a narrativa destaca a tensão entre a mentira, fantasia vivida no aprendizado das palavras dos brancos, e a verdade, aprendida com a fala dos ancestrais e com a revelação do canto dos *xapiri*, que funcionam como antídoto para a doença subjetiva do desejo de se tornar o outro, o branco:

A mente dos rapazes que querem virar brancos está cheia de fumaça! É por isso que, quando me tornei adulto, decidi guardar em mim os dizeres de nossos avós, mesmos se eles morreram há muito tempo. É com o canto dos *xapiri* que meu pensamento pode se estender até as nascentes dos rios ou para florestas distantes e, mais além, até os pés do céu. É com elas que posso ver o que nossos antigos conheceram antes de mim,

que posso contemplar as imagens do primeiro tempo, tais como as fizeram descer, muito antes de eu nascer. Assim é. Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é o nosso verdadeiro modo de ficar sábio. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 290)

A formação xamânica realizada no contato com seu sogro merece destaque nas narrativas de Kopenawa (2015). Referenciada em diversos momentos do livro, é detalhada na narrativa *A iniciação* e revela uma capacidade de justapor o contexto material e histórico dos Yanomami à experiência potencializadora da perspectiva xamânica, através da qual são narradas diversas agências e inscritas visões de mundo que agregam mundo visível e invisível no escopo de uma história de múltiplas espécies e de entes em permanente interdependência.

Segundo Oscar Calavia Sáez (2018), ao tratar do xamanismo nas terras baixas, o conceito deve ser entendido em um contexto de abertura teórica. São diversas as considerações acerca dos xamãs. Por causa disso, o autor questiona algumas dicotomias que cercam o conceito e defende, em companhia com outros teóricos, que o xamã é um experimentador, considerando seu trânsito em diversos planos culturais e dimensões da vida. A fim de questionar, portanto, uma visão tradicionalista acerca dos xamãs, Sáez (2018) informa que esses estudos dilatam a noção de xamanismo e a tornam uma questão sociologicamente relevante, fazendo coro à tendência teórica na qual predomina

[...] a vontade de corrigir a extrema fragilidade do mundo indígena predominante em decênios anteriores: ela contribuiu para enfatizar a continuidade da agência e das concepções indígenas em novas estruturas, e abre a possibilidade, de continuar reconhecendo nestas a presença do xamanismo (SAEZ, 2018, p. 17).

Diante disso, a ação política de Kopenawa (2015) é potencializada e atualizada pelo próprio xamanismo, cuja dimensão experiencial se emaranha na produção discursiva de proteção da floresta e na denúncia contra os ataques aos Yanomami na esfera pública, ou ainda, na experimentação estética da literatura e suas possibilidades formais, como revelam as narrativas de *A queda do céu*.

Manuela Carneiro da Cunha (1998), oportunamente, já havia sinalizado para uma definição do xamã como viajante, no entanto, alerta, nesse mesmo sentido, para o fato de que essa afirmação não pode ser tomada como um procedimento trivial. Dessa forma, é preciso considerar seu papel como tradutor, salientado sua atuação como intérprete em meio, inclusive, às tensões políticas entre sistemas de interpretação. Assim, tradução e ordenação se tornam tarefas do xamã que, por meio de alucinógenos e de rituais, se situa como um sujeito capaz de tudo ver e, em seguida, adota uma linguagem que é uma expressão parcial do mundo. (CUNHA, 1998).

Semelhante à história de deslocamento de Kopenawa (2015), Cunha (1998), ao falar do prestígio conferido ao xamã, cita a história de Crispim, explicando seu deslocamento e vivência no Ceará e em Belém, bem como o posterior retorno para o alto do Juruá, quando se torna um importante xamã. Cunha (1998), ao explorar o percurso da personagem, que foi criado por um padrinho branco, salienta que ele decidiu viver num lugar chamado *partilha das águas*, onde se situam importantes bacias fluviais de seis rios locais. Com a metáfora espacial, Cunha (1998) identifica, na trajetória de Crispim, um exercício relacional entre o local e o global, extremamente importante para a visão simultaneamente parcial e totalizadora de um xamã, e o define, em suma, como tradutor.

“Viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas [...]”, Cunha (1998, p. 12) assim define os xamãs. Esta definição representa bem as narrativas de Kopenawa (2015). Ao assumir-se porta voz da floresta, admite, portanto, uma perspectiva particular a partir da qual observa e narra o mundo. As catástrofes, que um dia despertaram o desejo de narrar em Kopenawa, são entendidas como imagens que antecipam e revelam um paradigma marcado pela violência e pela exaustão.

Como reposta, o mundo de confluências entre espécies, entre suas narrativas e seus modos de vida, coloca, em um mesmo contexto, as diferentes forças advindas de diferentes agentes. Isso, todavia, só se torna acessível pela *fala torcida* que o exercício xamânico possibilita, de maneira que o mundo fractal se torna articulado pelo empreendimento mágico-discursivo do xamã.

Essas histórias exemplarmente nos levam à reflexão sobre nosso tempo. Ademais, fixam-se na escrita e nas *peles de papel* como verdades potencialmente interessadas em disputar a arena discursiva e política acerca da história dos Yanomami e da experiência em curso da exploração predatória de seu território, como índices incontestáveis da crise ambiental e civilizacional que nos cerca.

Kopenawa (2015), por sua vez, atribui seu anseio de se tornar xamã ao fato de poder curar os seus. A ação terapêutica não se resume, obviamente, a um saber medicinal. Como se pode imaginar, a questão parte da unidade integral entre corpo e espiritualidade, ou, como narra o próprio Kopenawa (2015), os duplos que compõem a essência das diversas formas de vida e que sugerem, cada vez mais, numa perspectiva caleidoscópica e relacional da realidade. Através dos *xapiri* e de seus *espelhos* que formam a floresta, a realidade se multiplica em meio a uma intensa luminosidade que não se limita aos objetos visíveis, mas é ampliada pelos olhos iniciados do xamã. Com isso, pessoas, animais e espíritos – apontando para sínteses complexas

entre humanos e não-humanos – convivem no mundo e na narrativa como elementos que compõem e que dinamizam a experiência histórica dos Yanomami.

As narrativas tematizam ainda curas para doenças, formas de se livrar de seres maléficis, revelando um rearranjo de seres e de elementos singulares, visando à resolução de situações epidêmicas, nas quais convergem doenças fisiológicas, a epidemia *xawara*, e a chamada *fumaça de metal*, que traduzem, também, a engrenagem capitalista em torno da exploração de minérios e do resíduo das máquinas.

Diante disso, os *xapiri*, como instâncias pertencentes ao mundo das agências invisíveis que se tornam acessíveis pela iniciação, são evocados como elemento da narrativa ativa no processo de cura em uma dimensão ampla e sob a ação do xamã, que descreve a cena entre o onírico e a materialidade de uma linguagem transformadora e eficaz:

Os *xapiri* se deslocam flutuando nos ares a partir nos ares a partir de seus espelhos, para vir nos proteger. Ao chegarem, nomeiam em seus cantos as terras distantes de onde vêm e as que percorreram. Evocam os locais onde beberam a água de um rio doce, as florestas sem doenças onde comeram alimentos desconhecidos, os confins do céu onde não noite e ninguém jamais dorme. Quanto o espírito papagaio termina seu canto, o espírito anta começa o dele; depois é a vez do espírito onça, do espírito tatu-canastra e de todos os ancestrais animais. Cada um deles primeiro oferece suas palavras, para então perguntar por que seu pai os chamou e o que devem fazer (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 177).

Dessa forma, através do canto e da palavra, o ritual de cura põe em contato o xamã e os espíritos dos animais, trazendo, para o plano da narrativa, um tempo mítico que se torna um modo de explicar e de agir sobre o caos provocado pela doença ou por algum processo de desordem sociocosmológica. Para tanto, a legitimidade do xamã é conseguida no seu processo de iniciação, o que implica, como sugere Kopenawa (2015), numa ação capaz de evocar os *xapiri*, de fazê-los dançar e, em uma *fala torcida*, de libertar de seu uso ordinário, de entoar cantos e narrativas que recuperam os feitos dos ancestrais, cuja agência se materializa no tempo presente.

Se, por um lado, a narrativa da ruptura com o anseio de ser branco leva ao limite a experiência pessoal de Kopenawa (2015) e sua reinserção no contexto yanomami, a partir da assunção de uma posição política como sujeito da floresta; por outro lado, a iniciação marca um processo de afirmação ainda mais complexo, pois indica o modo pelo qual Kopenawa (2015) se torna uma liderança e ocupa uma importante posição social em relação ao seu grupo, enquanto mediador tanto na esfera pública quanto nas relações com outras dimensões da vida. Esse episódio define um importante passo na afirmação de uma cosmopolítica, que o torna pensador, intelectual e xamã simultaneamente.

O termo cunhado por Isabelle Stengers (2015) tem sido apropriado por antropólogos em reflexões sobre povos indígenas. Em suas interrogações, há aquela fundamental sobre a produção do conhecimento, da teoria, em suma, do alcance da autoridade da ciência. A proposição de Stengers (2018) encaminha, portanto, um desafio que é pensar o mundo por uma ótica diversa, sem necessariamente recorrer a uma fala autorizada, a algo que é externo. Desse modo, a própria produção do conhecimento, agenciada pela palavra, se dá na relação entre diferentes experiências diante do mundo. Nesse sentido, se aproxima da ideia de igualdade, da convivência *em presença*, situada a partir da noção de cosmos, como empegada por ela:

Eu apresentei, no início do texto, o “cosmos” como operador de igualdade por oposição a toda noção de equivalência. Os papéis que acabo de caracterizar sumariamente correspondem a essa ideia. Nenhuma situação problemática se dirige a protagonistas definidos como intercambiáveis, de forma que entre eles uma medida comum permitiria colocar na balança os interesses e argumentos. A igualdade não significa que todos possuem “igualmente o mesmo direito de voz”, mas que todos devem estar presentes de um modo que confira à decisão o seu grau máximo de dificuldade, que proíba qualquer atalho, qualquer simplificação, qualquer diferenciação à priori entre aquilo que conta e aquilo que não conta. O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui um representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta. (STENGERS, 2018, p. 462-463).

No centro do argumento de Stengers (2018), há uma noção de que todas as vozes devem e merecem ser ouvidas, porém, essa relação implica na complexificação que reúne o todo. O cosmos seria essa imagem de articulação dos mais diversos elementos em condições de compor argumentos numa situação problemática. A questão está muito além do excepcionalismo humano que é central à própria noção de política, traz à baila os diversos tipos de agência que diluem a noção de uma ciência que se divide entre sujeito e objeto, postulando um saber sempre orientado pela autoridade que, por sua vez, é quem deve definir e legislar a atuação de todas as partes envolvidas.

Nesse sentido, o xamanismo, tal como ele aparece nas narrativas de Kopenawa (2015), evidencia uma prática e uma posição estratégica que permite lançar um olhar sobre a história dos Yanomami, considerando as narrativas da floresta e a ordem do mundo por elas ensejada. O xamã, nessa perspectiva, aciona as diversas técnicas de que dispõe para enxergar “[...] ação e desígnio de sujeitos lá onde outros enxergam matéria inerte” (SÁEZ, 2018, p. 10). Dito isso, cabe retomar uma passagem da narrativa da iniciação, na qual a questão aparece materializada:

Não nos tornamos xamãs comendo carne de caça ou plantas das nossas roças, e sim graças às árvores da floresta. É o pó de *yākoana*, tirado da seiva das árvores *yākoana hi*, que faz com que as palavras dos espíritos se revelem e se propagem longe. A gente comum é surdas a elas mas, quando nos tornamos xamãs, podemos ouvi-las com

clareza. A *yākoana*, como disse, é o alimento dos xapiri (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 136).

E segue narrando o contexto no qual se intensifica a comunicação com os espíritos em um processo gradativo de conhecimento, no qual há uma espécie de consciência dilatada e uma consequente clareza das diversas agências entre os diferentes seres que habitam a floresta. Isso promoveria um entendimento mais complexo de si mesmo e da ação de forças que tenderam a ser desanimadas pela narrativa hegemônica, em nome de um positivismo redutor que tornou a ciência um terreno de vigilância e de controle em vez de considerar a produção do saber sobre o mundo – e nisso consiste também a constituição de um xamã – uma atitude experimental e dinâmica:

Nós, no começo, apenas ouvimos suas vozes vindas das lonjuras. Aí, de repente, se aproximam de nós e pegam nossa imagem antes mesmo de a termos avistado. Assim é. No primeiro dia, a pessoa não vê nada mesmo. No dia seguinte, já não é capaz de distinguir o dia da noite, nem de dormir. No outro dia, vai ficando cada vez mais fraco. Mas um dia e, finalmente, os *xapiri* começam a aparecer. O iniciando não sente mais fome nem sede. Não sabe mais o que é dor nem sono. Os espíritos da *yākoana* devoram sua carne e seus olhos morrem. É nesse momento que começa a ver despontar uma claridade imensa e ofuscante. Distingue-se a tropa de *xapiri* que cantam vindo em nossa direção. Chamados pelos xamãs mais velhos, dos confins do céu, eles se aproximam de nós devagar, dançando em seus caminhos luminosos. Os que vêm à frente, ainda poucos, vão chamando os demais por onde passam. Vão se juntando assim, aos poucos, até formarem uma multidão barulhenta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 145-146).

Nas narrativas de Kopenawa (2015), a crise socioambiental é retomada nos trilhos de sua própria experiência pessoal. Sua incansável luta como xamã e intelectual indígena tem sido denunciar o avanço predatório sobre o território yanomami, que conduz à destruição da floresta e à morte de muitos índios.

Entretanto, seu olhar para a questão socioambiental não se constitui pela divisão conceitual entre o homem e a natureza. As constatações que hoje, na conjuntura das mudanças antrópicas, nos conduz à revisão da antítese entre natureza e cultura, não faz sentido para a relação simbiótica e metabólica que os Yanomami estabelecem com a floresta. Diante disso, como enuncia Kopenawa (2015), assumem, na esfera pública do debate, a posição de defensores da floresta. Este ente, que não se resume à condição de espaço, pois é a própria materialização da história e da vida material dos Yanomami.

Para além da noção de território a ser ocupado, a floresta ocupa uma posição central nas narrativas de Kopenawa (2015) e se revela, a partir disso, fonte de vida e morada de muitos outros seres capazes de agir em diferentes dimensões. Nesse sentido, a perspectiva material sobre a floresta só ganha significado se forem ampliadas as percepções de que ela age como

dispositivo através do qual se lê e se ordena o mundo, segundo as narrativas de Kopenawa (2015) indicam.

Nos deslocamentos de Kopenawa (2015) entre caminhos factuais e imaginários, a viagem se configura como espaço de construção dos saberes e de percepções diante do mundo. Da saída da casa de sua família à chegada ao posto do Demini, no percurso dos rios entre idas e retornos, histórias foram se entrelaçando e inscrevendo capítulos da resistência yanomami às sucessivas pressões da sociedade envolvente, com diferentes protagonismos e estratégias de violência.

As viagens pela geografia da Amazônia se somaram às viagens da iniciação como xamã. Descritas de forma poética, as imagens da iniciação se apresentam como um espaço fronteiriço, no qual a política de Davi Kopenawa assume contornos, ainda mais complexos, ao estabelecer, por um processo de tradução, a emergência de um mundo invisível, mas profundamente ligado à resolução de problemas e ao enfrentamento das consequências da ameaça socioambiental entre os ameríndios. Nesse sentido, o xamanismo é entendido como uma abertura e um elemento potencializador do fazer político de Kopenawa, como sugere Sáez (2018, p. 25), delineando o caso “[...] de um intelectual orgânico e porta voz de seu povo – de fato, de todos os povos da floresta, humanos e não humanos – perante a civilização global”.

Nessa cosmopolítica, são reunidas diversas narrativas, atores e actantes que, tornados objetos da narrativa hegemônica ocidental, reivindicam a legitimidade ontológica, conforme outras experiências diante do mundo. Com isso, o xamã Kopenawa (2015) imprime sua dicção à história, que busca, nos códigos, muitas vezes silenciados, dos rios, dos animais, dos espíritos, uma estratégia para romper com uma perspectiva unívoca do mundo, fazendo (re) existir outras formas de narrar a vida e o mundo.

3.3 NA TERCEIRA MARGEM, APROXIMAÇÕES ENTRE LITERATURA E MEIO AMBIENTE

Os estudos literários ainda se apresentam bastante tímidos em relação às perspectivas críticas que colocam em diálogo literatura e meio ambiente. Contudo, a literatura, ainda que de forma indireta, sempre trouxe em suas dobras discursivas algum comentário sobre o meio ambiente, ainda que este estivesse reduzido à noção de espaço. Nessa perspectiva, o discurso literário se ocupou de reforçar a dicotomia natureza e cultura, dramatizando-a em contextos nos quais se apresentava o domínio humano sobre a natureza ou, ainda, em situações nas quais o

par antagônico civilizado e selvagem encenava encontros que se situavam nas fronteiras do mundo ocidental, moderno e colonialista.

Do ponto de vista da crítica, excetuando alguns poucos esforços da corrente que ficou conhecida como Ecocrítica, de modo geral, os estudos literários não têm enfrentado a crise socioambiental como uma questão central. Mesmo as incursões do cinema em direção ao tema de um possível fim do mundo e à recriação de outros mundos, sobretudo pelas lentes da ficção científica, não tratam, de forma central, a ação do homem e sua participação nas transformações climáticas e ambientais. As catástrofes apresentadas na ficção, na maioria das vezes, aparecem como fruto do acaso. Por isso mesmo, parecem tornar menos relevante a ação antrópica, de modo que, no universo da arte, a realidade referencial que está na gênese da elaboração ficcional nem sempre compreende a densidade da problemática socioambiental na sua dimensão histórica e socioeconômica.

Nesse sentido, a leitura da crise socioambiental na literatura requer um esforço transdisciplinar e, mais ainda, a percepção da transversalidade da questão, por meio de representações, de alegorias, de estratégias discursivas que remetam ao fato, ainda que de forma não tão evidente.

Ao traçar uma genealogia possível de estudos das relações entre literatura e meio ambiente, encontramos *O Campo e a Cidade*, de Raymond Williams, cujas intenções apontam para o mapeamento da literatura ao longo dos séculos XIX e XX diante do processo de urbanização e, portanto, de expansão do capitalismo industrial, na reconfiguração humana e territorial que ganha corpo na Europa e se torna uma problemática para a literatura, ocupada, entre outras coisas, em tensionar dialeticamente os camponeses e a população urbana. Esse modelo analítico, em muitos casos, permitiu analisar o processo de desenvolvimento econômico que se manteve no horizonte da ideia de modernização em muitos contextos da periferia do capital, como é o caso do Brasil.

A leitura de boa parte da produção do romance de 1930 encaminhou justamente a questão da modernização do Brasil, frente a um projeto de espoliação e de marginalização de uma parte importante da população. Nesse processo, ganham destaque as populações rurais, com a reprodução de tensões e de clivagens que instituíram a sociedade brasileira mediante a dicotomia entre um Brasil rural, atrasado e sertanejo, e um Brasil moderno, racionalmente eficiente e economicamente dependente do capital estrangeiro.

Isso se verificava na narrativa hegemônica acerca da configuração socioespacial do país: de um lado, o nordeste e o norte, atrasados; e de outro, o sudeste do progresso. A penetração

dessa perspectiva se faz ainda presente nos dias atuais, quando aquela hierarquia é retomada a fim de acentuar desigualdades, reacendendo conflitos históricos pretensamente sufocados pelo discurso homogeneizador da nação.

Diante disso, *O Campo e a Cidade*, de Williams, instaura perspectivas analíticas que preparam o caminho para a emergência da Ecocrítica, ainda que a certidão de nascimento dessa tendência teórica se localize nos anos de 1980 e com interesses teórico-críticos bastante diversos das propostas do autor inglês. Orientados por uma perspectiva teórica afinada com a reflexão filosófica em torno da par natureza/cultura, os trabalhos fundadores da Ecocrítica, reunidos em uma coletânea organizada por Greg Garrad, remetem à relação do sujeito com animais, com plantas, com uma ideia de natureza exterior, enquanto resposta ao processo de degradação do ambiente com suas consequências para a própria experiência humana. Com isso, a sensação de perda de um estado natural diante das conquistas da técnica e dos pressupostos ontológicos da modernidade criaram uma espécie de saudosismo, de desejo bucólico, cujas primeiros exemplos estão na ideia do bom selvagem e da busca por um discurso literário da modernidade crítica em relação à civilização burguesa e progressista.

Escritores como Eça de Queiroz, Pessoa, através do heterônimo Alberto Caeiro, entre outros, investiram na busca por uma harmonia ideal entre homem e natureza, produzindo uma espécie de crítica à racionalidade moderna e capitalista, de modo que a questão socioambiental era apenas tocada tangencialmente, enquanto a ênfase recaía sobre um suposto mal-estar provocado pelas transformações das relações sociais em torno do capitalismo industrial.

Em que pese a novidade da Ecocrítica no Brasil, os estudos que se ocuparam da relação entre literatura e meio ambiente, grosso modo, ainda são bastante limitados. Ganham destaque, nesse contexto, os estudos pioneiros de Angélica Soares, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que articulou a leitura de poetisas mulheres aos pressupostos do ecofeminismo, revelando uma hermenêutica que associa o feminino aos elementos da natureza, numa espécie de telurismo que associa a terra (como metonímia da natureza) à mulher; os estudos de Ester Maciel, da Universidade Federal de Minas Gerais, sobre animalidade na literatura, ancorada na leitura de presença animal e seus sentidos na literatura contemporânea; e, para citar mais um exemplo, o pioneiro trabalho de Márcio Cantarin, cuja tese de doutorado se voltou para a leitura de contos de Mia Couto a partir de uma perspectiva também ecofeminista.

Entre uma perspectiva culturalista e filosófica, a Ecocrítica, no Brasil, tem sido marcada por discussões pontuais, frequentemente inclinadas para uma ideia de ecologia ainda bastante conservadora, na qual a natureza aparece como elemento a ser incorporado no discurso cultural

do homem, numa espécie de busca de símbolos que revelem alguma contiguidade entre natureza e humanidade, em uma proposição que pretender ser crítica ao processo de desarticulação entre aquelas duas dimensões no curso da modernidade.

Evidentemente que a diversidade metodológica e epistemológica da Ecocrítica não pode e não deve ser resumida nestas breves linhas. Pretendemos, apenas, identificar alguns esforços pontuais que já sinalizam para a relação entre literatura e meio ambiente, entre cultura e natureza, no âmbito da teoria literária, especificamente.

Na trilha de tais proposições, torna-se necessário avançar na leitura de textos que trazem temas relacionados à crise socioambiental, tornando-o um problema crítico e teórico de relevância para os estudos da literatura e da cultura. Dessa forma, não se trata de reproduzir um modelo teórico numa leitura paisagística ou espacial dos textos, mas inquirir em que medida os textos incorporam dados e elementos da questão socioambiental, considerando pontos de vista que produzem discursos sobre as formas de exploração engendradas pelo capitalismo e interessadas na manutenção de um modelo civilizatório, constitutivamente predatório, das diversas formas de vida.

Com isso, a reflexão sobre o meio ambiente ganha contornos mais amplos e complexos, uma vez que a transversalidade da questão ambiental se materializa nas obras através de uma profusão de temas que extrapolam à própria noção de natureza, fundada pela ontologia ocidental e moderna. Nesse sentido, um texto pode tocar a crise por diferentes estratégias, mas o que parece inquestionável é que todas elas enunciam a experiência do sujeito diante do mundo. Se o mundo em que vivemos é produto de tantas transformações, a tendência é que a literatura incorpore tais questionamentos e formule saídas que podem reforçar ou se contrapor à narrativa dominante.

Dessa forma, as narrativas de Mia Couto (2005, 2009) e de Davi Kopenawa (2015), a despeito de sua pluralidade formal, se situam numa espécie de encruzilhada civilizatória, na qual a crise socioambiental não pode ser negligenciada ou, muito menos, ter seus efeitos deletérios ignorados na periferia do capitalismo. Com isso, na tentativa de formular um discurso crítico ao domínio do capitalismo e sua lógica predatória, as narrativas se inserem no debate socioambiental e assumem o compromisso de narrar, na esfera pública, histórias que denunciam as violências agenciadas em nome do capitalismo e engendram perspectivas culturais atravessadas pela interação entre diferentes formas de vida. Diante disso, os rios, as árvores, o céu, a terra, enquanto presença material do meio ambiente, não se constituem em meras

metáforas do discurso ambiental, mas são elementos atuantes em um processo histórico que foge ao antagonismo entre cultura e natureza.

Além disso, cabe interrogar os limites entre história natural e história humana, pois, no jogo discursivo das narrativas em análise, a capacidade de fabular se desprende da dinâmica incessante entre humanos e não-humanos, entre forças qualitativamente diferentes, mas que estão agindo no mundo. Dessa forma, o texto, ao mobilizar a ação política por meio da palavra, se configura como um todo composto de retalhos, de fragmentos que são linguagens no mundo e do mundo.

Não podemos desconsiderar que a questão socioambiental tem sido um problema político de dimensões amplas e, aparentemente, disputado em escalas superiores de decisão, como indica o percurso de acordos e de ajustes entre Estados para salvaguardar o futuro do planeta mediante a busca por um equilíbrio ecológico, com importantes consequências econômicas para as nações. Contudo, a literatura se apresenta como um produtivo caminho para particularizar e subjetivar o tema.

Desse modo, nas narrativas de Couto (2005, 2011) e de Kopenawa (2015), presenciamos circunstâncias e imagens que encarnam a crise na sua dimensão mais concreta. Conjugando, portanto, as dimensões sociais, culturais e ambientais da crise, aquelas narrativas apontam para a inviabilidade de uma noção de natureza exterior ao humano e, para tanto, produzem um mundo que é consequência de diálogos e simbioses perenes. Nesse processo, desvelam uma face verdadeiramente socioambiental para as interrogações e as contradições que definem o estatuto epistemológico da literatura.

Em seu estado de devir, a literatura consegue capturar a materialidade das margens que tocam e comprimem as águas do rio. Entretanto, no curso de uma realidade em crise, a palavra da literatura instaura uma terceira margem, não como fuga, mas como possibilidade de narrar o mundo em permanente transformação.

4 O PENSAMENTO-RIO DE MIA COUTO

O rio, depois de rasgar o amplo circo de erosão, procura volver ao antigo canal, como quem contorneou apenas um obstáculo encontrado em caminho. (Euclides da Cunha).

“Acredito, porém, que os rios que percorrem o imaginário do meu país cruzam territórios universais e desembocam na alma do mundo, nas margens de todos esses rios há gente teimosamente inscrevendo na pedra os minúsculos sinais da esperança” (COUTO, 2011, p. 9) Com essas palavras, Couto (2011) encerra a nota introdutória do seu livro de *interinvenções, E se Obama fosse africano? e outras interinvenções: ensaios*, e indica, ainda, um roteiro possível para esses textos que são exercícios de construção literária, mas também desejam cumprir a *missão de intervenção social*, como sugere o autor ao defender essa incumbência para si, reiterando sua posição de escritor e de cidadão.

Nesse sentido, realizamos um exercício de leitura que, simultaneamente, segue o curso dos rios discursivos sugeridos por Couto e pretende ir além desses caminhos traçados, desejando desaguar em outros tantos rios. Esses rios de que falamos são metáforas para os textos, para o discurso, e são também imagens de uma paisagem na qual o autor vem criando sentido para sua escrita. Com isso, ao percorrermos os rios de Mia Couto, pretendemos evocar os múltiplos sentidos e imagens que o autor atribui ao termo, bem como nos voltamos para a materialidade mais localizada e imediata dos rios que povoam a paisagem moçambicana. Afinal, com isso em mente, a polissemia do termo exercitada pelo pensamento caleidoscópico de Couto (2011) revela que um rio não é nunca somente um rio.

Percorrendo, pois, as geo-grafias¹⁵ dos rios moçambicanos, transitamos entre a materialidade da *physis*, descrita pela hidrologia, e as potencialidades metafóricas impressas pelo texto, pretendendo ir mais além e desaguardo em rios metafóricos que ganham vida na escrita de Mia Couto, sem perder de vista que metáfora é sempre travessia. Em todo caso, são vidas e histórias que se entrelaçam e garantem vitalidade aos rios. Em suas margens, populações vivem seu cotidiano, produzindo e se reproduzindo material e culturalmente.

Tal como um canoieiro que percorre os cursos das águas, Couto (2011) tem feito de sua literatura um modo de cartografar essas (re) existências, muitas delas recolhidas nas águas e no chão fértil do imaginário moçambicano. Ciente de que nem sempre consegue flagrar essas

¹⁵ Utilizamos o termo como forma de deslocar o saber disciplinar e como estratégia que aponta para o caráter de inscrição mediante o processo de interação entre culturas e o ambiente, entendendo a escrita como processo de construção material e simbólico. Reiterando esse último sentido, Porto-Gonçalves (2017) fala em geograficidade.

realidades em sua complexidade e traduzi-las em palavras, o escritor encara a tarefa, em certo sentido etnográfica, como labor com a palavra, com as narrativas e com as limitações que estas impõem.

As linhas desses ecossistemas que margeiam ou correm pelos rios são acionadas como fios de uma narrativa na qual surgem Moçambique, suas gentes, sua história, sob a mediação do olhar do autor/narrador que, estrategicamente, parece estar dentro e fora do texto; por vezes, tornando-se um narrador que se faz, se desfaz e se refaz, que se emaranha em outras vozes e que segue um certo fluxo de um rio discursivo, ainda que nem sempre saiba onde vai desaguar.

Das cerca de vinte e cinco bacias hidrográficas que cortam o território moçambicano, informa-nos Aniceto dos Muchangos (1999), apenas os rios do norte nascem em Moçambique. As demais nascentes se situam em territórios vizinhos, o que, naturalmente, forçou contatos ao longo de uma história nem sempre pacífica. Muitos desses rios estão sujeitos a cheias cíclicas, muitas com efeitos catastróficos.

Muchangos (1999) explica, ainda, que muitas migrações sazonais estão associadas aos períodos de seca, quando muitas pessoas procuram ficar mais próximas dos rios. Com isso, garantem a água para a irrigação na agricultura. Como se pode imaginar, no contexto de consolidação da agricultura industrializada ou em larga escala, os problemas de abastecimento tendem a se agudizar; e as disputas pelos terrenos adjacentes aos rios são incrementadas por atores impulsionados pela força do capital.

Ícones da hidrologia do país, o Rovuma, ao norte, o Maputo, ao sul, tornaram-se marcos de uma geo-geografia da nação. Foram cantados em poemas como patrimônio vivo de uma nação latente, cuja existência foi erguida por sangue e suor sobretudo dos corpos negros que ocupam as margens rurais do país. Cerca de 66% da população¹⁶, que reside no âmbito rural, cuja presença, na história nacional, é marcada por contradições e por projetos de dominação, que muitas vezes se ocuparam de silenciar vozes audíveis no acervo da oralidade. O Rovuma, que nasce nas terras altas do Niassa, destaca-se, ainda, pelo seu grande potencial hidrelétrico (MUCHANGOS, 1999).

Nesse sentido, ao falar de rios que existem em sua mais concreta dimensão, estamos a falar de rios e de margens que, simbolicamente, vão sendo delineados no percurso da história. Essas margens, por vezes, tendem a comprimir o curso dos rios. Outras vezes, são dominadas

¹⁶ Conforme o censo de 2017, 66,6% dos 27.909.798 habitantes de Moçambique correspondem à população que vive no âmbito rural. (fonte: Instituto Nacional de Estatística).

pela força das águas. Em um caso ou em outro, o que vemos é o constante movimento, no tempo e no espaço, de forças físicas que interagem com as espécies humana e não-humana.

Sobre os rios que existem ou que existiram, há sempre narrativas a serem contadas ou inscritas, segundo pontos de vista da população local ou de sua apropriação no imaginário nacional. Dessa estranha margem à qual chamamos literatura, Couto (2011) busca, no chão de Moçambique, referências para sua criação e grava em páginas algumas dessas narrativas que mapeiam os efeitos de um mundo em transformação. Esse mundo, por sua vez, vive os efeitos de uma crise que reúne aspectos econômicos e socioambientais em escala planetária, disseminando, inclusive, a face obscura da própria ideologia uniformizadora da globalização.

Kabengele Munanga (2016), ao comentar a situação do continente africano no contexto da globalização, reitera o fato de os países, na busca pelo desenvolvimento econômico, terem supervalorizado a noção. Contudo, apresentando o cenário histórico do continente, destaca a integração dos países africanos à Organização Internacional do Trabalho, depois da *balcanização do continente*, na condição de “[...] produtores de matérias primas e de consumidores de produtos manufaturados dessa mesma indústria.” (MUNANGA, 2016, p. 49). Com isso, estabelecia-se um circuito da chamada troca *desigual*, que, conforme Munanga (2016), contribuía para a exploração da mais valia local, definindo um modo de globalização, antes mesmo da existência do termo, no qual “[...] os africanos foram obrigados a entrar sem dar seu consentimento.” (MUNANGA, 2016, p. 49).

Diante disso, é importante destacar que, por meio da imagem da circulação de pessoas, de culturas e de ideias, os fluxos econômicos continuam a operar em escala cada vez mais dilatada, sob o controle de corporações internacionais que definem a agenda econômica de países centrais e periféricos, segundo uma polarização que tem marcado o mundo atual e que, para David Harvey (2016), tem oscilado entre o adensamento de soluções neoliberais e as medidas austeras de inspiração keynesiana orientadas para a demanda e influenciadas pela dívida, ignorando a distribuição de renda para as classes mais pobres. Em ambos os casos, sintetiza Harvey (2016, p. 11), o principal beneficiário é o *clube dos bilionários*, uma espécie de plutocracia que vem se fortalecendo.

Intrínsecas aos mecanismos de reinvenção do sistema capitalista, essas crises são sempre assumidas como uma oportunidade de articular estratégias de gestão e de ampliação da zona de influência do sistema dominante, engolindo paisagens e gentes. Sachs, Lopes e Dowbor (2010), ao apontar para o potencial crítico que também pode surgir nesses tempos de mudanças, apresentam uma interessante síntese sobre o problema:

O sistema hoje vigente produz muitos bilionários, mas não responde aos anseios de uma vida digna e sustentável para todos. Na realidade, agrava todos os problemas, e nos empurra para impasses cada vez mais catastróficos. Temos um deslocamento ético fundamental pela frente: parar de nos admirar com a fortuna dos afortunados, como se fossem símbolos de sucesso. A ética do sucesso deve estar centrada no que cada um de nós, individualmente ou em atividades institucionais, contribui para melhorar o planeta, e não no quanto consegue dele arrancar, ostentando fortunas e escondendo os custos. (SACHS, LOPES, DOWBOR, 2010, p. 1).

Dessa forma, o cenário que vai impondo uma paisagem comum ao mundo – a despeito de todas as assimetrias econômicas – sob a égide da catástrofe, precisa ser encarado como um desafio para construção de alternativas ao *status quo*. Os esforços, advindos de vários lugares, como é o caso das populações ameríndias da América Latina na luta por direitos territoriais ou da rearticulação de movimentos sociais que reivindicam moradia digna na cidade de São Paulo, nem sempre conseguem estabelecer rupturas radicais, mas colocam em evidência a urgência do debate, no plano nacional e internacional, para elaboração de políticas públicas capazes de convocar o diálogo entre Estados e segmentos marginalizados da população.

Diante disso, muitas perguntas reverberam as questões socioambientais na atualidade, impondo desafios à reflexão sobre um contexto complexo que é produto da articulação de problemas ambientais, socioculturais e econômicos, simultaneamente, não podendo, para um exercício crítico contundente, deixar nenhuma dessas dimensões ser negligenciada. Couto (2011), atento a isso, tende a formular respostas provisórias, contraditórias, ou mesmo insistir em perguntas, como podemos identificar em narrativas que pretendem intervir no debate público.

Poderíamos dizer que, do ponto de vista político, a crise socioambiental vai se tornando crônica e seu desenvolvimento é, aparentemente, remediado por estratégias de gestão que se voltam para as conquistas tecnológicas ou para tentativa de reformar o sistema, sempre escapando do problema civilizacional que está em seu cerne. Do ponto de vista da literatura, ela revela um amálgama de narrativas que reúnem retalhos de vidas, de textos, de experiências e de cosmovisões.

Desafiadas por essas e por outras questões, as *interinvenções* de Couto (2011) encarnam o curso de um pensamento-rio que, sendo múltiplo em seus afluentes, desagua em rios maiores e mais densos, trazendo consigo marcas e perspectivas que seguem, insistentemente, sobrevivendo nas suas e em outras margens.

4.1 LEITURAS DO CHÃO

Na madrugada do dia 14 de março de 2019, os olhos de mundo se voltaram para uma catástrofe ambiental no continente africano, mas especificamente na cidade da Beira, região central de Moçambique. Após o anúncio de ameaça de fortes chuvas e tempestades, chegava à cidade moçambicana o ciclone Idai, provocando ainda fortes chuvas na província da Zambézia, Manica e Inhambane. Em seguida, partiu em direção ao leste do Zimbábue, atravessando fronteiras e limites entre os dois países.

O rastro de destruição deixado na Beira mobilizou, em boa parte da mídia, o debate sobre as catástrofes climáticas e as estratégias para lidar com fenômenos que fogem ao controle humano, colocando em evidência a força e a agência de um ambiente em ebulição, como respostas a um processo histórico cujas matrizes se assentam na sociedade moderna ocidental e no uso excessivo de combustível fóssil, intensificado após a Segunda Guerra.

Diante disso, o caso de Beira aponta, por um lado, para algumas consequências concretas do aumento da temperatura e das alterações climáticas enquanto produtos da emissão de dióxido de carbono, um dos principais gases do efeito estufa, e, por outro, o modo pelo qual os países mais pobres estão vulneráveis para as consequências desses efeitos deletérios da expansão da poluição e da devastação ambiental local. Eles carecem de padrões técnicos capazes de conter o avanço da degradação, enquanto suas populações pagam o preço e esperam a mão benevolente dos países centrais, responsáveis por ações que acentuaram historicamente a destruição ambiental, em uma complexa conjuntura que estabelece uma correlação desigual de forças, uma relação de dependência, de desigualdades e de exploração.

De acordo com *Global Facility for Disaster Reduction and Recovery* (2007 apud BRITTO, 2019), no ranking dos países africanos mais expostos às ameaças climáticas, Moçambique se situa em terceiro lugar. Com isso, não pretendemos afirmar que o ciclone está diretamente associado às mudanças, mas fato é que, de acordo com relatórios dessa natureza, há condições particulares que contribuem para vulnerabilidade do país para extremos climáticos, diante da tendência de que o aquecimento global provoque “[...] secas mais intensas, chuvas imprevisíveis, enchentes e incêndios incontroláveis.” (GLOBAL FACILITY..., 2007 apud BRITTO, 2019).

Cerca de um mês da tragédia em Beira, ainda sendo feitos os cálculos financeiros e humanos da catástrofe do ciclone Idai, a mídia internacional noticiava o incêndio da Catedral de Notre Dame, símbolo de opulência da tradição europeia. O episódio chamou a atenção pelo

significativo volume de doações milionárias para a reconstrução do monumento francês, enquanto a manifestações de ajuda para os atingidos pelo ciclone Idai se mostravam ainda bastante tímidas.

No caso da Beira, o apelo à solidariedade se apresentava como uma reivindicação a direitos fundamentais, como o direito à vida, à segurança alimentar e ao controle sanitário, em um cenário de destruição e de ameaça de novas catástrofes climáticas. Enquanto isso, em torno de Notre Dame, eram envidados esforços urgentes para reconstruir o patrimônio da civilização francesa e, por extensão, ocidental.

Os dois episódios de naturezas distintas e situados em contextos igualmente distintos se aproximam quando remetem a um debate mais amplo em torno das relações entre o passado e o futuro, entre a memória e a história, mas, sobretudo, apontam para um cenário de interrogação acerca dos caminhos percorridos pela humanidade em meio a um mundo marcado por assimetrias e desigualdades.

Ambos os episódios foram compreendidos como catástrofes. No entanto, a natureza e as soluções para resolução das tragédias, por mais que reivindicassem um sentido de articulação coletiva, colocavam em evidência um conjunto de prioridades, no qual destacavam-se a garantia de salvaguarda e a restituição de um símbolo da cultura ocidental e de sua hegemonia, em detrimento de vidas precarizadas e espreitadas pela morte com o passar dos dias, oferecendo-nos um acervo de imagens de pessoas abrigadas em topos de árvores, multidões em busca de água e de alimento, um ambiente inóspito e bastante propício ao avanço de doenças e de epidemias.

A ajuda material para as populações da Beira se mostrou incipiente frente às vultosas somas doadas à França, revelando, uma vez mais, o abandono à própria sorte daqueles que ocupam a margem econômica mundial, inclusive no que diz respeito ao grave cenário das catástrofes ambientais e que ideologicamente, segundo o discurso hegemônico, deveria mobilizar forças políticas em um esforço global.

Dado o cenário de destruição e de alerta epidemiológico que se abateu sobre a Beira, o escritor moçambicano Mia Couto foi convidado a falar sobre seu espanto diante da tragédia ao ver a cidade de sua infância destruída. Em tom de pesar, o escritor narrou sua relação afetiva com a Beira, cidade cuja paisagem encharcada se tornou um solo criativo para sua imaginação literária.

Historicamente situada no terreno alagadiço dos mangues, sua existência já vem ameaçada há muitos anos. O risco de erosão é permanente e sua posição, ao nível do mar, muitas

vezes foi anunciada como perigo iminente para a estrutura da cidade. Com a passagem de Idai, Beira foi coberta por águas e lamentou a morte de mais de 700 pessoas, entre tantos desabrigados e um estado de colapso, além de profunda vulnerabilidade social, econômica e geográfica.

Ao ser perguntado sobre sua relação com a Beira e sobre suas impressões depois do ciclone Idai, Couto reforçou os vínculos com a cidade através de memórias e expôs um relato marcado pela paisagem da cidade. Esta tentava se erguer das águas que sempre fizeram parte de sua constituição e que acabaram por tragá-la, como imagem das forças de Gaia e como sintoma de um cenário que tangencia as mudanças climáticas e a consequente elevação dos oceanos (POVINELLI, 2016). Tratando o tema como tragédia, o escritor não deixa de reiterar a imagem de destruição, colando-se à própria paisagem e produzindo um amálgama poético entre o sujeito e seu lugar:

Fiz um sobrevoo sobre a Beira, que é a cidade de minha infância e de minha adolescência. Sai aos 17 anos, voltei várias vezes e ainda tenho lá meus amigos. Quando aconteceu a tragédia, não sei definir o que senti. Foi como se meu próprio tempo deixasse de ter essa referência básica, este chão que é um lugar que me conta história, que me fez ser pessoa. E este reencontro agora me fez chorar. É uma visão apocalíptica, todas as casas sem teto, as ruas cheias de água. (COUTO, 2019)

A escolha pelo substantivo *sobrevoo* conota, simultaneamente, uma ação prática e possivelmente relacionada à realidade dos fatos, bem como aponta para uma atitude poética diante a paisagem. O escritor, que vislumbra a paisagem por meio de um sobrevoo, reitera uma experiência de descolamento pela paisagem destruída, experimentando sensorialmente o lugar que lhe parece estranho e familiar, apesar do distanciamento de quem percorre a paisagem depois do evento, submetido aos seus efeitos de uma transformação radical e abrupta.

Sobrevoar a paisagem destruída da cidade que emerge depois do escoamento das águas é realizar, portanto, uma leitura da cidade em sua forma cartográfica. Assim, para Mia Couto, de cima, as linguagens que se materializam na paisagem vão fazendo emergir uma narrativa entre o passado da Beira e as imagens de destruição que definem seu presente.

Essa cartografia se situa para além das sistemáticas medidas da cidade moderna, com seu anseio pela ordenação e pela divisão espacial pretensamente organizadas. No caos instaurado na Beira, a paisagem se converteu no acúmulo de resíduos das estruturas físicas reduzidas a fragmentos, produzidas pela força de embaralhamento e de incontinência da fluidez das águas. O ambiente, enquanto imagem-conceito simultaneamente externa e interna ao sujeito

da narrativa, apresenta-se como experiência sensorial, com os traços de um habitar materialmente confrontado com o caos.

A sensação vivida pelo sujeito da narrativa conota a transformação do ambiente, cujas imagens observadas contrastam com uma memória afetiva e com legado de experiências anterior. O chão, o ar, as águas se apresentam como elementos simbólicos cujos fios compõem o espectro da memória de outrora, mas, sobretudo, se apresentam como elemento vivo na relação com o sujeito que, em seu sobrevoo, percebe a composição de elementos agindo sobre seu imaginário e, principalmente, sobre seu corpo.

O destaque dado ao sentido da visão não sublima, todavia, a experiência da vivência em sua dimensão intensamente corpórea. O sobrevoo, nesse sentido, indica uma relação ambígua entre estar dentro e fora do contexto, entre simbolizar e viver materialmente a força de entes cuja agência é muitas vezes despotencializada, mas, como a história mostra, tais entes não cessam de se relacionar com as vidas humanas em um complexo jogo de tensões e de linhas, como sugere Tim Ingold (2015). De um modo radical, percebemos com o corpo todo, diria o antropólogo:

A superfície da paisagem deveria, portanto, apresentar-se como um palimpsesto para a inscrição da forma cultural. Meu argumento sugere, ao contrário, que as formas da paisagem - como as identidades e capacidades dos seus habitantes humanos - não são impostas sobre o substrato material, mas surgem como condensações ou cristalizações da atividade dentro de um campo relacional. Conforme pessoas, no curso de suas vidas cotidianas, fazem seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através das estações do ano, são incorporados em suas próprias capacidades corporificadas de movimento, consciência e resposta[...] Mas, por outro lado, esses movimentos pedonais costumam uma malha emaranhada de trilhas personalizadas pela própria paisagem. Através do andar, em suma, as paisagens são tecidas em vida, e vidas tecidas na paisagem, em um processo contínuo e interminável (TILLEY, 1994, p. 29:30 apud INGOLD 2015, p. 90).

Essas linhas que se conectam e se cruzam, ao longo do tempo, inserem a narrativa em uma espécie de *continuum* no qual a imagem da cidade, mesmo alterada, exerce sobre o corpo do narrador uma sensação de familiaridade expressa em uma paisagem ativa cujas forças mobilizam uma memória inscrita naquele corpo. Ainda que o sentido privilegiado permaneça a visão, de forma suplementar, os demais sentidos agem por meios dos cheiros e sons indiciados no processo narrativo da experiência da infância reativada e atualizada pela memória.

O sujeito, assim, parece constituído pelo caminho percorrido e na relação com toda matéria que o circunda. Diante disso, a *interinvenção* **Quebrar armadilhas**, proferida em um congresso sobre leitura no Brasil, volta-se para os diferentes exercícios de leitura: “Nós lemos as emoções nos rostos, lemos os sinais climáticos nas nuvens, lemos o chão, lemos o Mundo,

lemos a vida. Tudo pode ser página.” (COUTO, 2011, p. 103). Como se percebe, a lição não se resume à hegemonia da escrita, antes enfatiza o contato com o chão, no palmilhar dos caminhos ou entre os dedos que tocam a matéria ou os ouvidos que auscultam as histórias que ali repousam organicamente na paisagem sempre em mudança:

Recordo-me que a guerra tinha deflagrado no meu país e o meu pai me levava a passear por antigas vias-férreas à procura de minérios brilhantes que tombavam dos comboios. Em redor, havia um mundo que se desmoronava, mas ali estava um homem a catar brilhos entre as poeiras do chão. Essa foi a primeira lição de poesia. Uma lição de leitura do chão que eu todos os dias pisava. Meu pai sugeria uma espécie de intimidade entre o chão e o olhar. E ali estava uma cura para uma ferida que eu não saberei nunca localizar em mim, uma espécie de memória de alguém que viveu em mim e fechou atrás de si um cortinado de brumas. (COUTO, 2011, p. 104)

A história das pedras e dos minérios ecoa na história das linhas férreas, ou seja, na própria construção e no desenvolvimento do imperialismo, quando Moçambique passa a fazer parte do projeto de acumulação capitalista, tendo seu território invadido e a força de trabalho de sua população explorada como forma de garantir o funcionamento do complexo colonial, moderno e capitalista segundo os interesses da Europa imperialista. As linhas férreas de Moçambique remontam ao contexto das grandes obras públicas, projetos que viabilizaram a exploração e o escoamento de mercadorias e recursos do interior do continente. Na narrativa sobre o ato de ler em suas múltiplas formas, ganha destaque o chão crepitado pela guerra com seus minérios, com sua composição abiótica ensinando a sensibilidade em um mundo formado por entes diversos.

Na genealogia proposta por Enrique Leff (2009), a distribuição dos recursos abióticos marca uma etapa anterior à existência humana, constituída há milênios, durante os quais foram se definindo como recursos não renováveis e como resultado de uma sobreacumulação de matéria orgânica vegetal e de outros recursos. Em seguida, viria a formação de ecossistemas, garantindo a emergência de comunidades de flora e de fauna em coevolução com a espécie humana. Por fim, tendo em vista a acumulação de matéria e de energia transformada em recursos naturais, o trabalho e a aplicação da técnica possibilitaram o desenvolvimento de meios de produção.

Isso foi possível pela apropriação da natureza segundo estratégias de comunidades específicas, tornando-se, posteriormente, elemento de produção para troca e, progressivamente, pressionado pelas normas do mercado. Segundo essa perspectiva, haveria uma relação complexa situada na formação dos elementos abióticos que, ao se tornarem recursos, foram sendo apropriados pelas comunidades humanas. Essas histórias, a partir dessa ótica,

convergiriam e seriam complementares, confrontando uma tentativa rigorosa de separação entre a natureza e o humano.

Ingold (2015) avança ainda mais na questão e, ao analisar a materialidade de um minério, considera a existência de uma história para aquela matéria que se mantém vinculada à vida social e acompanha o desenvolvimento dos próprios humanos, levando em consideração tanto suas propriedades físicas quanto sua relação com as questões humanas:

Considerada um componente do mundo material, uma pedra é, na verdade, tanto um amontoado de matéria que pode ser analisado pelas suas propriedades físicas quanto um objeto cuja significância é extraída de sua incorporação no contexto das questões humanas[...]As pedras também têm histórias, forjadas nas contínuas relações com o entorno que podem ou não incluir os seres humanos e muitas outras coisas. Está muito bem situar as pedras dentro do contexto da vida humana e da história social humana, mas dentro de que contexto situamos essa vida e história social senão no mundo de materiais em constante desdobramento ao qual o próprio ser dos humanos, juntamente com aqueles dos não humanos que encontram, está vinculado? (INGOLD, 2015, p. 67).

Nesse sentido, as pedras, assim como o chão de Couto (2011), deixam de ser somente matéria abiótica, revelando-se como materiais que têm algo a narrar sobre a paisagem. Arriscamos dizer que há, na narrativa de Couto (2011), um esforço nessa direção de perceber relações e narrativas que povoam o mundo e que constituem imaginários nos diversos materiais que estão dispersos no chão, por exemplo.

A percepção da paisagem não se limita à inscrição de uma estratégia técnica, a partir da qual o substrato natural seria incorporado como recurso. A narrativa de Couto (2011) articula, no retorno à infância, vínculos afetivos do pai português, que aderiu ao solo moçambicano para lhe inscrever uma história mais profunda, ligada aos minérios e ao chão no qual se movimenta um sentido da vida para além da paisagem catastrófica da guerra. O sentido, lido sob a lente de um encontro poético, é construído na relação entre o menino, a cena pedagógica do pai e o material mineral do chão, que acumula muitos passos ao longo do tempo.

Que história conservam esses minérios? Quão eloquentes são as pedras tocadas e com quais materiais dialoga o narrador? Há, nessa simbiose com a paisagem, um modo de conceber a narrativa na intrínseca relação com o bioma, uma espécie de tentativa de fraturar os limites entre o homem e seu em torno. Essas perguntas emergem, ainda, no contexto de revisitação do escritor à Beira, diante de sua tentativa de narrar o chão inundado pelas águas, formando a paisagem apocalíptica a que se refere. Essa paisagem, alterada pela força do ciclone, impele à elaboração de outras narrativas para além do chão da guerra ou da tragédia socioambiental.

A suspensão temporal que atravessa o relato de Couto pode indicar a própria impossibilidade de narrar a catástrofe. A emoção contém o fluxo da narração e silencia o relato, sob uma ação hesitante. A descrição da terra, outrora eloquente, se esvazia na atitude estupefata da catástrofe que promove o mutismo ou, ainda, um modo de falar titubeante, marcado pela imprevisibilidade e da dificuldade de autenticidade da narrativa.

A própria noção de ficção de Couto (2011) passa por essa dimensão, que se intensifica dado o quadro da paisagem constituída na e pela tragédia. Afinal, muitos fatos são tingidos pelas cores de uma linguagem poética que captura o real em seu excesso, reelaborando-o.

Ao responder à última pergunta da entrevista, Couto (2019) discorre sobre a possibilidade da história de Idai tornar-se ficção. Um tanto hesitante, o autor reflete sobre os limites da ficção e aponta para possibilidades de narrar a catástrofe. O silêncio emocionado que coloca o discurso em suspensão dá lugar à elaboração de uma fala possível sobre a tragédia, sabendo que esta fala deve ter o compromisso ético de respeitar a dor das vítimas, chegando à conclusão de que essa história só poderia sobreviver à ficção sendo outra:

Estou dividido. De um lado, por uma relação de respeito com este assunto, com esta dor. A última coisa que quero é fazer um aproveitamento literário de uma tragédia. Por uma enorme coincidência, enquanto eu ia à procura dessas memórias para este romance, daquilo que me inspirou a ser pessoa, eu percebia que esta memória era toda inventada. A cidade tinha se inventado a si própria.

Havia uma luta com a memória, uma luta em se impunha esta grande verdade, a de que as memórias são sempre falsas. Eu ia à procura de uma coisa que era uma miragem. Agora tudo isso é muito mais real, é quase um imperativo, uma imposição. Esta cidade já não é a mesma, não é mais aquela que eu posso procurar. (COUTO, 2019).

Portanto, falar sobre a tragédia da Beira requer a busca por uma linguagem que ultrapasse os limites entre a realidade e a ficção. A paisagem aparentemente produzida como uma das versões do apocalipse coloca diante de nós a possibilidade real do fim do mundo. Não de um mundo figurado ou pertencente ao imaginário religioso, mas ao próprio ambiente tecido na relação das pessoas com o chão numa interação constante com tudo que é vivo e, por isso, tecem a história.

As preocupações com o ato de narrar surgem em outro contexto, especificamente numa *interinvenção* que atesta a existência de “[...] um conto que nunca cheguei a publicar [...]” (COUTO, 2011, p. 11), conforme comenta o autor. O conto, segundo explica, trata-se da história de uma mulher em fase terminal de uma doença, mas, sobretudo aponta para o ato de narrar, tendo em vista que, no cenário trágico, entre dores e diante da presença da morte, o grande desafio é criar uma narrativa em uma *língua desconhecida*.

Este é o pedido lançado pela personagem a seu marido, cuja reação, espantada, não impede o ensaio dessa linguagem inaugural, capaz de narrar a dor e a tragédia diante da proximidade do fim, um momento radicalmente outro que articule, diz a personagem moribunda: “- Uma língua que não exista. Que eu preciso tanto de não compreender nada!” (COUTO, 2011, p. 11). Dessa forma, a narrativa acompanha a aquisição dessa língua que se expande entre a eloquência e o silêncio:

O marido se interroga: como se pode falar uma língua que não existe? Começa por balbuciar umas palavras estanhas e sente-se ridículo como se a si mesmo desse prova da incapacidade de ser humano. Aos poucos, porém, vai ganhando mais à-vontade nesse idioma sem regra. E ele já não sabe se fala, se canta, se reza. Quando se detém, repara que a mulher está adormecida, e mora em seu rosto o mais tranquilo sorriso. Mais tarde, ela lhe confessa: aqueles murmúrios trouxeram lembranças de antes de ter memória. E lhe deram o conforto desse mesmo sono que nos liga ao que havia antes de estarmos vivos. (COUTO, 2011, p. 11- 12)

A hierarquia que articula o caráter dialógico da linguagem *falar, cantar e rezar* confere à cena da elaboração narrativa uma espécie de interrogação ao código. A palavra, portanto, se torna elemento fundamental e fundante do mundo material, em desordem por causa da doença, que precisa ser inventado para superar a pressão advinda na iminência da morte. Nesse sentido, a experiência de elaborar uma linguagem reverbera como ato terapêutico sobre a doença. No entanto, o processo está marcado por uma espécie de contingência, pois, além da postura hesitante do marido, permanece também a dúvida sobre a capacidade das palavras para representar o drama de um momento que pode levar ao mutismo. Em certa medida, essa tensão também se apresenta diante do desafio de narrar uma catástrofe.

Nomeado como a *era das catástrofes* por Eric Hobsbawm (1995), o período entre guerras do século XX parece ser um exemplo concreto dessa narrativa sempre hesitante. As catástrofes de dimensão coletiva que marcaram a história do breve século parecem ter sempre desafiado a possibilidade da experiência da dor, da violência e da morte de se tornar narrativa.

Ainda no início do século XX, Walter Benjamin (1994) anunciava o fim da experiência e da narrativa, pelo menos nos modelos em que os grandes narradores eram produzidos. As transformações materiais, bem como o contexto de trauma da Primeira Guerra Mundial tendiam a provocar um clima de silenciamento ao qual as vítimas sobreviventes não conseguiam transpor. Como explica, no celebre texto *O narrador*, os soldados sobreviventes da guerra costumavam voltar mais calados e mais pobres em experiência. O cenário sobre o qual Benjamin refletia essas questões em torno narrativa consistia na ameaça do avanço do nazismo e mesmo o prenúncio de sua morte por suicídio em 1940, enquanto fugia da perseguição nazista.

Ainda na *interinvenção* acima, o narrador busca empreender uma reflexão sobre a escrita. Situa, então, o caos como o momento primordial da escrita. Nesse sentido, a paisagem caótica da Beira, observada no sobrevoo, não seria ela mesma um repositório de histórias prestes a se moverem no exercício criativo do autor? A busca pelo *caos seminal*, aquele oriundo de uma linguagem que se apropria do mundo de forma hesitante e que estimula, pois, o exercício de construção do texto.

Assim, ao desdobrar o sentido latente da solicitação da mulher do conto, o narrador parece traduzir a sensação vivida e relatada pelo autor em relação à Beira: “O que a mulher doente pedia é aquilo que todos nós queremos: anular o tempo e fazer adormecer a morte.” (COUTO, 2011, p.12). Dessa forma, os impulsos da ficção parecem ganhar forma na própria experiência do autor que, atento às questões éticas que subjazem a tragédia da Beira, busca uma linguagem possível para narrar a catástrofe. Curiosamente, a ficção parece iluminar a experiência concreta vivida, mas, quando transformada em palavra, não deixa de incorporar seus limites e de se fazer mediante a própria suspensão do tempo, no limite, interrompendo a própria narrativa.

Como uma grande provocação ao exercício de escritores como pensadores, o texto de Couto (2011) reitera de muitas formas os impasses para narrar. A tragédia pontual provocada pelo ciclone Idai é apenas um ponto intensificado de um dilema mais profundo. A própria posição geopoliticamente marginal do continente se traduz, de certa forma, no modo como a palavra ganhou força, como as narrativas locais conseguiram criar relações e constituir um universo no qual linhas se cruzam, segundo uma dimensão marcadamente telúrica e visceralmente vinculada à experiência histórica de ser africano.

Assim como denunciara Benjamin (1994) no início do século XX, tornou-se recorrente a incapacidade de intercambiar experiências e de manter um certo modelo de narração frente as próprias condições de produção da época. Nesse sentido, Benjamin coloca em evidência a experiência catastrófica do período entre 1914 e 1918 e a contribuição da técnica para a disseminação da barbárie. Benjamin (1938) explica como o capitalismo industrial foi dissolvendo relações de produção fundamentais para constituir narradores sábios, importantes figuras que sobrevivem como substrato de um tempo não dominado por relações de trabalho alienadas. A condição material se torna um elemento desestruturante para a permanência de criadores de histórias, como salienta Couto (2011) em outro momento da *interinvenção*: “Prefiro falar do modo como o mesmo processo que empobreceu o meu continente está, afinal,

castrando a nossa condição comum e universal de criadores de história.” (COUTO, 2011, p. 13).

A relação de exploração do continente, nesse sentido, se desdobra na dificuldade de produzir indivíduos capazes de narrar as experiências que estão em profunda tensão com o modelo de civilização ocidental e sua narrativa hegemônica do progresso material. Nesse sentido, estaríamos diante de um sentido para a palavra, segundo Couto (2011, p. 13), que “[...] não carrega nenhuma utopia sobre um mundo diferente.”. Se, como sugere o autor, a realidade se torna um imperativo diante da tragédia de Beira, não menos relevante seria o desejo de narrar realidades que operam numa rota de coalizão com o sistema moderno-colonial, que constituiu o colonialismo e outras formas de opressão agenciadas no interior do capitalismo e da política neoliberal e hoje contribui para a pauperização do continente africano.

Refletindo sobre a posição de autores africanos diante da hegemonia cultural imposta pela língua inglesa, o autor se insere num cenário de disputa no qual ratifica a sobrevivência de vozes periféricas, às quais, possivelmente, se vinculam: “[...] os autores africanos que não escrevem em inglês (e em especial os que escrevem em língua portuguesa) moram na periferia da periferia, lá onde a palavra tem de lutar para não ser silêncio.” (COUTO, 2011, p. 13).

A luta para romper com o silêncio nos conduz a inquirir como se constitui, afinal, o pensamento de Mia Couto diante da crise socioambiental. A resposta para essa pergunta, decerto, só será acessível na medida em que a experiência histórica de Moçambique, as clivagens sociais e as dinâmicas culturais forem interrogadas e legitimadas como vozes que se falam da beira do mundo, mas nem por isso devem ser consideradas inaudíveis. Há algo a ser dito e somente um exercício de reelaboração da linguagem talvez conduza a um discurso capaz de flagrar uma realidade múltipla, que entra para as estatísticas dos efeitos da crise socioambiental.

Língua, palavra, narrativa são conceitos-imagens em torno dos quais Couto (2011) articula seu pensamento. A partir da relação metonímica com o próprio ato da escrita – outro lado da moeda da leitura – o mundo à volta se torna parte do discurso. Todavia, essa escrita emerge, na narrativa, como produto da própria caminhada do autor, que palmilha o território da savana. Da vista de sobrevoos ao caminhar por entre a savana, ergue-se uma espécie de realidade em constante conformação, movendo-se incessantemente entre o real e o onírico, conforme atestam as palavras do autor: “Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades das minhas certezas. Nesse território, eu não tenho apenas sonhos. Eu sou sonhável.” (COUTO, 2011, p. 15)

Desse mesmo lugar, Couto (2011) formula uma noção de meio ambiente que recupera os próprios limites do conceito. Para tanto, recorre a uma de suas narrativas de incursão por uma comunidade na Ilha de Inhaca. A narrativa conta a história da chegada de uma equipe de técnicos das Nações Unidas, encarregados de realizar a educação ambiental da população. Ao escritor, conforme relato autobiográfico, caberia mediar a relação entre a populações local e os especialistas. O exercício de tradução era articulado entre três línguas: o inglês, falado pelos cientistas; o português, falado pelo próprio escritor e por um pescador, que também era falante da língua local; e o chidindinhe, falado por toda a comunidade. (COUTO, 2011, p. 17).

Como se pode imaginar, a situação de diálogo entre as partes foi marcada por sucessivos mal-entendidos. Provavelmente, o mais destacado consistia na tentativa de encontrar palavras correspondentes na língua da comunidade para definir termos como *cientistas* e *meio ambiente*. Ao abordarem o mesmo assunto, ficava patente a impossibilidade de falarem da mesma questão e da mesma forma. Estaríamos, pois, diante de um processo cognitivo/epistemológico ao qual Eduardo Viveiros de Castro (2018) chamou de *equivocidade controlada* ao examinar, em seus próprios termos, o pensamento ameríndio e indicar possíveis estratégias para tradução de categorias e de estruturas de pensamento articuladas pela antropologia e pela etnologia.

Em que pese a distância entre o contexto de exame de Viveiros de Castro (2018) e a comunidade narrada no texto Mia Couto (2011), a aproximação do episódio deixa entrever os limites de uma língua e do pensamento que a estrutura para definir conceitos pretensamente universais. Nesse sentido, resta o apelo à experiência concreta que permite com que o discurso produza uma realidade, simultaneamente, diferente e traduzível mediante a justaposição de conceitos que operam em ambos os modelos de pensamentos.

Sobre a palavra *cientista* o equívoco em questão a tornou traduzível pela palavra *inguetlha*, que é o mesmo que feiticeiro. Em relação a *meio ambiente*, a situação se tornou mais complexa, afinal, explica-nos Couto (2011):

[...] a ideia de Meio Ambiente, naquela cultura, não existe de forma autónoma e não há palavra para designar exactamente esse conceito. O tradutor hesitou e acabou escolhendo a palavra Ntumbukulu, que quer dizer várias coisas mas, sobretudo, refere uma espécie de Big Bang, o momento da criação da humanidade. Como podem imaginar, os ilhéus estavam fascinados: a sua pequena ilha tinha sido escolhida para estudar o assunto de mais nobre e elevada metafísica (COUTO, 2011, p. 17)

O tom anedótico da narrativa não impede de verificar a complexidade da situação. Ao eger tal narrativa como exemplo, a questão da língua e da linguagem se torna um problema decisivo para as relações tecidas na e pela comunidade. E mais do que isso: torna-se uma

questão relevante para a construção de uma reflexão emaranhada nos fios da vida local, cujo pensamento movimenta uma série de conceitos a partir dos quais falar da crise socioambiental é, em certa medida, romper o silêncio imposto pelas forças hegemônicas que ainda insistem em agir sobre África, esvaziando sua agência histórica e humana.

Ainda mobilizando o sentido local que habita a comunidade, Couto (2011) aponta para as formas de opressão que se espriam em jogos de poder articulados pela linguagem, sobretudo pela pretensão de universais que operam sentidos comuns em todas partes, pressuposto em torno do qual a questão socioambiental se torna uma gramática de alcance global, ainda que reverbere de formas distintas nos mais diversos contextos.

Haveria, pois, uma forma de falar sobre o meio ambiente e sobre catástrofes ambientais que traduziria universalmente toda e qualquer realidade? Nas trilhas da *interinvenção* de Couto (2011), pensamos que não, muito embora o jogo que uniformiza a questão precise ser frequentemente posto em questão. O caminho para isso, talvez, seja justamente quando a realidade se torna imperativa, como sugeriu Couto (2011) em seu sobrevoo sobre outra Beira, na qual estavam presentes muitas formas de carência e reavivada a necessidade de apelar para ajuda externa, produtora de dependências econômicas e políticas, enquanto se buscava uma bússola de orientação para lutar contra o caos estrutural:

Do mesmo modo, a ideia de meio ambiente pressupõe que nós, humanos, estamos no centro e a coisas moram à nossa volta. Na realidade, as coisas não nos rodeiam, nós formamos com ela um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo. Esta diversidade de pensamento sugere que talvez seja necessário assaltar um último reduto do racismo que é a arrogância de um único saber e a incapacidade de estar disponível para filosofias que chegam das nações empobrecidas. (COUTO, 2011, p. 21)

No fragmento, o autor sinaliza para uma relação entre as questões socioambientais: a forma como a produção do conhecimento pressupõe uma economia de trocas desiguais, cabendo à periferia receber saberes que, muitas vezes, destoam das realidades locais e de suas visões de mundo. Sua noção de habitar parece fundamental para pensar nas questões colocadas pela antropologia contemporânea, na linha do que Ingold (2015) aponta como uma incontornável relação entre os homens e as demais formas de vida, segundo os fios de teias que conectam e reformulam a dimensão de coexistência entre diferentes sujeitos e agências, fundada, naturalmente, na experiência sensorial, cognitiva e relacional.

A base cultural das reflexões de Couto (2011) é incontornável. Com isso, a passagem do ciclone é observada sob lentes que enxergam a vivacidade daquela paisagem nas dinâmicas e trocas que ela possibilita. Sua avaliação sobre o fenômeno parece apontar para a ressurgência

de uma Beira que se mantém na possibilidade de resiliência de sua população. Nisso consistiria uma estratégia das populações africanas de garantir a sobrevivência a despeito do contexto de carências e das tragédias iminentes, ocorrendo em tensão com políticas econômicas que pretendem manter os padrões de desigualdade e garantir a acumulação capitalista a partir da pilhagem de recursos e da instabilidade política de muitos países africanos.

Nesse sentido, o aspecto *natural* do Idai tende a ser problematizado em sua dimensão política, social e cultural. As consequências da tragédia ambiental implicam em um rearranjo no plano das relações sociais entre as pessoas que habitam o lugar:

O que se nota, quando falo com as pessoas, é que elas estão se reerguendo, reconstruindo suas da maneira que podem. O primeiro momento deste embate mais violento e mais dramático está passando. Agora é preciso enfrentar e resistir à segunda fase, com a eclosão das doenças, as questões do refúgio e a reconstrução da cidade (COUTO, 2019)

Se, em um primeiro momento, o chão é salientado como elemento fundamental para construção do discurso de Couto (2019) sobre a Beira e as experiências em torno da infância, da vivência na cidade, em um segundo momento, há a experiência traumática da perda desse chão, tendo em vista a cidade materialmente esfacelada e inundada, constituindo-se como uma paisagem esvaziada e sem vitalidade. No entanto, essa paisagem ressurgem em seus contornos mais humanos quando, em dado momento, a centralidade da narrativa recai sobre a ação das pessoas a transformar o lugar. Nesse sentido, Couto (2011) desloca suas lentes para o plano da cultura, lócus no qual reforça sua ação como escritor e sua intervenção por meio da linguagem.

Da narrativa inventada para adormecer a mulher doente aos desafios impostos pela realidade na busca por uma linguagem possível para representar o irrepresentável – como já muitas vezes sugerido em relação às catástrofes históricas –, o escritor parece buscar caminhos para elaborar sua intervenção no âmbito de sua produção. Seu ponto de vista torna ainda mais complexa essa realidade que corporifica a ameaça do desastre socioambiental, cuja materialidade se apresenta de forma ainda mais violenta nas margens do capitalismo. Nessa posição, as pessoas lutam para não sucumbir à fúria do sistema enquanto estabelecem relações que dão sentido à sua própria existência, desentranhando do caos algo que está na ordem do invisível.

Diante disso, a linguagem sempre assume uma dimensão titubeante em relação à imposição do código, dos limites do idioma que aprisionam as possibilidades criativas da própria linguagem em um sentido amplo. Couto (2011) parece estar atento a isso como uma forma de lidar com *materiais do sonho* – provavelmente a própria matéria da literatura – na defesa de

[...] um homem plural, munido de um idioma plural. Ao lado de uma língua que nos faz ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo. De um lado, um idioma que nos crie raiz e lugar. Do outro, um idioma que nos faça ser asa e viagem. (COUTO, 2011, p. 24)

Dessa forma, o amálgama que fortalece a relação entre o marido e a mulher da narrativa de que fala Couto (2011) ganha contornos ainda mais marcantes, porque recusa uma fórmula determinada, arvorando-se em outros caminhos, do lado onírico da vida, onde ainda é possível sonhar. É preciso acordar essa potencialidade para, ainda que de forma hesitante, encontrar formas de narrar as consequências dos impactos socioambientais que batem a nossa porta sob a forma de catástrofe, cuja realidade é imperativa e urgente.

O chão moçambicano no qual Couto (2011) cata as pedras e pretende escutar histórias que se constituem pelos caminhos que percorre é o mesmo solo que convive historicamente com a flutuação entre inundações e secas. O episódio vivido na Beira se constitui em mais capítulo dessa história de alternâncias climáticas. Para Carlos Serra Jr. (2019), em entrevista concedida ao DW.COM, a Beira já apresentava riscos que vinham sendo monitorados há algum tempo, dentre eles, o ambientalista salienta a erosão que vem *engolindo a cidade*. Ao destacar a vulnerabilidade da cidade, Carlos Serra Jr (2019). explica como a Beira se tornou suscetível a desastres naturais, como tempestades tropicais e o ciclone Idai, chegando à seguinte conclusão: “E numa era em que os eventos resultantes das mudanças climáticas são cada vez mais frequentes talvez não seria exagero afirmar que Beira é um lugar condenado.” (SERRA JR., 2019).

Assim, do ponto de vista de condições ambientais e climáticas, a Beira estava marcada por um potencial desastre ambiental. O acontecimento do fato, em si, se torna, então, um desdobramento da crise socioambiental, envolvendo questões ligadas ao ordenamento da cidade, ao monitoramento do avanço da erosão e, inclusive, à negligência do Estado na prevenção ou no controle da crise humanitária provocada pela destruição da cidade.

Tal a relevância das secas como elemento decisivo da configuração da paisagem moçambicana que Couto (2011) comenta como a história de Moçambique foi marcada pela luta contra a fome e contra as secas, repercutindo na elaboração de um pensamento forjado a partir dessas mesmas circunstâncias. Esse impacto é tão enfatizado, entre outros motivos, pela centralidade de agricultura em virtude de a esmagadora maioria da população viver no campo.

As secas e as enchentes expressam a vulnerabilidade de Moçambique às mudanças climáticas. Conforme dados do Instituto de Meteorologia de Moçambique (INAM) indicados por Amaral (2018), a ocorrência de extremos é distribuída pelas regiões: no Norte, se

concentram os ciclones, ainda que se fale da ocorrência deles na zona costeira também e são raros na região central e no Sul; e as inundações atingem regiões fluviais dos rios Messalo e Licungo, em Nampula e na Zambézia, respectivamente. A seca é preponderante nas regiões áridas e semiáridas, como são o caso de Gaza, Chicualacuala e Mabalane (AMARAL, 2018, p. 101), para citar alguns exemplos.

Matusse et al. (2016), em diálogo com relatórios que mapeiam a questão climática, situa Moçambique como um país muito suscetível a calamidades, em virtude de ventos extremos nas últimas décadas. Esse fato contribui para a mobilidade de diversas pessoas que vão sendo definidas como refugiados do clima. Acrescente-se a isso a configuração geográfica do país:

A localização geográfica do Estado moçambicano constitui um fator fundamental na ocorrência de eventos extremos naturais, dado que se localiza na região de convergência tropical, sendo também a desembocadura dos grandes rios da zona Austral da África. Portanto, na época chuvosa, os rios e bacias moçambicanas representam um grande risco para as populações e para o desenvolvimento do país. Ainda neste contexto, de avaliar o histórico das ocorrências, a costa litoral tem registrado também ciclones e furacões que ceifam vidas humanas e devastam propriedades, enquanto que a zona sul do país tem enfrentado grandes secas devido à influência do clima tropical seco predominante na região. (MATUSSE et al., 2016, p. 40)

Como se percebe, as condições geográficas colocam Moçambique na rota dos riscos de forças antropocênicas, caracterizadas em termos de uma oscilação e distribuição espacial diversa entre secas e inundações. Considerando esse aspecto, 2016 foi o ano da seca mais severa da história, com consequência para milhões de pessoas, como informaram órgãos do governo. Essa história, por sua vez, segue *pari passu*, como já sugerido por Couto (2011), com os problemas da fome, doenças e migração. Sobre isso, cabe verificar a síntese de Matusse et al. (2016, p. 41):

A história da seca em Moçambique, principalmente depois da Independência Nacional, está associada à fome, doenças e emigração, respondendo pelo maior número de pessoas afetadas entre os desastres sofridos pela população Moçambicana, particularmente no período da “guerra de 16 anos”; apesar de em 1991/1992 o país ter sofrido uma seca terrível sob efeito do “el Niño”. As secas apresentam baixa ocorrência, mas quando ocorrem afetam e matam muito mais pessoas no país, em termos de números absolutos se comparadas com outros eventos.

Ainda que enfatize a história de Moçambique e, sobretudo, o contexto de fim da guerra de desestabilização, as considerações acerca das possíveis ameaças climáticas não se restringem àquele país no continente africano. Os índices apontam para alguma instabilidade em termos climáticos e seus efeitos socioambientais em boa parte do continente, porém a situação se

apresenta mais grave em Moçambique por causa de sua posição geográfica e dos problemas de ordem social, envolvendo risco de epidemias e ameaça à segurança alimentar.

Waldman (2018), por exemplo, ao avaliar o mapa do IPCC para o continente africano, amplia a realidade moçambicana para o resto do continente ao apresentar dados que estimam que 250 milhões de africanos, nos próximos anos, terão dificuldades de acesso à água devido ao aquecimento global e destaca que o índice de chuvas pode reduzir em 50% por todo continente.

4.2 UM PENSAMENTO NA BEIRA DO MUNDO: AMBIENTALISMO, DESENVOLVIMENTO E DEMOCRACIA

Os sinais de alerta em torno das mudanças climáticas e da degradação ambiental se fazem cada vez mais concretos não apenas em Moçambique, mas também ao redor do mundo. Essa face que se desdobra em catástrofes vai se tornando um cenário crônico, marcado pelo risco iminente, quando não de tragédias vividas. Essa ubiquidade da questão, por sua vez, atualiza o alcance da ideia de globalização, segundo a qual o mundo estaria conectado, em termos da imagem abstrata do globo terrestre que, visto do alto, a partir da lua, no final dos anos 1950, foi ressignificado como ícone de uma integração do mundo, como sugere Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004).

Nas últimas três décadas do século XX, o debate ambiental se articulou a esses esforços de pensar um cenário global, reunindo governos e instituições no intuito de pensar a degradação provocada pela civilização moderna e ocidental. No centro desse movimento, foi se constituindo a chamada Ordem Ambiental Internacional (RIBEIRO, 2018), como uma dimensão das relações internacionais e da política. Ela foi organizada em torno de sucessivas conferências, encontros e acordos internacionais que foram articulando diversos Estados-nação na busca por uma relação mais equilibrada com o meio ambiente, assumindo, pelo menos idealmente, compromissos éticos com o planeta e com as gerações futuras.

Embora o ambientalismo, como movimento político, social e cultural, remonte ainda ao início do século XX, o debate sobre a questão ambiental ganha destaque no cenário internacional na década de 1970, quando ocorre a Primeira Conferência do Meio Ambiente, em Estocolmo, organizada pela Organização das Nações Unidas (ONU). O encontro foi indicado pelo Conselho Econômico Social das Nações Unidas (ECOSOC), em julho de 1968. A ideia era organizar um evento que reunisse diversos países para debater a poluição do ar e a chuva ácida, tendo que vista que esses problemas repercutiam nos países centrais (RIBEIRO, 2018).

No entanto, o percurso histórico que vai desembocar naquele encontro, que reuniu delegações de diversos países e que marca o início de uma agenda coletiva para pensar o meio ambiente, recua algumas décadas antes. Destacaríamos, nesse sentido, a criação do advento do programa de pesquisa *O homem e a Biosfera*. Este projeto reunia uma série de pesquisadores das ciências naturais a fim de construir um mapa dos impactos antrópicos no meio ambiente. O resultado foi um relatório que traduzia em números a ação do homem e a degradação ambiental em curso. O relatório, publicado em 1970, emergia em um contexto de acelerada transformação no mundo ocidental, influenciado pela industrialização e pelos padrões de consumo que atingiram marcas extremamente altas no período da Segunda Guerra Mundial.

Ao sugerir uma periodização desse processo de transformação, José Augusto Pádua (2017) adota o conceito de antropoceno e define sua segunda etapa, iniciada em 1950, como *Grande Aceleração*, de modo que a curva das tabelas de emissão de gases devido ao uso de combustíveis fósseis atingiu o ápice desde a revolução industrial. Isso ocorreu, segundo Jose Augusto de Pádua (2017), devido ao modo como a busca por um estilo de consumo, bem como o modelo de desenvolvimento almejado pelo Ocidente, demandou cada vez mais o uso de combustíveis fósseis para atender a uma noção de desenvolvimento em profundo desequilíbrio com o ambiente e absolutamente cego às consequências dos despojos produzidos na geração de energia necessária ao funcionamento das máquinas e das indústrias.

Aquele modelo que havia sido adotado pelos países centrais era também adotado nos países periféricos na busca da quimera do desenvolvimento econômico e na intensificação da indústria e do consumo, sobretudo das classes médias. Segundo Pádua (2017), a *Grande Aceleração* foi decisiva para o acionamento do alarme dos riscos ambientais e sociais nas décadas seguintes à Segunda Guerra e, principalmente, na década de 1970, quando os países centrais se reuniram em torno da Conferência de Estocolmo (1972) para definir os rumos do planeta e das futuras gerações. Apesar do fracasso em termos práticos da Conferência, em termos históricos, não se pode esquecer da importância do evento como aglutinador de diversas nações para a construção de um diálogo macropolítico em prol da defesa do meio ambiente.

Segundo Wagner Costa Ribeiro (2018), a Conferência, realizada em Estocolmo, apesar de sua importância como marco do ambientalismo internacional, pois representava a inserção da discussão ambiental no horizonte de diversas nações, contou apenas com dois chefes de estado. Houve, ainda, a participação de 113 países e uma série de outras organizações intragovernamentais e não governamentais. Além disso, o geógrafo explica que, entre os assuntos que mobilizaram a Conferência, foram explorados também outros temas como a

poluição das águas e dos solos, bem como a relação entre o crescimento demográfico e a capacidade dos recursos naturais do planeta, destacando o problema das reservas de petróleo, cuja intensidade só foi sentida em 1973 devido à crise. No entanto, Ribeiro (2018) defende que, de fato, a temática ambiental só foi inserida na agenda dos países algumas décadas mais tarde, com a expressiva presença de chefes de estado na CNUMAD, ocorrida no Rio de Janeiro, em 1992.

Nesse sentido, a abordagem de todos esses temas ganhou atenção na Conferência de Estocolmo, conduzindo a um debate inicial no sentido de dirimir os efeitos nocivos da industrialização ao meio ambiente. Com isso, segundo Ribeiro (2018), a discussão foi se encaminhando para uma espécie de confronto antagônico, no qual esgrimiam duas proposições centrais no contexto da reunião:

[...] a do crescimento zero e a desenvolvimentista. De um lado tínhamos os que advogavam em barrar o crescimento econômico de base industrial e, portanto, poluidor e consumidor de recursos não renováveis; do outro lado, estavam aqueles que reivindicavam o “desenvolvimento” trazido pela indústria. Novamente, os postulados do relatório do Clube de Roma levantavam uma discussão que envolvia os países. (RIBEIRO, 2018, p. 79)

No centro do debate, entre as ONGs e o movimento ambientalista de cariz mais ou menos radical, situavam-se os países periféricos, que reivindicavam aquele modelo de desenvolvimento como estratégia de acumulação alinhada ao modelo advindo dos países centrais, colocando a ênfase em um possível sucesso econômico e mantendo-se negligente em relação às consequências desses projetos da modernidade industrial. Almejado como único modelo possível para sair da condição de países pobres, o modelo não era confrontado na sua tentativa de manutenção de um sistema produzido para garantir a permanência do subdesenvolvimento em sua periferia.

Como explica Ribeiro (2018), os países periféricos recusavam os argumentos do Clube de Roma sobre o crescimento populacional e sobre as ameaças ambientais que viriam a reboque do crescimento econômico. Ao resumir os termos do conflito da Conferência, Ribeiro (2018) explica que

A posição desenvolvimentista saiu vencedora do embate de ideias. Ganharam os países periféricos, que puderam “desenvolver-se”, isto é, receber investimento direto. Mas este ganho não se deu sem consequências ao ambiente. Ele corroborou com a divisão internacional dos riscos técnicos do trabalho (WALDMAN, 1992), que consiste na propagação de subsidiárias poluidoras de empresas transnacionais, em países cuja legislação ambiental não impõe restrições. Os países periféricos ficaram com a parte suja do trabalho. (RIBEIRO, 2018, p. 79)

Todo esse percurso terá como consequência, portanto, um modelo de desenvolvimento associado à ideia de progresso, animando os países periféricos e as elites políticas vinculadas a um projeto de manutenção de privilégios e de controle dos meios de produção, com consequência clara no aprofundamento de desigualdades e no afastamento de uma noção de bem estar social para a população.

Isabel Loureiro (2016) sintetiza a base ideológica na qual se assenta o desenvolvimento que defendiam então os países periféricos durante a Conferência de Estocolmo e ainda hoje presente no horizonte dos governos que se sucederam e buscam o crescimento econômico como estratégia de acumulação de uma minoria e contribuição da saúde do sistema capitalista, frequentemente reinventado em meio às sucessivas crises que atravessa.

Loureiro (2016), evocando o pensamento de Herbert Marcuse, coloca em evidência a tendência quantificadora da *razão instrumental*, que sempre orientou o modelo de desenvolvimento na sociedade ocidental, uma razão, em suma, “[...] empobrecida, abstrata, quantificadora [...]” (LOUREIRO, 2016, p. 3), na qual repousariam os fundamentos filosóficos da modernidade. Esse projeto de civilização ocidental tem como traço característico a tendência à quantificação da natureza e do sujeito humano, reduzidos ao anseio de acumulação do capital para onde se devem estar voltadas todas as forças. E conclui:

Em suma, o projeto histórico de civilização ocidental, que se confunde com o desenvolvimento de modo de produção capitalista, consiste em transformar a natureza e os seres humanos em mercadoria. Ou, dito de outro modo, consiste em transformar o mundo qualitativo, com toda sua riqueza e diversidade, em um mundo abstrato, subordinado à reprodução do capital e à sua lógica expansionista. A ciência e a tecnologia fazem parte desse sistema e têm por função legitimar a dominação do capitalismo avançado. (LOUREIRO, 2016, p. 3)

Em diversos momentos da coletânea *E se Obama fosse africano?*, Couto (2011) incursiona em reflexões que confrontam a ambiguidade do tema do desenvolvimento. Embora nem sempre enunciado verbalmente, a questão e seus desdobramentos percorrem o pensamento do autor a partir de sua provocação à noção de modernidade hegemônica. Assumindo, então, um tom irônico, ambíguo e, por vezes, controverso, sua crítica se dissemina na confrontação da posição de Moçambique diante de estratégias de dominação advindas do Ocidente, questionando os problemas de adesão a um modelo exógeno com suas armadilhas que, eventualmente, podem criar um pensamento domesticado em lugar de buscar caminhos para a emancipação social.

A discussão nem sempre é radicalmente elaborada, indicando, por vezes, perspectivas reformistas. Para tanto, sua intervenção transita entre os campos da cultura, das questões

socioambientais e da política, organicamente articulados segundo uma teia complexa de narrativas e de posicionamentos.

Em torno dessa ideia, gravita a *interinvenção Os sete sapatos sujos*. Proferida como oração de sapiência no ISCTEM, em Maputo, no ano de 2006. O texto revela uma voz autoral, desde o começo, marcada pela ambiguidade, assumindo, como estratégia discursiva, um tom confessional e os questionamentos éticos, que se organizam na cena privada, então publicizada no texto oralizado: “Começo pela confissão de um sentimento conflituoso: é um prazer e uma honra ter recebido este convite e estar aqui convosco. Mas, ao mesmo tempo não sei lidar com este nome pomposo: “oração da sapiência.” (COUTO, 2011, p. 25).

Em seguida, continua revelando sua inquietação, contrastando a imponência do momento com a hesitação das dúvidas e do desconhecimento. Retoma, então, a tensão entre sabedoria e ignorância: um caminho de produção discursiva para elaborar sua perspectiva acerca da pobreza a partir de um contexto histórico específico. Nesse sentido, a reflexão se torna um modo de agir sobre a realidade, revelando aspectos pelos quais a pobreza pode se converter na própria incapacidade de produzir pensamento, tema, aliás, que mobiliza boa parte dos pensadores africanos que vêm lutando contra estereótipos e contra o perigo da história única, como sugere Chimamanda Adichie (2019). Em tom semelhante, adverte Mia Couto (2011):

E há, entre todas [as várias formas de pobreza], uma que escapa às estatísticas e aos indicadores numéricos: é a penúria da nossa reflexão sobre nós mesmos. Falo da dificuldade de nos pensarmos como sujeitos históricos, como lugar de partida e como destino de um sonho. (COUTO, 2011, p. 25).

O sentido monetário do termo é deslocado para investir em sua polissemia, organizando-se como metáfora para comentar a complexa realidade de Moçambique por meio da qual a literatura captura aspectos da dinâmica socioeconômica do país. Nessa direção, faz-se necessário inquirir outros conceitos-imagem, como é o caso da noção de desenvolvimento, por vezes, associada às ideias de modernidade e de progresso. Nesse sentido, essas categorias percorrem o texto de Couto (2011) sem definições mais consistentes, mas vão capturando um conjunto de sentidos politicamente atrelado à experiência de abertura da economia moçambicana, enquanto política estatal e suas estratégias de reorganização social e econômica.

Ao se voltar para o problema, Couto (2011) não deixa de mencionar as relações disso com um processo civilizatório que, em certa medida, serviriam como modelo para Moçambique, mas que carecem de uma crítica – ainda que reformista, em certo sentido – e de uma tentativa de ajuste às experiências históricas do país.

Poderíamos falar de uma tentativa discursiva de inscrever Moçambique no concerto da modernidade, e isso deveria ser elaborado pela afirmação de um pensamento próprio e pela inserção na dinâmica financeira de uma forma menos dependente, em suma, críticas que são formuladas desde o campo epistemológico e econômico. Nesse sentido, Couto (2011) parece estar atento àquilo que é assertivamente colocado por Porto-Gonçalves (2004, p. 20): “A modernidade é inseparável da colonialidade [...]”. Para tanto, Couto (2011) mobiliza metáforas que aludem ao tema, tangenciam sua historicidade e, por fim, apontam para caminhos que vão delineando seu pensamento socioambiental.

Apesar de não utilizar o termo expressamente, como produto de uma reflexão situada no contexto histórico do início dos anos 2000, sua ausência não impede de encontrar menções ao quadro econômico e político que conforma a ideia hegemônica de desenvolvimento, sobretudo na sua fase neoliberal. Dessa forma, o texto incorpora, em seus múltiplos desdobramentos, o imaginário da época em que o neoliberalismo se espalhava como única política econômica possível e, conduzido por instituições multilaterais, criava um conjunto de regras para garantir o financiamento do Estado e dos padrões de dependência escamoteados pelo discurso da ajuda.

Nesse sentido, a dimensão ambivalente do conceito-imagem demanda um recuo histórico para entender sua relevância em um pensamento formado na periferia do sistema capitalista. Propondo uma genealogia para o termo desenvolvimento, Esteva (1996) explica que, desde o final da Segunda Guerra Mundial, a ideia representava uma estratégia hegemônica em torno da qual se constituiu uma espécie de culto político e econômico a nortear toda ideia de futuro das nações. Marcado por um pessimismo crítico, Wolfgang Sachs (1996, p. 1) definiu o termo a partir do que considera sua derrocada, salientando que “La idea de desarrollo se levanta como una ruina en el paisaje intelectual [...]”. A síntese de Porto-Gonçalves (2004), atentado para a dimensão da colonialidade da questão, parece decisiva para entender o caminho percorrido por Moçambique, desde sua inclinação para o socialismo até a abertura econômica e política posterior. Afinal, como sugere Porto-Gonçalves (2004) em tom irônico:

Todos querem ser desenvolvidos como a Europa e os EUA e, assim, o horizonte está marcado pela colonialidade do saber e do poder, posto que não se consegue pensar fora dos marcos desse pensamento moderno-colonial. Já, aqui, pensamento único! (PORTO-GONÇALVES, 2004, p. 22).

Devemos, pois, interrogar como essas ruínas e essa pressão ideológica se fazem presente no pensamento de Couto (2011) e continuam a nortear-lo enquanto intelectual que se posiciona na periferia do capital. A resposta nem de longe é simples, de modo que as teias discursivas lançadas pelo moçambicano nos conduzem a uma encruzilhada ideológica na qual o

pensamento hegemônico convive e tensiona com alguma reação contra hegemônica, numa espécie de relação paradoxal e estruturada, por vezes, como antítese do ponto de vista das populações subalternizadas de Moçambique.

De forma radical e direta, Sachs (1996) localiza, nos deslizamentos semânticos do termo, uma forma de propagação do poder político e econômico dos Estados Unidos, cujo modelo deveria ser seguido pelas demais nações após o colapso das nações europeias. Ampliadas para as relações desiguais entre o Norte e o Sul, as considerações de Sachs (1996) assumem um tom virulento, no qual a noção de desenvolvimento se vê enevoadada por uma propaganda ideológica desmantelada em tom irônico pelo autor, cuja análise aponta para a retomada da herança colonialista do imperialismo, quando as potências prometiam garantir o desenvolvimento das populações e territórios ocupados, como claro produto do racismo e da preconceito subjacente aos projetos de dominação em curso:

Desde entonces, las relaciones entre Norte e Sur han sido acunadas con este molde: el “desarrollo” provee el marco fundamental de referencia para esta mezcla de generosidad, soborno y opresión que ha caracterizado las políticas hacia el Sur. Por casi medio siglo, la buena vecindad en el planeta ha sido concebida a la luz del “desarrollo.” (SACHS, 1996, p.1-2)

Enquanto projeto de dominação orquestrado pela Europa Ocidental e pelos Estados Unidos, sua dimensão modelar foi desde sempre marcada pelo fracasso. Afinal, sua justificativa cognitiva repousa na disseminação de argumentos que foram progressivamente desmantelados na medida em que a razão instrumental da modernidade era também colocada em questionamento. As promessas do desenvolvimento, enquanto apanágio do progresso material ocidental, contribuíram para a intensificação de desigualdades, tendo em vista que, desde sua origem, estiveram reduzidas aos interesses do capital internacional, ainda que, ao longo da história, tenham incorporado outras dimensões, prevalecendo, pois, a tendência à autonomização da esfera econômica.

Indo de encontro a essa autonomização da economia, Couto (2011) avalia a condição pauperizada de algumas nações africanas por uma perspectiva endógena, que se ocupa de interrogar os percursos históricos, as escolhas e as possíveis causas da falha de um projeto emancipador que animou boa parte das nações africanas no alvorecer das independências, fazendo-as incursionar em projetos desenvolvimentistas quase sempre alinhados com a hegemonia do capital estrangeiro mediante o conluio com as elites locais.

O exemplo por ele destacado é o da Zâmbia, segundo o qual o presidente Kenneth Kaunda lançou um apelo para a construção da universidade do país, tendo sido ouvido pela

população, que se mobilizou como pôde para construção desse espaço de afirmação de um saber local. Essa empreitada foi acolhida por camponeses, pescadores, todos realizando doações para criar *uma nova página da sua história*. Segundo o autor, as pessoas explicavam que aquele ato era uma forma de garantir que as gerações futuras não passariam fome.

A constatação a que a narrativa chega é de que a Zâmbia, que gozava, naquele tempo, de um Produto Interno Bruto (PIB) semelhante aos de países como Singapura e Malásia, ainda hoje convive com a miséria. Ao refletir sobre a situação e lançar o questionamento sobre a situação da Zâmbia, Couto (2011) salienta que esse país jamais sofreu com guerras e possui recursos minerais abundantes, levando à interpelação sobre os reais motivos desse fenômeno e o que poderia ser feito para mudar este cenário. O caso das *esperanças frustradas* vivido pela Zâmbia coloca em evidência um questionamento fundamental sobre o futuro da África.

No bojo de tais questionamento, volta-se para a experiência histórica de Moçambique, na qual identifica particularidades e potencialidades que deveriam garantir a emancipação da nação. Segundo o narrador, o percurso que conduziu à liberdade e à democracia ainda deve se apresentar no horizonte de gerações futuras, na medida em que deve se tornar uma cultura compartilhada por todos. No caminho em direção ao fortalecimento desses valores, pairam “[...] sobre Moçambique ameaças que são comuns a todo continente. A fome, a miséria, as doenças, tudo isso partilhamos com o resto da África.” (COUTO, 2011, p. 28).

O quadro reproduzido por Couto (2011), embora sinalize para alguma posição resiliente dos moçambicanos, além de não questionar a dimensão econômica que interfere na organização da sociedade, pretende apagá-la na discussão, transformando a pobreza e mesmo o contexto de carências e problemas enfrentados pelos países africanos em produto de forças intangíveis, descuidando da importância das mãos do sistema que pesam na reprodução da pobreza como condição perpétua.

A ancoragem histórica aparece como um dado decisivo, ainda que reduzida a um movimento interno desvinculado do caráter sistêmico das relações produtivas e de exploração no atual contexto do capitalismo: “A África não está só perdendo o seu próprio presente: está perdendo o chão onde nasceria um outro amanhã.” (COUTO, 2011, p. 28). A imagem poética sugere uma tradução das circunstâncias materiais que pesam sobre África, mas devemos considerar também a possibilidade de um horizonte utópico de um *amanhã* não equacionado ao presente e a sua urgência. Essa temporalidade, por sua vez, é atravessada por uma avaliação material, ainda que encapsulada numa estratégia retórica que se descola da história e do modo

como Moçambique participa do sistema capitalista: “Ter futuro custa muito dinheiro. Mas é muito mais caro só ter passado.” (COUTO, 2011, p. 28)

As metáforas monetárias estabelecem, curiosamente, um jogo com alguns sentidos abstratos que perpassam as noções de dinheiro, pobreza, riqueza, miséria, entre outras, como ecos do conceito de desenvolvimento, central ao texto, e das palavras-chave que perpassam uma história na qual colidem forças ideológicas distintas.

Como produto de um exame fraturado da conjuntura de Moçambique, o autor empurra a dimensão econômica para margem da questão, colocando em pauta uma estratégia cognitiva e uma intervenção atrelada à episteme:

Há muito venho defendendo que o maior factor de atraso em Moçambique não se localiza na economia, mas na incapacidade de gerarmos um pensamento produtivo, ousado e inovador. Um pensamento que não resulte da repetição de lugares-comuns, de fórmulas e de receitas já pensadas pelos outros (COUTO, 2011, p. 29).

A ênfase simbólica e sua saída pelo discurso da identidade são cruciais para entender os caminhos operados no desenvolvimento do texto como estratégia retórica que confere complexidade às ideias expostas. Todavia, limita-se a um campo de ação legitimado a partir da cultura. Um exercício crítico implica, acreditamos, em desvelar as dimensões históricas silenciadas no curso de noções abstratas com as quais as questões socioambientais correm o risco de serem reduzidas a uma arena meramente discursiva e estética. Isso naturalmente tende a ser deslocado pela própria relação com o mundo e com as sombras da catástrofe que eclodem aqui e acolá, cujo cenário escolhido, recentemente, foi a cidade da Beira, em Moçambique.

Aparentemente, Couto (2011) perde de vista que as relações entre produção do conhecimento, a divisão técnica do trabalho científico e mesmo a hegemonia de determinadas epistemes estão relacionados aos fluxos comerciais e financeiros, em profundo diálogo com o campo da economia.

Os cientistas e as ciências ocidentais nunca estiveram à parte das dinâmicas do sistema capitalista, mas, antes, ocuparam-se de corroborar e representaram a confiança das elites no avanço tecnológico, cuja crítica só viria a ser elaborada com as ameaças e os riscos ambientais que começaram a bater à porta desde, pelo menos, a Segunda Guerra, quando a corrida armamentista colocou concretamente problemas de acesso à energia e de manipulação de armas de destruição em massa (HOBSBAWN, 1995).

De maneira entusiasmada, Couto (2011) mobiliza a alegoria dos *sapatos sujos* para festejar a entrada na modernidade, defendendo uma receita comportamental que possibilitaria o acesso a um novo tempo: “À porta da modernidade, precisamos de nos descalçar. Eu contei

sete sapatos sujos que devemos deixar na soleira da porta dos tempos novos” (COUTO, 2011, p. 30). Os *sete sapatos* são, nesse sentido, o fio da navalha no qual anda o narrador, defendendo um ponto de vista que se pretende como uma forma de inscrição na História, sem, contudo, considerar possíveis armadilhas ao seguir o rastro ideológico de um projeto voltado para reprodução do sistema capitalista e do projeto de civilização que ele nos oferece.

Ao definir cada um dos *sapatos* como atitudes a serem abandonadas na construção de um futuro que já não reproduza uma imagem estereotipada do continente, Couto (2011) sugere alguns caminhos para a modernização da sociedade moçambicana. O primeiro *sapato*, alegoricamente, aponta para a reflexão em torno do que o autor chama de vitimismo que, segundo sua proposição, seria produto de relações históricas e opressivas como foram o colonialismo, o imperialismo e o *apartheid*, cujas consequências levariam a uma desresponsabilização e a uma atribuição da culpa sempre a agentes externos.

Os argumentos de Couto (2011), de forma ambivalente e assumindo uma uniformização de processos historicamente particulares, insistem numa espécie de superação dos males causados pelo colonialismo, como se isso implicasse apenas na emergência de uma atitude autocrítica para que seja trilhado um processo de emancipação no continente. Não à toa, estabelece o diálogo com um economista nigeriano, Chika Onyeani, cujo livro Couto (2011) celebra como uma forma de rever a autoimagem dos povos africanos. A estratégia intertextual informa algo sobre as escolhas políticas e teóricas que sustentam seu pensamento.

Ao dialogar com um excerto do livro *Capitalist Nigger: The Road to Success*, o discurso de Couto (2011) assume claros contornos liberais e incorre na defesa de um processo de superação que desconsidera as dinâmicas econômicas que vêm pressionando os diversos países africanos. Nesse diapasão, denuncia a participação das elites políticas no processo de pilhagem do continente, ainda que o faça a partir de uma ótica reduzida, avaliando os problemas estruturais de muitos países africanos, como uma falha moral de seus dirigentes. Com isso, obviamente, perde de vista ou se silencia diante das dinâmicas do capitalismo estrangeiro tanto na cooptação dessas elites quanto na criação de um contexto propício à reprodução do modo capitalista de vida.

As cicatrizes do colonialismo são simplificadas e aparecem como meros resquícios de um processo extremamente profundo e decisivo para a entrada do continente no escopo do capitalismo internacional, mediante as relações assimétricas entre metrópole e colônias. Dessa forma, a dimensão estrutural do fenômeno é reduzida a um fantasma que continua a ameaçar a autoimagem dos africanos sobre si, criando processos de subalternização que deveriam ser

simbolicamente rompidos, a despeito da estrutura socioeconômica alocar os países africanos na periferia do capital com papéis definidos no processo de acumulação e na ordem internacional do trabalho. A leitura realizada por Couto (2011) do texto de Onyeani parece reforçar uma conduta ideológica que não avança na crítica do próprio modelo do capitalismo, colocando em seu lugar uma avaliação deslocada da história duradoura de formas de opressão do capital:

A desresponsabilização é um dos estigmas mais graves que pesa sobre nós, africanos, de norte a sul. Há os que dizem que se trata de uma herança da escravatura, desse tempo em que não se era dono de si mesmo. O patrão, muitas vezes longínquo e invisível, era responsável pelo nosso destino. Ou pela ausência de destino. (COUTO, 2011, p. 32).

Os argumentos de Couto (2011) talvez reproduzam um pensamento do senso comum que vem a reboque das frustrações vividas no pós-independência, em um contexto de instabilidade política e econômica que tem freado a emancipação de Moçambique. Ao questionar as formas de opressão das elites políticas locais e a corrupção na qual muitas estão envolvidas, fala em desigualdades sem sinalizar para a conjuntura estrutural que possibilita os vínculos perniciosos. As consequências daquele processo são enunciadas, mas, na seleção textual, para um silêncio sobre o processo histórico que conduz àquele cenário de reforço de relações desiguais, provocando uma espécie de inquietação diante a atitude já enunciada no início do texto: o anseio de se tornar sujeito da história. Uma história, por sua vez, esvaziada de contradições, com um perfil linear fortemente marcado por uma dimensão teleológica e voltado para a aclimação do modo de produção capitalista às condições africanas, como uma espécie de receita de sucesso.

O segundo *sapato* coloca no centro do debate a relação entre sucesso e trabalho. Percorre o texto uma noção de trabalho completamente desvinculada das relações de exploração, apesar de apontar para as complexas dinâmicas da divisão técnica do trabalho. Contrastando com um esforço laboral, prevaleceria, segundo Couto (2011), no imaginário africano, uma dimensão mágica como resposta para os exemplos de êxito econômico.

Curiosamente, o argumento de Couto (2011) parece reforçar uma visão generalizante e estereotipada para fortalecer sua tese em prol de uma ideia de trabalho *per se* emancipatória e, no limite, liberal. No entanto, avança no debate sobre a divisão técnica do trabalho, recuperando uma história de assimetrias na qual muitos africanos subordinados às forças dos colonialistas foram relegados a uma posição rebaixada no sistema de produção capitalista.

Kabengele Munanga (2016), ao abordar o tema do desenvolvimento e da democracia no continente africano, comenta que é possível compreender a história africana por semelhanças

culturais e experiências históricas comuns, a despeito do risco das generalizações. Sua avaliação crítica remonta, portanto, a um passado que se impôs pela estrutura colonialista e escravista, que, mesmo com as independências, continuam a operar na estrutura das sociedades africanas e, ao enfatizar que a história do continente foi marcada pela violência das conquistas e das ocupações coloniais, comenta:

[...] os africanos continuam a carregar esse legado da colonização em sua estrutura política e econômica. Sua economia é desde a colonização orientada e controlada exterior. Sua estrutura é colonial, apesar dos esforços de alguns dirigentes nacionalista. A velha ordem econômica internacional se mantém apesar dos discursos e declarações feitas nos foros mundiais para transformá-la numa nova ordem, que repartiria equitativamente as riquezas da humanidade. A pilhagem da África que começou com o tráfico negreiro, a escravidão e a colonização, se prolonga hoje por meio da chama “troca desigual” e do neocolonialismo. (MUNANGA, 2016, p.47).

Ao discutir a participação das elites africanas nesse processo, Munanga (2016) é assertivo ao dizer que há uma espécie de conluio entre essas elites, em boa parte defensoras de nacionalismos de fachada, e as forças externas que continuam o processo de exploração do continente por meio de flagrantes atos de corrupção, com raras exceções, conforme o antropólogo.

Como sugere Frantz Fanon (1968), apesar de o contexto colonial estar cindindo em duas partes, cuja divisão entre colonizados e colono se sustenta pela violência, é preciso considerar que a polarização entre eles escamoteia complexidades daquele contexto. Diante disso, destaca, no contexto colonial, a figura ambivalente do intelectual colonizado, que, a princípio, afirma seu individualismo diante do povo, tendo em vista que a formação de seu pensamento estivera moldada pela convivência com a burguesia colonialista e com ela se mantém alinhado, assegurando-lhe o edifício ideológico de sua exploração.

Dessa forma, Fanon (1968), em tom assertivo, comenta que esses intelectuais, em determinado momento: “Doutrinalmente, proclamam a necessidade imperiosa de nacionalizar a nação do roubo.” (FANON, 1968, p. 35). Contudo, diante da violência impingida pelos colonialistas, esse mesmo intelectual, “[...] atomizado pela cultura colonialista, descobrirá igualmente a consistência das assembleias das aldeias, a densidade das comissões do povo, a extraordinária fecundidade das reuniões de quarteirão e de célula.” (FANON, 1968, p. 35). Isso ocorria no contexto de adesão dos intelectuais às lutas de libertação, fundamento necessário à descolonização nos termos do autor.

Essa conjuntura histórica ainda ecoa na percepção da inadequação de um projeto emancipatório cujo marco fosse a construção de uma Universidade, como aparece na história frustrada da Zâmbia:

A ideia de que África pode produzir arte, ciência e pensamento é estranha mesmo para muitos africanos. Até aqui, o continente produziu recursos naturais e força laboral. Produziu futebolistas, dançarinos e artesãos. Tudo isso se aceita, tudo isso reside no domínio daquilo que se entende como “natureza”. Mas já poucos aceitarão que os africanos possam ser produtores de ideias, de ética e de modernidade. Não é preciso que os outros desacreditem. Nós próprios nos encarregados dessa desesperança. (COUTO, 2011, p. 34)

A sensação narrada reproduz muito do sentimento que perpassa a periferia na sua condição na produção de excedente para a acumulação, ocupando uma posição subalternizada, mesmo após o ocaso do colonialismo. Nesse sentido, permanecem estruturas de poder que continuam a situar os africanos hierarquicamente numa posição inferior e marginal. Isso reverbera, entre outras coisas, na produção do conhecimento. As sucessivas gerações de intelectuais africanos ainda convivem com o silenciamento. Nesse sentido, cabe, como sugere Hountondji (2008), revisitar a problemática entre conhecimentos sobre africanos e conhecimento dos africanos.

A crítica de Mia Couto que emerge na narrativa sobre a Universidade da Zâmbia mobiliza um problema ainda mais grave, que diz respeito à própria existência de uma epistemologia africana e como esta dialoga, digamos assim, com outras formas de saber.

A reivindicação de Couto (2011) por *uma* modernidade convoca à reflexão sobre qual modelo está sendo destacado. Suas considerações parecem apontar para uma outra face da modernidade ocidental, afinal, como sugere, do ponto de vista da participação como fonte de recurso e de força de trabalho, o continente parece ter assumido uma posição central na narrativa hegemônica da modernidade e do progresso. Todavia, do ponto de vista da construção de um pensamento autonomizado, parece ter sido desacreditado, conforme Couto (2011), pelas próprias forças internas.

Nesse sentido, retornamos a um problema fulcral ainda do tempo das independências, isto é, a necessidade urgente da formação de quadros intelectuais, de modo que os africanos, à medida que assumissem o poder político, poderiam também compartilhar uma posição mais favorecida na divisão do trabalho. Isso, todavia, foi inviabilizado por fatores históricos que contribuíram para uma dependência técnica e para travar a emergência de uma intelectualidade africana capaz de refletir e apontar para caminhos atrelados à perspectiva endógena que guiava muitos projetos independentistas de então.

Assim, ao refletir sobre um leque de questões, não estaria Mia Couto (2011) reivindicando uma posição intelectual que, a partir da periferia do capital, reflete, em meio a contradições, sobre o destino do continente africano e de Moçambique? Tendo em vista a experiência histórica específica e a atenção voltada para a dimensão socioambiental de uma conjuntura na qual a racionalidade hegemônica da modernidade ocidental convive com duras críticas, considerando o acúmulo de crises e a ameaça de catástrofes no plano ambiental e mesmo social, acreditamos que o projeto de Couto (2011) mobiliza um esforço para se inserir no debate público sobre as tensões da contemporaneidade. Com a atenção voltada para as histórias e as culturas de Moçambique, Couto (2011) propõe, em certa medida, a inscrição de narrativas que pretendem atualizar um exercício intelectual a partir de Moçambique e do continente africano, como fizeram intelectuais africanos no passado.

Nesse sentido, o sexto e o sétimo *sapatos* narrados no texto de Couto (2011) impõem questionamentos entrelaçados à própria dinâmica histórica de Moçambique nas últimas décadas. Se no início do texto, a ênfase recaía sobre os indivíduos africanos dentro de uma dimensão liberal, que advoga, entre outras coisas, o individualismo como mola propulsora do desenvolvimento pessoal e econômico, as seções seguintes do texto retomam a própria organização social de Moçambique, problematizando sua estrutura e a permanência de um conjunto de injustiças, cujo ápice pode ser entendido como aquele que se espalha na perspectiva socioambiental, flagrando as disputas pela terra até os desabrigados que tornam o cenário da Beira, após a passagem do Idai, um desafio para a gestão socioambiental dos impactos humanos e sociais das mudanças climáticas.

Assumindo um tom de denúncia, Couto (2011, p. 40) fala em “[...] zonas silenciosas de injustiça [...]”, definidas como as agressões contra as mulheres, as formas de violência impingidas aos trabalhadores e os maus tratos aplicados às crianças. Contudo, ao lançar mão dos números, destaca os índices alarmantes em relação aos infectados pelo HIV e às políticas públicas que não conseguem acolher a todos os doentes, criando um problema extremamente grave do ponto de vista da saúde da população.

No sétimo *sapato*, por sua vez, a estrutura de sua reflexão parece enunciada em um fragmento cujo modelo de análise toma o ciclo da vida como metáfora: “A nossa sociedade tem uma história similar à de um indivíduo. Ambos os percursos são marcados por rituais de transição: o nascimento, o fim da adolescência, o casamento, o fim da vida...” (COUTO, 2011, p. 43).

Como se percebe, a estratégia discursiva de Couto aproxima a ação do indivíduo às dinâmicas da sociedade, considerando as transformações pelas quais ambos passam, mas, aparentemente, inscrevendo este processo numa linha temporal e evolutiva que tem na modernidade seu ponto culminante.

Dessa maneira, o texto traz para sua cena final uma espécie de retrato da sociedade urbana: “Olho a nossa sociedade urbana e pergunto-me: será que queremos ser realmente diferentes?” (COUTO, 2011, p. 43). Como lugar de realização da modernidade, como já sugerido por pensadores como Walter Benjamin, Couto (2011) elabora uma descrição ambígua para a sociedade urbana, como um tipo de realidade em que confluem diversas temporalidades em um desenho desajustado, no qual os modos de vida são uniformizados e regidos pelo tempo do capital, empurrando para suas margens modos alternativos de viver.

O autor não se ocupa de problematizar a causa desse desajuste, mas arriscaríamos dizer que, em seu cerne, está a própria contradição e o fracasso do projeto da modernidade, cujas promessas fizeram o homem ir muito longe, mas, dado o modo de produção capitalista que possibilitou a colonização, não conseguiu cumprir princípios básicos no que tange à dignidade humana, nem a garantia de uma vida melhor.

Nesse sentido, a última seção do texto retoma o diálogo com os interlocutores, insistindo na necessidade de entrada na modernidade, mas sinalizando para os riscos de uma modernidade – e acrescentaríamos sua razão instrumental – que uniformiza, cujo acesso só é possível por uma porta. Segundo Porto-Gonçalves (2004, p. 25), em sua história, o desenvolvimento deixou de ser uma opção para se tornar uma imposição.

Em lugar disso, apela para a construção de uma modernidade marcada pelo sentido crítico que produziu seus melhores pensadores, cuja instabilidade e ambivalência reflexiva parecem ser as pegadas pelas quais Couto (2011) pretende seguir: “Nós somos também carpinteiros dessa construção e só nos interessa entrar numa modernidade de que sejamos também construtores.” (COUTO, 2011, p. 44). Sua crítica à modernidade relativiza o primeiro momento de aceitação de seu projeto, como aparece no início do texto e provoca, no mínimo, uma inquietação.

Dessa maneira, adensa o espírito crítico legado pela modernidade numa perspectiva contra-hegemônica, que coloca sob suspeição o discurso da técnica ao asseverar que “[...] mais do que uma geração tecnicamente capaz, nós necessitamos da capacidade de fazer perguntas.” (COUTO, 2011, p. 44). De forma ainda mais radical, a proposição de Porto-Gonçalves (2004) sintetiza bem a questão do desenvolvimento e suas relações com a modernidade ocidental:

A ideia de desenvolvimento sintetiza melhor do que qualquer outra o projeto civilizatório que, tanto pela via liberal e capitalista como pela via socialdemocrata e socialista, a Europa Ocidental acreditou poder universalizar-se. *Desenvolvimento* é o nome-síntese da dominação da natureza. Afinal, ser desenvolvido é ser urbano, é ser industrializado, enfim, ser tudo aquilo que nos afaste da natureza e que os coloque diante dos constructos humanos, como a cidade, como a indústria. (grifos do autor) (PORTO-GONÇALVES, 2004, p. 24).

Diante disso, a experiência de urbanização, no bojo da modernidade, precisa sempre ser equacionada aos efeitos sobre o campo. Isso torna-se ainda mais urgente se tomamos o caso de Moçambique, onde a grande maioria da população ainda vive no âmbito rural. Como sabemos, os centros de decisão do país se situam em suas capitais e, portanto, em suas zonas urbanizadas, transformando as populações rurais, que outrora, foram fundamentais na ruptura com o colonialismo, em meros apêndices das sociedades urbanas. Acrescente-se a isso o modo pelo qual o acesso à terra vem sendo alterado nas últimas décadas em Moçambique, com forte impacto sobre a população rural, nas trilhas do progresso capitalista e material defendido pelo Estado e a serviço das grandes corporações capitalista.

Muianga (2019), ao demonstrar o cenário complexo dos conflitos de terra em Moçambique, destaca o fenômeno que ficou conhecido como *land grabbing*, desencadeado nos anos de 2007 e 2008, e que corresponde à aquisição (compra) e usurpação de terras em grande escala, em um contexto de “[...] convergência de diversas crises, com particular destaque para a crise alimentar” (MUIANGA, 2019, p. 158).

O autor salienta, ainda, o entusiasmo do governo moçambicano diante da produção de biocombustível no ano de 2009, enquanto divulgava, paralelamente, campanhas sobre a produção de alimentos. Muianga (2019) aponta para conclusões que denunciam as taxas reduzidas no recolhimento do Estado moçambicano para uso e exploração de terras em grandes ações comerciais. A tendência indica que a economia não extraia renda significativa da terra nos grandes projetos, mantendo o padrão extrativo nesses acordos de alocação.

Um capítulo dessa narrativa flagra, portanto, o dismantelamento das propriedades e dos modos de vida camponeses, um reflexo do processo de inclusão do país na rota das monoculturas e mesmo no circuito extrativista. Desse modo, as populações que foram decisivas para a ruptura com o colonialismo revivem relações de dependência geridas pelo Estado, que se ocupa de garantir o êxito dos projetos de exploração da terra e de suas entranhas, tudo em nome de um alinhamento ao neoliberalismo e do enriquecimento ilícito das elites locais.

Diante disso, Couto (2011) questiona os caminhos da modernidade que marcaram, por vezes, as escolhas políticas de Moçambique e que hoje repercutem no tecido social:

Moçambique não precisa apenas caminhar. Precisa de descobrir seu próprio caminho num tempo enevoado e num mundo sem rumo. A bússola dos outros não serve, o mapa dos outros não ajuda. Precisamos de inventar os nossos próprios pontos cardeais. Interessa-nos um passado que não seja carregado de preconceitos, interessamos um futuro que não nos venha desenhado como uma receita financeira. (COUTO, 2011, p. 44)

Atentando para hegemonia da modernidade norte americana, quando comenta a invasão da cultura de massa deslocando as culturas locais, faz confluir um pensamento marcado por metáforas socioambientais. Com isso, delineia um arco que incorpora, de forma relacional, natureza e cultura, formando uma ecologia atenta às complexas dinâmicas que envolvem diversas dimensões sob o prisma de um tempo em profunda mutação e, em certa medida, ameaçador para aqueles sujeitos que ocupam as margens do mundo moderno. Parece-nos bastante produtivo o jogo semântico em torno da noção física da erosão:

Falamos da erosão dos solos, da deflorestação, mas a erosão das nossas culturas é ainda mais preocupante. A secundarização das línguas moçambicanas (incluindo a língua portuguesa) e a ideia de que só temos identidade naquilo que é folclórico são modos de nos soprarem ao ouvido a seguinte mensagem: só somos modernos se formos americanos. (COUTO, 2011, p. 43)

Sabemos que a modernidade como legada pelo pensamento ocidental foi marcada pela hegemonia do capitalismo em suas diferentes versões. Muito embora, no contexto pós-independência, Moçambique tenha pretendido caminhar numa direção oposta a partir do alinhamento à URSS, a história empurrou o barco para os rumos da chamada abertura econômica e política, encerrando uma série de problemas e questões que hoje marcam as sociedades capitalistas. A imposição do modelo neoliberal trouxe consequências bastante sérias, afinal, a busca por um comportamento político democrático esbarra na própria noção de liberdade agenciada pelo capitalismo financeiro.

Nesse sentido, assim como diversos países periféricos, Moçambique se viu empurrado, na década de 1990, para seguir os rumos do grande capital. Sob a tutela do Banco Mundial e do FMI, sucumbia às políticas monetárias que prometiam resolver os problemas orçamentários. Diante desse quadro, o máximo que garantiu foi o enriquecimento de uma elite política, ao passo que a população hoje convive com os problemas sistêmicos da mesma modernidade, que um dia, apareceu como único horizonte possível para que os africanos pegassem o bonde da história: É por isso que vale a pena aceitarmos descalçar não só os sete, mas todos os sapatos que atrasam a nossa marcha coletiva. Porque a verdade é uma: antes vale andar descalço do que tropeçar com os sapatos dos outros (COUTO, 2011, p. 47).

Apontando, ainda, para o caráter ambiental dessa atual versão neoliberal do capitalismo, Porto-Gonçalves (2004, p.23) explica que “[...] o período atual, de globalização neoliberal, difere dos outros períodos que o antecederam pela especificidade do desafio ambiental que o acompanha e que, também, o constitui.”

O tom crítico com que Mia Couto (2011) condena a adesão a este projeto não impede, todavia, que seu discurso seja marcado por contradições. Ao apontar para o futuro, questiona a pressão de modelos financeiros que ditam a dinâmica das finanças locais, como podem ainda indicar a alegoria dos sapatos. Se não forem mera retórica, podem ser uma chave de leitura da conjuntura contemporânea e os dilemas da imposição de um sistema econômico e cultural. Todavia, parece-nos mais relevante a direção a ser tomada do que se o caminho será trilhado com ou sem sapatos.

Em diálogo intertextual com os *sete sapatos*, a *interinvenção O planeta das peúgas rotas* foi comunicada na abertura do Encontro sobre a Pessoa Humana, em Maputo, em 2008. Desde as primeiras linhas, o autor confessa os vínculos dessa sua *interinvenção* com a anterior, informando que o texto surgiu de uma provocação que lhe fora realizada certa vez. Nada mais justo do que, depois de falar de sapatos, escolher como metáfora condutora da reflexão, as meias, cuja relação metonímica emerge de forma evidente, se não fosse o episódio *sui generis* que desencadeia a reflexão.

Trata-se, segundo o narrador, do encontro, em uma revista, de uma fotografia na qual aparece o presidente do Banco Mundial, Paul Wolfowitz, na entrada de uma mesquita na Turquia, sem sapatos e com um dos dedos à mostra por causa de um furo em uma de suas meias. A inusitada fotografia funciona, então, como ponto de partida para suas reflexões em torno da imagem do poderoso executivo e os efeitos da imagem para pensar o quadro econômico e histórico da atualidade.

A escolha pela importante figura não nos parece aleatória. Em um movimento dialógico, Couto (2011) aponta para a relevância da posição social no arranjo das relações econômicas e políticas que conformam o capitalismo neoliberal. Sua perspectiva salienta uma possível humanização produzida pela imagem de um homem cujo papel se organiza em torno do perfil austero com que economistas dessa natureza situam e avaliam a condição da periferia. Com isso, reflete sobre o lugar que instituições financeiras vêm ocupando na periferia do capital, reservando uma condição destacada a homens cuja humanidade se reduzem à categoria de gestores.

O exame de processos históricos tem evidenciado como o continente africano tem sido inserido nos projetos de acumulação dos países centrais. O colonialismo, em sua versão imperialista, foi um capítulo no qual a ocupação territorial e a formulação de um corpo de leis garantiram uma exploração eficiente dos corpos, ancorados, principalmente, no racismo e no desmantelamento de estruturas sociais e econômicas anteriores.

Maria Paula Meneses (2010) explica que esse mecanismo teria se estruturado em conformidade com uma diferença jurídica que fora produto de uma tensão entre o desejo de unir os cidadãos da metrópole e os do chamado ultramar, que deveriam estar sob o mesmo estatuto jurídico, mas, como assevera a autora (2010), o pensamento colonial português se empenhou em criar a figura jurídica do indígena. Isso cunhava uma oposição fundamental entre africanos e europeus, em torno das quais as formas de gestão e de poder fortaleciam a diferença em quadro evolucionista, no qual os europeus, evoluídos, deveriam controlar e conduzir os africanos, selvagens, nos trilhos do progresso e da civilização. Como se percebe, esse procedimento, em Moçambique, por exemplo, pavimentava a inviabilidade do acesso à cidadania por parte dos *indígenas* e os tornavam alvo de uma legislação que defendia o trabalho compulsório como forma jurídica legitimada, com interesses ideológicos para camuflar os processos de acumulação do capital por meio da mais-valia das populações locais (RODNEY, 1975).

Dessa forma, desde a Conferência de Berlim, em 1885, podemos falar na consolidação de projetos de dominação no qual a exploração dos recursos naturais e humanos do continente instituíram uma práxis voltada para a acumulação do capital industrial e financeiro. Ao comentar o percurso histórico e a configuração socioeconômica da África no contexto da colonização, considerando os fluxos de capital advindo da mais-valia do trabalho africano em direção à Europa, Rodney (1975) explica:

A África colonial viu-se integrada no sector da economia capitalista mundial, em que a mais-valia era sugada para alimentar o sector metropolitano. Como já vimos anteriormente, a exploração da terra e do trabalho é essencial o avanço económico do homem, mas apenas quando o produto social permanece na região onde se efectua a exploração. O Colonialismo não foi apenas um sistema de exploração; a repatriação dos lucros a chamada << pátria-mãe >>, constituindo o objetivo central deste sistema, foi uma das suas características específicas. Isto conduziu, logicamente, à expatriação da mais-valia, produzida pela força de trabalho africana, para fora do continente, e ao desenvolvimento da Europa como parte do mesmo processo dialético em que a África se subdesenvolvida. (RODNEY, 1975, p. 210).

Com as independências em meados do século XX, caberia aos africanos organizarem suas sociedades, tendo que lidar com as heranças pérfidas da colonização e ainda formular uma

ideia de futuro para as nações que emergiam politicamente, garantindo o amálgama social e o sucesso da governança. Essa história, como se imagina, assumiu contornos bastante diversos em cada contexto, considerando momentos mais ou menos exitosos na construção dos Estados-nação. Diante disso, para fins deste trabalho, cabe destacar a situação de Moçambique.

Assim como outras ex-colônias portuguesas, a independência do país foi alcançada após um conflito armado, iniciado em 1962 e findado em 1975, com a vitória da Frelimo e sua ascensão ao poder. Os primeiros anos após a independência foram marcados por uma tentativa de construir uma governança e fortalecer a nação enquanto comunidade imaginada (ANDERSON, 2008). Em 1977, no III Congresso da Frelimo, Moçambique era oficialmente definida como uma república socialista, alinhando-se ao bloco soviético e assumindo um plano de governo com viés socialista. Descortinando a paisagem social depois do III Congresso da Frelimo, João Paulo Borges Coelho (2019, p. 8) explica que:

O ambiente tornou-se altamente influenciado pela estética soviética, com pirâmides, estrelas, uniformes militares e hierarquias rígidas: o líder no topo, seguido do bureau político, do comitê central, das estruturas do partido até o nível local, e finalmente da sociedade em geral. O tempo foi também severamente disciplinado, com planos quinquenais, um plano prospectivo indicativo concebido para trazer o desenvolvimento em dez anos, ou mesmo um plano para reassentar em aldeias comunais toda a população rural do país num prazo de dez anos. Mais uma vez, isto serve de metáfora clara da vitória do urbano sobre o rural.

As versões para explicar o alinhamento à União da República Socialista Soviética (URSS) são diversas, mas, entre as quais, permanece a versão que indica o alinhamento como um produto do reconhecimento da ajuda externa no período da guerra de libertação, além de um abandono sistemático dos países africanos, no contexto da Guerra Fria, entregues ao enfraquecimento e às convulsões internas que reverberam ainda o clima de animosidade e violência instaurado pelas guerras internas. Acrescente-se a isso, a adesão ideológica dos líderes políticos da Frelimo à orientação política marxista-leninista. Segundo Joaquim Maloa (2011), ao descrever o clima do início do Estado moçambicano:

Os primeiros anos, foram caracterizados por uma intensa reorganização e formulações políticas tais como: a criação aldeias comunais e cooperativas do povo; seguindo o modelo russo kolkozoes, svokhozoes e do socialismo africano de Kambarage Nyerere, conhecido como “ujamaa” ou “familyhood”. (MALOA, 2011, p. 86).

Os caminhos ambíguos do socialismo como corrente hegemônica da Frelimo impulsionaram que, em 1977, por força de seus líderes políticos, o partido se definisse como marxista-leninista, de modo que, no III Congresso da Frelimo, era divulgado o programa

revolucionário, feito por Samora Machel, no qual eram reiterados os vínculos com o socialismo de forma incisiva:

Cabia a Frelimo a tarefa de dirigir, organizar, orientar e educar as massas, transformando-as num poderoso instrumento de destruição do capitalismo. A base ideológica era o marxismo-leninismo, uma vez que o marxismo-leninismo, constitui a síntese teórica das experiências das classes e dos povos oprimidos de todo mundo. (FRELIMO, 1977 apud MALOA, 2011, p 89).

Diante disso, uma série de medidas foi tomada para garantir o sucesso do projeto político que Maloa (2011) chama de *práticas samoristas*, entre as quais: as aldeias comunais, assembleias populares e a criação de escolas e da universidade. Contudo, na década de 1980, o apoio econômico da URSS foi ficando cada vez mais limitado, de maneira que, ainda segundo Maloa (2011), no IV Congresso da Frelimo, o debate centrou--se em torno da crise econômica e da fome. Houve atenção especial do governo para avaliar a relevância das machambas comunais e as dificuldades de produção para dirimir os problemas da fome, por exemplo. Isso, segundo Thomaz (2008), pode ser explicado por uma constelação de entraves associados:

Às crises de produção nos anos que sucederam a independência – que devem ser atribuídas não apenas ao fracasso econômico das machambas comunais, mas ao êxodo dos portugueses e outros grupos associados a determinadas atividades profissionais especializadas e mesmo ao boicote e à sabotagem sistemática dos antigos colonos – devem-se somar as condições climáticas, secas e encharcadas que se sucedem e, sobretudo, a guerra que, inicialmente localizada, acaba por se espalhar por todo país. (THOMAZ, 2008, p. 192)

A fim de buscar soluções para este quadro de contingências e apontar para a superação do subdesenvolvimento, o Congresso defendeu a ênfase nas atividades de produção pecuária. Conforme Coelho (2019), os Congressos desempenharam um papel importante no *Roteiro de Libertação*, pois significavam os momentos em que se procuravam saídas para as crises que eclodiam do regime. Em 1983, após o IV Congresso, o presidente Samora Machel visitava os Estados Unidos, indicando passos em direção à abertura econômica que ocorreria em seguida (MALOA, 2011).

Diante desse imbróglio, cabe apontar para a complexidade das políticas no âmbito rural organizadas pela Frelimo. O tema, pontualmente, diz respeito ao desenvolvimento das políticas de acesso à terra e aos modos de reorganização das populações rurais. As *machambas* comunais faziam parte de um projeto de desenvolvimento associado à modernização desejada pela Frelimo.

Omar Ribeiro Thomaz (2008) desdobra o significado daquelas *machambas* no período logo depois de independência e sugere a existência de algumas semelhanças com os

aldeamentos no período colonial ao sinalizar para a inspiração destes modelos e até mesmo para o fato de que a implantação das *machambas* ocorria, por vezes, em locais onde outrora haviam estado as aldeias:

As machambas comunais, institucionalizadas nos anos que sucederam imediatamente a independência, tinham como propósito evidente promover uma sorte de modernização do país e de suas gentes.[...] Segundo Geffray (1991), as machambas comunais estavam diretamente associadas ao marxismo que informaria integralmente a percepção do que deveria ser o desenvolvimento para o conjunto do país. A dimensão ganha pelas machambas comunais nas distintas regiões foi bastante diferenciada, assim como seu impacto junto às populações do país. (THOMAZ, 2008, p. 186)

Thomaz (2008) explica ainda que houve um grande crescimento das *machambas* comunais nos anos 1980. Ao lado de um todo um “[...] aparato institucional [...]” (THOMAZ, 2008, p. 187), havia o projeto de garantir o engajamento no processo revolucionário, desempenhando o trabalho com a terra um importante papel na formação da população, que acabava sendo controlada e vigiada.

Em resumo, amparado em Geffray (1991), Thomaz (2008, p. 186) explica: “[...] o projeto das machambas comunais e sua progressiva institucionalização acabou por criar um verdadeiro sistema de vigilância da população, particularmente a população rural”. Contudo, Thomaz (2008) chama a atenção para o fato de que o trabalho nas *machambas* não era exclusivo das populações rurais. Às vezes, os cidadãos eram deslocados para realizar o trabalho nas *machambas* pelo menos um dia da semana.

Dada a natureza do trabalho agrícola, podemos depreender o modo como essa prática estava associada às populações rurais e, ainda, aos modos de manuseio e relação com a terra, mediante, também, um delineamento outro dos territórios rurais. Ainda segundo Coelho (2019), os *campos de reeducação*, termo escolhido pelo autor para as *machambas*, se localizavam no *mato*, de modo que este, “[...] depois do interregno das zonas libertadas, voltava à sua condição periférica original [...]” (COELHO, 2019, p. 8). Para lá, eram conduzidas camadas marginalizadas da população, que eram rejeitadas pela cidade.

Nesse sentido, as reformas que levavam Moçambique independente a trilhar o caminho da racionalidade moderna, primeiramente sob a égide do socialismo, criaram uma série de entraves e contradições que conduziram, por vezes, a um descontentamento em relação ao governo, sobretudo vindo das populações rurais. Diante disso, a guerra de desestabilização ganhava contornos específicos no campo, sendo o recrutamento dos camponeses uma das estratégias mais destacadas da Renamo.

Segundo José Jaime Macuene (2001), sob essas circunstâncias, em 1987, Moçambique instaurava um programa de reformas econômicas, intitulado de Programa de Reabilitação Econômica (PRE), orientado pelo FMI, com sua política monetária austera para responder à crise que atingia de forma decisiva a produção agrícola do país, então principal setor da economia nacional:

A insegurança vivida nas zonas rurais devido à guerra e à seca levaram à diminuição drástica da produção agrícola, provocando gravíssimos problemas alimentares. A isto somou-se a queda dos preços dos produtos primários no mercado internacional-principal base e fonte das divisas da economia moçambicana-, o que impediu o país de honrar seus compromissos financeiros externos a partir de 1983. (MACUENE, 2001, p. 251).

Como já mencionada, a insuficiência econômica do modelo agrário das *machambas* comunais, atrelada ao enfraquecimento do apoio da URSS, teve como consequência uma progressiva abertura econômica. Nas trilhas, portanto, do IV congresso da Frelimo, em 1983, Moçambique entrava para o FMI e aderiu à normatização do Banco Mundial.

A adesão a esse programa econômico e político teve impactos diretos na direção da adoção de políticas econômicas neoliberais e na incorporação das diretrizes do Banco Mundial e do FMI como condições para a ajuda econômica. É assim, portanto, que, entre o final dos anos 1980 e do início da década de 1990, Moçambique se torna palco dos chamados Projetos de Ajustamento Econômicos (PAE), cujas diretrizes eram ditadas por instituições financeiras e teve seu ápice no Consenso de Washington, traçando, pois, um caminho sem volta para a penetração do neoliberalismo no país.

Segundo Carlos Lopes (2011), o Consenso se trata de um conjunto de medidas com base no pensamento do economista John Williamson e partilhado por importantes instituições financeiras do mundo, entre as quais, o FMI e o Banco Mundial, junto com instituições financeiras sediadas em Washington, que definiram orientações para responder à crise econômica vivida pelos países ricos e que se tornaram a receita financeira para os países periféricos. Essas estratégias deveriam garantir o almejado desenvolvimento econômico e o sucesso político para atingir metas definidas pelos padrões dos países ricos, com a promessa de melhorias estruturais, cuja consequência foi o aumento da dívida externa dos países pobres e o aumento das desigualdades, sob a marca do neoliberalismo e da hegemonia do capitalismo financeiro. Divulgadas no início dos anos 1990, as medidas se tornariam a base dos programas de ajustamento econômico que se disseminaram na periferia do capitalismo por toda década, implicando em reformas estruturais significativas:

1) disciplina fiscal; 2) redução dos gastos públicos; 3) reforma tributária; 4) determinação de juros pelo mercado; 5) câmbio dependente igualmente do mercado; 6) liberalização do comércio; 7) eliminação de restrições para o investimento estrangeiro direto; 8) privatização das empresas estatais; 9) desregulamentação (afrouxamento das leis económicas e do trabalho); 10) respeito e acesso regulamentado à propriedade intelectual. (LOPES, 2011)

Como se pode verificar, no âmbito da proposta estão as ideias de liberalização e de desregulamentação do mercado. Ainda segundo Lopes (2011), acreditava-se na racionalidade da escolha dos atores económicos e na atuação mínima do Estado como regulador económico. Nesse contexto, é importante considerar os contrastes entre a economia do desenvolvimento com a teoria da dependência, tendo aquela diminuído sua influência como modelo alternativo para os países em desenvolvimento antes das orientações advogadas pelo Consenso. Nesse sentido, Lopes (2011), afirma:

A maioria dos governos africanos depois da independência, por exemplo, tentou promover a industrialização, num esforço de criar produtos locais de substituição de importações, promover o emprego, aumentar o nível de vida, e sair do ciclo vicioso dos padrões de comércio [...] As soluções oferecidas pelo Consenso de Washington, apresentadas como universais, contrapunham estas teorias e pretendiam ter aplicabilidade similar em todos os países, embora na realidade essa universalidade apelasse para tratamentos discriminatórios. (LOPES, 2011).

Diante disso, refletir sobre esse processo de ajustamento económico conduz, inevitavelmente, ao rastreio do modelo de desenvolvimento aderido por Moçambique, bem como os custos ambientais dessa etapa da história do país.

Os entraves colocados pela adesão do modelo neoliberal em Moçambique, leva-nos, novamente, às reflexões de Couto (2011), que, ao buscar a humanização do líder do Banco Mundial, incorre na reflexão sobre outros modos de vida, a saber, modelos africanos que criaram a base de seu pensamento, sem abandonar a tensão desses modelos com a modernidade capitalista. Nesse sentido, o autor enxerga e analisa a universalidade humana a partir das lentes da especificidade dos africanos. Seleciona, para tanto, a história da palavra *bantu*, que pode ser traduzida como pessoa e foi definida, pela linguística histórica, como um vocábulo que aglutina os povos do Sul da África, criando uma categoria que beira à tautologia de “[...] povos pessoas [...]”, como indica Couto (2011, p.81).

Todavia, a reflexão particular funciona como estratégia para se aproximar de um pensamento africano, no qual se destacam os sentidos da solidariedade e os laços familiares, cujo formato organiza a filosofia africana e, claramente, se constitui em oposição ao pensamento individualista da Europa. Este, entendido como um dos alicerces para a construção

de um pensamento político e econômico que se dissemina com as políticas neoliberais, leva ao achatamento do Estado, bem como de suas políticas de garantia do bem-estar social. Na avaliação de Couto (2011):

De qualquer modo a ideia de pessoa em África tem origem diferente, e percorreu caminhos diversos da concepção europeia que hoje se globalizou. Na filosofia africana cada um é porque é os outros. Ou dito de outro modo: eu sou todos os outros. Chega-se a essa identidade coletiva por via da família.

Nós somos como escultura maconde uja-ama, somos um ramo dessa grande árvore que nos dá corpo e nos dá sombra. Distintamente daquilo que é hoje dominante na Europa, nós olhamos a sociedade moderna como uma teia de relações familiares alargadas. Como veremos, esta visão tem dois lados: um lado positivo que nos torna abertos e nos conduz àquilo que é universal; e um outro lado, paroquial e provinciano, que nos aprisiona na dimensão de nossa pequena aldeia. A ideia de um mundo em que todos somos parentes é muito poética mas pode ser pouco funcional. (COUTO, 2011, p. 82).

Como se nota, a definição de uma perspectiva filosófica que estrutura o pensamento africano acaba por se desdobrar na sua própria visão de sociedade. Diante disso, as relações assumem uma dimensão ambígua que reúne temporalidades e comportamentos distintos.

Desse modo, a instauração de uma ordem econômica racionalmente moderna e pretensamente universal não deixa de ter efeitos profundos sobre as populações locais e suas cosmovisões. O próprio argumento de Couto (2011), em que pese sua formulação poética, é relativizado pelo alcance material de seu pressuposto. Como o autor sinaliza mais adiante, a lógica que opera muitas vezes nas relações africanas, sobretudo aquelas ancoradas nas experiências das comunidades rurais, destoam do modo como a gestão corporativa de instituições organizam relações sociais, de modo que a lógica monetária imposta pelos programas de ajustamento econômico, na medida em que representam decisões do governo, pouco refletem os padrões sociais que alicerçam as relações entre moçambicanos. Couto (2011) problematiza a questão ao passo que desloca a propaganda política do governo como parte da família:

A modernidade está soprando nos nossos ouvidos algo muito diverso que nos obriga a um rasgão dentro de nós. Ao contrário dos pais, que não se escolhem, os dirigentes escolhem-se. A empresa e as instituições não são um grupo de primos, tios e cunhados. A sua lógica de funcionamento é impessoal e obedece a critérios de eficiência e rendibilidade que não se compadecem com compadrios de parentesco. Podemos usar sapatos com ou sem meias furadas. Difícil é vestir as peúgas depois de calçar os sapatos. (COUTO, 2011, p. 82-83)

Isso é relevante se pensarmos que parte significativa da população moçambicana ainda vive na zona rural e, possivelmente, ainda se vincula a visões de mundo que operam numa lógica que se opõe às imposições econômicas do governo orientado pela política do consenso de Washington.

A imagem final do fragmento do texto de Couto (2011) indica, ainda, como as formas de socialização mobilizadas pelo Estado, em vez de reiterar o enfretamento sistemático ao capital elaborado pelas comunidades rurais, são marcadas por uma feição que garante um modo e uma organização política associada à manutenção de padrões de dominação, segundo Weber (1999, p. 526): “[...] uma relação de dominação de homens sobre homens”. Isso ocorre de maneira rotineira em sociedades que se estruturam internamente conforme imposições dos poderes hegemônicos, garantindo a manutenção de hierarquias que continuam a oprimir e a espoliar segmentos populacionais, sob os véus ideológicos de um sistema de gestão que se inspira na lógica corporativa.

Max Weber (1999) afirmava, também, ao definir o Estado moderno, que os pressupostos que regulamentam a economia capitalista são os mesmos que direcionam o Estado contemporâneo e ambos se fundam em princípios racionais, burocráticos e legalistas. Dessa maneira, o Estado parece vinculado aos interesses de acumulação do capital, ainda que o faça sob uma imagem propagandista que camufla esse tipo de estratégia.

A reflexão retoma, portanto, a aparência do diretor do Bando Mundial que, a despeito da cena constrangedora, parece não se deslocar do seu lugar de poder, porque permanece investido da posição legada pela força institucional com que as economias centrais, no atual estágio do capitalismo, definem os rumos das economias nacionais, em um projeto planejado sob a gestão das potências econômicas e seus vínculos com corporações.

Naturalmente, isso não quer dizer que as comunidades rurais se mantenham alheias ao processo de modernização e à racionalidade capitalista, mas, ao contrário, diz respeito às contradições e às tensões que envolvem as alterações sociais no bojo de transformações estruturais decisivas nas últimas décadas em Moçambique.

Os argumentos de Couto (2011), ao apontarem para a dimensão da crise econômica que tem sido recorrente na periferia do capital, ainda que Moçambique goze de algum crescimento econômico, liga-se aos fios da questão socioambiental. O autor, no deslizamento entre temas diversos, reforça o caráter de contestação de sua reflexão, assumindo-se como um modo de reavivar a “[...] capacidade de fazermos perguntas que são importantes.” (COUTO, 2011, p. 84). Sem apresentar respostas, como repetidas vezes ocorre em seus textos, insere no plano da argumentação uma narrativa capaz de mobilizar alguma reflexão sobre seu tema central e questões transversais. Portanto, dessa maneira, rememora a edição de um jornal local, na qual é narrado um drama socioambiental vivido no monte Tumbine:

Em 1998, cerca de cem pessoas morreram naquele lugar por causa do aluimento de terras. As terras desabaram porque se retirou a cobertura florestal das encostas e as chuvas arrastaram os solos. Foram feitos relatórios com recomendações muito claras. Os relatórios desapareceram. A floresta voltou a ser cortada e as pessoas voltaram a povoar as regiões perigosas. O que resta em Tumbine são as vozes que têm outra explicação. Essas vozes insistem na seguinte versão: há um dragão que mora no monte de Tumbine, em Milange, e que desperta de cinco em cinco anos para ir deitar os ovos no alto mar. Para não ser visto, o dragão cria o caos e a escuridão enquanto atravessa os céus despercebido. Esse animal mitológico chama-se Napolo, no norte, e aqui no Sul, toma o nome de Wamulambo.

Existe uma poderosa força poética nesta interpretação dos fenômenos geológicos. Mas a poesia e as cerimônias dos espíritos não bastam para assegurar que uma nova tragédia não se venha a repetir. (COUTO, 2011, p. 86).

A narrativa de Tumbine mobiliza dois planos discursivos que merecem uma análise detida. Ao narrar a história, Couto (2011) começa seu relato buscando as causas em uma alteração geológica devido ao processo de erosão. Nesse sentido, Couto (2011) se ocupa de narrar a tragédia por meio da versão hegemônica, aquela sobre a qual se debruça o poder público, metonimizado no instrumento dos relatórios. As chuvas e o desflorestamento se tornam causas concretas para um problema ambiental no qual operam lógicas que mensuram economicamente os efeitos da permanência no morro.

As recomendações, certamente, como sugere o texto de Couto (2011), deveriam tratar do deslocamento em relação à área. Contudo, os vínculos de outra ordem motivaram o retorno ao monte e isso ativou a permanência de narrativas que conferem ao morro a condição de morada de forças imponderáveis, traduzidos pela imagem do dragão.

Couto (2011), todavia, reduz o conflito epistemológico em evidência, no qual se articulam narrativas antagônicas, a um conflito de interpretações. Nesse sentido, parece incorrer na negligência de lógicas que operam em sentido oposto à racionalidade moderna e capitalista para qual a gestão das crises econômica e ambiental ocorre mediante a sobreposição da lógica institucional do estado sobre as cosmovisões locais. Nesse sentido, o pensamento local se apresenta como uma interpretação mágica para fenômenos cuja materialidade estão relacionadas às transformações do ambiente, enquanto produto de forças geológicas em conflito, sendo os homens, também uma força geológica em atuação.

Empurradas para o âmbito da poesia, a explicação material e concreta da população se define pela relação entre diversas agências. O dragão, certamente, não existe apenas como símbolo mitológico que alimenta o imaginário local, mas também como um modo de encarar as relações com um mundo invisível que opera em alguns níveis da vida. Diante disso, na confluência entre esses mundos, a narrativa dos moradores do monte Tumbine inscreve um modo de estar no mundo que se desloca da explicação hegemônica ancorada na racionalidade capitalista para qual o monte será talvez um espaço sem vida ou uma fonte de recursos materiais.

Nesse sentido, ao tentar fugir ao perigo de um pensamento único, Couto (2011) traduz a complexa história do monte Tumbine segundo uma lógica que reifica as cosmovisões locais, tal qual aquelas que operam numa dinâmica econômica e cultural que impõe à população moçambicana um modo de pensar e agir orientado para o fortalecimento do capital, afinal, historicamente, essa população foi incorporada como força de trabalho e como consumidora da técnica e dos bens produzidos pelo capitalismo e pela agenda dos países dominantes.

Ao voltar-se para seus interlocutores, o narrador retoma o elenco de temas pelo qual transitou e salienta: “Falei de tudo isto porque o sistema bancário é profundamente vulnerável e permeável a este tipo de situação.” (COUTO, 2011, p 94). Com isso, parece despotencializar o sistema dominante, em cuja articulação financeira se alicerça um modelo de desenvolvimento econômico tido como universal.

A história mostrou o fracasso desse modelo. As crises financeira e ambiental se apresentaram como elementos incontornáveis do processo. Contudo, é mais ou menos consenso que os lucros e as consequências da acumulação das nações capitalistas nunca foram divididos de forma igual. A lógica do sistema é a produção de mais desigualdade, mesmo quando vem coberto com a aparência de resolução para os impasses econômicos e de organização de sociedades periféricas. Como sugere Claude Meliassoux (1992), os países desenvolvidos foram bastante eficientes no modo como produziram seu sobredesenvolvimento, a partir da exploração sistemática dos países periféricos. Diante disso, as escolhas que colocaram Moçambique nos trilhos do desenvolvimento ancorado na lógica neoliberal persistem como uma questão fundamental.

Desde a independência, em 1975, a Frelimo instaurou um governo monopartidário. Entre outras questões, provocou um contexto de animosidade que veio a contribuir para a guerra de desestabilização, um conflito armado que se disseminou pelo território moçambicano com consequências para a população. Com o acordo de paz assinado com a Renamo, a Frelimo se comprometia a conduzir o processo de transição política, tendo como um de suas principais reivindicações eleições e a garantia da democracia. A história de Moçambique repete uma tendência mais ou menos comum no continente durante os processos de independência. Opondo-se ao controle colonial, os governos que assumiram a direção dos países optaram por Estados centralizadores, contando com elites políticas que se mantiveram no poder por décadas.

No caso de Moçambique, em 1994, dois anos após do fim da guerra, a Frelimo conduzia as primeiras eleições presidenciais. Dessa forma, a questão da democracia ressurgia no debate público local, assegurando um ambiente propício politicamente para a garantia da imposição

econômica e ideológica do imperialismo norte americano cujo neoliberalismo confundia a liberdade econômica com as liberdades políticas assentes na ideia de democracia do Ocidente.

Em algumas de suas *interinvenções*, Mia Couto (2011) reitera a busca pela democracia no contexto moçambicano, ainda que essa noção, por vezes, pareça difusa e carregue uma conotação liberal¹⁷. Como um tema que frequentemente reaparece em suas discussões, a democracia surge como ideal político e como caminho a ser trilhado pelas nações africanas a fim de se desvincular de um passado despótico que produziu heróis, mas também figuras que contribuíram, mediante um conluio com instituições estrangeiras, para a desordem e consequente dificuldade de articulação econômica e política em diversos países africanos.

Dessa forma, no único texto da coletânea escrito para ser publicado em jornal, Couto (2011) festeja e interroga a assunção de Barak Obama à presidência dos Estados Unidos, na *interinvenção* intitulada *E se Obama fosse africano*. O referido texto, que se constitui como documento de um momento histórico, inicia com a recepção da vitória de Obama por parte dos africanos. Como se sabe, era comemorada a ascensão de um negro de origem africana a um dos mais altos postos políticos do mundo.

Ao proferir o discurso de posse, segundo Couto (2011), Obama conservava um sentido de esperança, cuja celebração reunia negros e brancos, como o início de uma nova era. Nessa conjuntura, Obama emergia no discurso de muitos dirigentes africanos como um parente, um irmão, em meio a mensagens solidárias de apoio ao novo presidente americano, de modo que Couto (2011, p.198) lança um questionamento: “Quase todos chamavam Barak Obama de

¹⁷ O liberalismo ao qual nos referimos nem de longe pode ser reduzido a uma dimensão homogênea. No entanto, seus mais diferentes desdobramentos reforçam, por exemplo, o caráter proeminente que a liberdade individual desempenha na configuração de um pensamento político no qual o Estado possui poderes limitados, opondo-se, portanto, a formas despóticas do Estado absolutista. Como conceito moderno, emaranha-se à própria noção de democracia, embora a ela não se ligue de forma natural. Como doutrina política, segundo Bobbio, é o resultado da relação entre indivíduos que estabelecem um acordo de convivência pacífica e duradoura. Desse ponto de vista, os interesses do indivíduo deveriam se sobrepor à sociedade, que surge como um corpo constituído dos interesses dos indivíduos e funciona conforme sua imagem e semelhança (BOBBIO, 2000). No limite, essas ideias entram em confluência com as noções históricas da propriedade privada e do mercado, que são princípios fundamentais do capitalismo. Nesse quadro, o intelectual pode assumir uma postura mais ou menos emancipatória, conforme seus interesses de classe e sua visão de mundo. Diante da separação entre trabalho manual e trabalho intelectual no inevitável contexto da forma histórica da divisão social de classes, Chauí (2006) comenta a inversão da relação entre materialidade socioeconômica e espírito, de modo que este passava a reger o primeiro, reiterando uma perspectiva idealista da história mediante “[...] o ocultamento da determinação material da racionalidade [...]”, e conclui: “A independência conquistada a duras penas pela racionalidade moderna transformou-se num fantasma poderoso, a crença que as ideias determinam o movimento da história ou são o motor da história. Ocultando a determinação histórica do saber, a divisão social das classes, a exploração econômica e a dominação política, as ideias se tornaram representações abstratas, imagens que a classe dominante possui de si mesmo e que se estendem para todas as classes sociais e para todas as épocas.” (CHAUÍ, 2006, p. 8). Diante disso, a filósofa advoga o engajamento do intelectual, conforme as condições históricas existentes. Acreditamos, por fim, que as intervenções de Couto (2011) revelam um intelectual como ser bidimensional, dividido entre a intervenção pública e o silêncio, como sugere Bordieu (2002).

“nosso irmão”. E pensei estarão todos esses dirigentes sendo sinceros? Será Barak Obama familiar a tanta gente politicamente tão diversa? Tenho dúvidas.”.

Imbuído dessa dúvida expressa em termos retóricos do texto, Couto (2011) convoca à leitura de outro texto publicado pelo camaronês Patrice Nganang, cujo título, decerto, serviu-lhe de modelo: *E se Obama fosse camaronês?*. Com isso, avança em mais duas perguntas que mobilizam seu texto, cuja ficcionalização parte de hipóteses que, no limite, remontam ao tema da democracia no continente: *E se Obama fosse africano e se concorre à presidência num país africano?*.

As heranças africanas de Obama foram reiteradamente pronunciadas pela imprensa e pelos relatos biográficos do próprio presidente, vinculando-se a uma avó do Quênia. Diante da realidade questionável da primeira hipótese, pulula a criatividade da hipótese fictícia de um Obama concorrendo à presidência de um país africano.

Como sugere Claudio Furtado (1998), a democratização dos países africanos foi uma demanda frequente no final dos anos oitenta e na década seguinte. Afinal, como afirma o autor, as condições impostas para a ajuda pública por parte de organismos de cooperação contribuíram para a disseminação dos processos de democratização, segundo princípios liberais e da boa governança. Acrescente-se a isso fatores internos, de modo que “[...] as injunções entre as variáveis endógenas e exógenas devem ser tidas em devida conta na compreensão da realidade africana hoje [...]” (FURTADO, 1998, p. 200).

Citado por Furtado (1998), o argumento de Jibrin Ibrahim parece relevante para o exame da questão:

De entre as características essenciais da transição democrática figura a autoridade constitucional, o multipartidarismo, mas igualmente uma transformação sociocultural muito mais profunda permitindo à equipa dirigente livremente eleita e à maioria da população civil de fazer prevalecer a sua primazia em relação às oligarquias militares, os grupos étnicos e regionalistas e/ou a nomenclatura. (IBRAHIM, 1995, p. 124 apud FURTADO, 1998, p. 200).

Nas trilhas da proposição de Ibrahim, Furtado (1998) interroga, dadas as circunstâncias jurídico-constitucionais adequadas em muitos casos, acerca das condições efetivas para o exercício da democracia, considerando o comportamento dos atores políticos nesse contexto. Furtado (1998) salienta, ainda, como no continente a democracia foi reduzida ao multipartidarismo. Para ele, essa concepção acaba perdendo de vista uma vivência concreta em termos democráticos. Ao resumir o quadro no pós-independência, tendo vista que somente neste contexto poderia haver a possibilidade de viver democraticamente, segundo o entendimento desta forma de política como governo do povo, Furtado (1998, p. 207) explica:

De facto, no momento das independências nacionais ou no período que imediatamente se lhes seguiu, foi salvaguardada, em muitos países a possibilidade de pluralismo partidário e de multipartidarismo. Em muitos casos, as constituições dispunham sobre direitos dos cidadãos, nomeadamente direitos políticos, e não apenas os direitos sociais. Isto é verdade tanto para países de natureza socialista ou liberal. Em todo caso, não muito tempo depois das independências para alguns países e para outros com a independência a centralização e o monolitismo apoderaram-se dos regimes e sistemas políticos que se endureciam ou se flexibilizavam com golpes militares que, amiúde, aconteciam.

No argumento de Furtado (1998) reside o pluralismo político comentado por Couto (2011), segundo o qual os dirigentes africanos assumem perfis políticos diversos. A fim de melhor compreender os embates para a o exercício da democracia em África, é importante considerar que, a partir da segunda década das independências, o sucesso econômico de quase todos os países africanos deu lugar à diminuição do crescimento econômico e à piora das condições de vida. Diante disso, no quadro de tensões e conflitos sociais, o uso da força pelo estado se torna um fato recorrente como estratégia de repressão de contingentes insatisfeitos.

Apontando ainda para as relações entre as intervenções estruturais e o processo democrático, Furtado (1998) defende que

O lado trágico do PAE reside no fato da sua implementação ser concomitante ao processo de transição democrática. Mais ainda, ele acaba por incorporar, na dimensão econômica, a ideologia liberal que, entretanto, se tornou largamente hegemônica. A liberdade individual e o mercado são os credos do neo-liberalismo.[...] Os levantes sociais decorrentes da degradação das condições de vida, aliados aos interesses de grupos e categorias sociais bem específicos podem fazer perigar as instituições democráticas. (FURTADO, 1998, p. 210).

Fazendo eco das considerações de Furtado (1998), o texto de Couto (2011) assinala, a partir da emergência de Barak Obama, os impasses para a inscrição de uma vivência democrática, articulando um diálogo crítico com as lideranças políticas e seus modos de atuar ao longo da história nos Estados africanos. A imagem de Obama se opõe, portanto, à de Bush, que metonimiza muitas das experiências autoritárias de líderes africanos, como sugere Couto (2011, p. 199), em resposta à pergunta que desencadeia sua reflexão: “Se Obama fosse africano, um seu concorrente (um qualquer George Bush das Áfricas) inventaria mudanças na Constituição para prolongar o seu mandato além do previsto.”.

Em tom irônico, Couto (2011) aponta para o caso de países nos quais presidentes se mantem no poder por anos. A permanência no poder como estratégia política aparece como um dado frequente em diversos países. Acrescenta ainda a esse quadro, a postura violenta da oposição, de modo que um *Obama* africano sofreria ameaças e violência por parte de seus opositores. Em seguida, destaca processos nos quais a continuidade de linhagens familiares dá

o tónus da ocupação dos cargos de presidentes em muitos contextos africanos. Sugere, ainda, uma polémica em torno do pertencimento racial, de maneira que as elites locais, segundo sua exposição, tenderiam a rejeitar a condição fenotípica de Obama, como um traço de inautenticidade africana. Diante disso, comenta a postura de exclusão de grupos homossexuais como traço do autoritarismo de alguns regimes políticos africanos. Como último ponto destacado, Couto (2011) chama a atenção para práticas engendradas por negociações que podem enfraquecer a democracia, porque representam jogos de poder nos quais as elites políticas tendem a compartilhar o poder a despeito da vontade popular.

O quadro contrastivo entre Obama e Bush é definido em termo antagônicos, muito embora, na conclusão do texto, o autor saliente a existência de exceções. Contudo, para efeitos discursivos do texto, são polarizados comportamentos de lideranças africanas em oposição a um modelo democrático incorporado na figura de Obama. Decerto, a vitória do Obama representou um importante passo para reavaliar as políticas dos Estados Unidos em relação ao continente. Pelo menos, em tese, a vitória de Obama fortaleceu uma esperança e alguma utopia na reconfiguração do diálogo entre o continente e as potências econômicas.

Todavia, a ruptura com o sistema colonial não impediu que relações colonialistas permanecessem sob a égide de um controle político operado pelas estratégias do mercado, cujos centros de decisão se localizam em países ricos como os Estados Unidos. Diante disso, a figura de Obama, além de concentrar os anseios de um diálogo efetivo e uma participação mais clara do continente, significava, também, a imagem oposta de muitas lideranças africanas, cuja postura ditatorial e corrupta contribuía para as condições degradantes da população.

A síntese de Couto (2011) reverbera, ainda, sobre o fato de muitos daqueles dirigentes terem sido o principal agente de destruição da democracia, quando não de sua inviabilidade política: “Depois de terem morto a democracia, esses políticos estão matando a própria política. Resta a guerra, em alguns casos. Noutros, a desistência e o cinismo.” (COUTO, 2011, p. 202).

Apesar de ser definida como exceção, a realidade de Moçambique demanda uma análise cuidadosa. Talvez, na consideração de Couto (2011), esteja uma perspectiva que define democracia em termos de multipartidarismo, como ocorreu em Moçambique desde 1994. No entanto, essa avaliação perde de vista que aquilo que está em jogo é a própria condição de existência da democracia, como um comportamento introjetado em todas as esferas da vida pública. Se o aparato jurídico-constitucional não garante a efetiva democracia, tão pouco o exercício retórico que polariza as experiências africanas em relação a modelos pretensamente incorruptíveis consegue dimensionar a complexidade do tema.

Ao condenar muitos dos líderes africanos, como uma espécie de uma vigilância autocrítica que atravessa muitas de suas *interinvenções*, Couto (2011) abandona um exercício crítico capaz de desvelar os termos nos quais a democracia dos Estados Unidos se institui e tem se hegemonizado. A comemoração em torno da vitória de Obama não deveria impedir de enxergar que o Estado e o governo americanos sempre estiveram cercados por figuras políticas capazes de levar adiante o projeto de acumulação e de exploração que mantém as assimetrias do capitalismo. Nesse sentido, cabe destacar, em diálogo com Nnimmo Bassey (2015), a presença de Lawrence Summers, o principal consultor das políticas econômicas dos Estados Unidos, durante o governo Obama.

Grande apoiador dos PAE, Summers, como membro do governo de Obama, criava algum constrangimento em relação à imagem de mudança direcionada ao novo governo. Em vazamento de um dos seus memorandos, Summers defendia a alocação de despojo tóxicos na África:

Aqui entre nós, não acham que o Banco Mundial deveria incentivar a migração das indústrias sujas para os PMD [Países menos desenvolvidos]? Ocorrem-me três razões: 1) os custos da poluição prejudicial para saúde medem-se pela perda de receitas devido ao aumento da morbidez e da morte. Desse ponto de vista, uma parte da poluição prejudicial para a saúde deveria ser produzida num país com menos custos e que será o país com os salários mais baixos. A lógica econômica de deitar uma carga de desperdícios tóxicos no país com salários mais baixos parece-me impecável e aplicável. 2) Os custos da poluição não deverão ser lineares porque os incrementos adicionais da poluição deverão implicar custos muito reduzidos. Sempre considerei que os países pouco povoados da África são muito pouco poluídos. A qualidade de ar nesses países deve ser vaste e ineficientemente baixa [sic], comparando com Los Angeles ou a Cidade do México [...] 3) A procura de um ambiente limpo por motivos estéticos e de saúde deverá ter uma elevada elasticidade de receitas. A preocupação com um agente que provoca mudança de uma num milhão de hipóteses de câncer de próstata será evidentemente muito maior num país onde as pessoas sobrevivem tempo suficiente para terem câncer de próstata do que num país onde cada 200 em cada 1000 crianças com idade inferior a cinco anos morrem. [...] O problema dos argumentos contra todas essas propostas para mais poluição nos PMD (direitos intrínsecos a determinados bens, razões morais, preocupações sociais, falta de mercados adequados, etc.) pode ser voltado ao contrário e utilizado mais ou menos eficazmente contra todas as propostas do Banco pela liberalização. (SUMMERS, 1992, apud BASSEY, 2015, p. 96-97).

Além da evidente desfaçatez com a qual o economista sugere uma solução para a poluição, está claro o modo pelo qual o mercado e suas instituições pretendem gerir a crise ambiental, garantindo a permanência da acumulação e equacionando os prejuízos ambientais que são produzidos como resíduos de fontes de energia e pelo uso indiscriminado de substâncias que agridem o ambiente e ameaçam a saúde da população.

Os países pobres, a partir dessa lógica, estariam aptos a ser margem para onde se empurra o lixo desta civilização. Como se pode imaginar, essa, apesar de quase sempre

camuflada, parece ter sido a tendência de acumulação do Estado Unidos, e a figura de Obama certamente não conseguiria mudar os rumos deste barco. A hipótese ficcional de Couto (2011) de um Obama africano, evidentemente, esbarra na impossibilidade de o presidente reproduzir muito do comportamento dos líderes africanos, mas não foge, é óbvio, das pressões do capitalismo, fazendo com que a máquina da economia esteja ideologicamente formatada para manter divisões e assimetrias, garantindo a acumulação a despeito de valores essenciais e da própria dignidade humana. Ao focar nas contradições internas que assolam a política de muitos países africanos, desapareceu-se, Couto (2011), da imperfeição do modelo escolhido, afinal, este é produto das próprias forças hegemônicas do capitalismo.

4.3 PARA ALÉM DO EXTRATIVISMO

Os megaprojetos extrativistas inauguravam uma nova etapa no projeto de desenvolvimento de Moçambique. Situados no final da década de 1990, estabeleciam uma complexa relação com o capitalismo nacional, profundamente marcada pela inserção do capital estrangeiro e a conseqüente financeirização global. Em suma, representavam um processo de territorialização do capital internacional, atualizando as relações de exploração num quadro de significativos problemas socioambientais.

É preciso frisar que a noção de extrativismo que sustenta nossa reflexão vai ao encontro das proposições de Alberto Acosta (2016), para quem o extrativismo –considerando as experiências históricas não só da América Latina, mas também de boa parte da periferia do sistema moderno-colonial –, seria produto de uma dádiva e de uma maldição nos países pobres, instaurando uma espécie de *paradoxo da abundância*. Ao realizar uma análise histórica e conceitual do termo, Acosta (2016, p. 49) explica que

O extrativismo é uma modalidade de acumulação que começou a ser forjada em grande escala há quinhentos anos. A economia mundial- o sistema capitalista – começou a ser estruturada com a conquista e colonização da América, da África e Ásia. Desde então, a acumulação extrativista esteve determinada pelas demandas das metrópoles – os centros do capitalismo nascente. Algumas regiões foram especializadas na extração e produção de matérias-primas, ou seja, bem primários, enquanto outros assumiram o papel de produtoras de manufaturas. As primeiras exportam Natureza, as segundas importam.

Para tentarmos uma definição compreensível utilizaremos o termo *extrativismo* quando nos referirmos às atividades que removem grandes volumes de recursos naturais não processados (ou processados apenas parcialmente) e que se destinam sobretudo à exportação. O extrativismo não se limita aos minerais ou ao petróleo. Há também extrativismo agrário, florestal e, inclusive, pesqueiro.

Com essas lentes, pretendemos lançar nosso olhar sobre a história do extrativismo em Moçambique, fenômeno que, na atualidade, reorganiza a economia e as vidas no território moçambicano, tendo em vista os danos e a penetração do capital estrangeiro no bojo dos chamados megaprojetos extrativistas.

A história do extrativismo em Moçambique, particularmente na dimensão da mineração, remonta ainda ao período colonial, com a descoberta de ouro em Manica. Contudo, somente nas décadas de transição do século XX para o século XXI é que a mineração se torna hegemônica na econômica nacional e se define por arranjos entre o alto escalão do governo e os investidores estrangeiros. O extrativismo aparece, então, como um dos principais setores da indústria moçambicana na atualidade e com importante alcance na acumulação capitalista nacional.

Com a descoberta do carvão, do gás natural e de outros recursos não-renováveis, o país se notabilizou como cenário privilegiado para os megaprojetos extrativista, de modo que, nas três últimas décadas, empresas multinacionais se fizeram presentes no contexto moçambicano, fortalecendo ações de acumulação capitalista voltada para dependência ao mercado exportador e impondo mudanças na economia local. Castel-Branco (2017, p. 259), ao historicizar a acumulação capitalista moçambicana, aponta para o fato de que

[...] o capitalismo nacional não está a emergir de formas de produção historicamente anteriores ao modo capitalista de produção. O colonialismo encarregou-se de operar essa transição, que conduziu à expropriação maciça da terra e dos recursos a baixo custo; formou o semiproletariado rural dependente dos mercados de trabalhos e de bens agrícolas; manteve-o ligado à terra como forma de garantir a sua disponibilidade, mesmo remunerado abaixo do custos sociais de subsistência; criou e reproduziu um sistema de rentabilidade e acumulação baseado em mão-de-obra barata e expropriação, a baixo custo, da terra e dos recursos naturais; integrou a economia no sistema capitalista mundial e, de um modo mais geral, subordinou formal e informalmente, a atividade econômica e social aos ditames da acumulação capitalista.

Dessa forma, de acordo com o Castel-Branco (2017), a estrutura na qual se forma a acumulação capitalista já havia sido herdada do colonialismo que, por sua vez, já havia provocado mudanças significativas nas relações sociais e econômicas anteriores, conforme descreve. Nesse sentido, destacamos o papel que a terra e os recursos naturais desempenhavam no contexto de expropriação das populações rurais, pois, a questão de acesso à terra, afinal, está diretamente ligada ao modo como os megaprojetos têm se desenvolvido, trazendo consigo um contexto marcado por deslocamentos forçados e degradação ambiental em diversas regiões do país.

Do ponto de vista histórico, o extrativismo em Moçambique faz ecos ao próprio discurso do desenvolvimento. Este último deve ser entendido como o modo pelo qual o capitalismo se

tornou hegemônico, criando padrões e medidas homogêneos para definir, a princípio, o perfil do crescimento econômico.

Atualizando as relações de exploração de economias periféricas por economias centrais, o caso do extrativismo em Moçambique se revela como face da globalização neoliberal, que se define pela expansão territorial do capitalismo. É importante notar que esse processo ocorre em meio a tensões e conflitos. Dessa forma, as populações locais de Moçambique têm protagonizado sérios embates com os interesses do Estado e das grandes corporações, denunciando o caráter predatório e destrutivo dos modelos de exploração em curso. Com isso, problematizam a imagem de empresas sustentáveis que, eventualmente, são articuladas pelas multinacionais e colocam em evidência o modo como as populações locais são atingidas em seus direitos fundamentais, como o acesso à terra, à produção e à reprodução da vida social.

A industrialização e a modernidade estão inexoravelmente associadas ao extrativismo. Esse argumento se torna ainda mais incisivo se acompanharmos a história do imperialismo no continente africano. Afinal, o colonialismo, em sua versão mercantilista, implicou na busca por riquezas e pelo saque destas destinadas ao enriquecimento da Europa, a chamada acumulação originária, que garantiu, séculos depois, as condições necessárias para a revolução industrial.

O imperialismo do século final do século XIX e do século XX criou, por sua vez, outro processo de acumulação, atualizando o projeto de saque de recursos naturais e a exploração da mão de obra de populações inteiras juridicamente e belicamente subordinadas às nações imperialistas da Europa e aos Estados Unidos. Se os objetos de usurpação e as formas de acumulação mudaram de acordo com as versões históricas dos sistema colonial-moderno e capitalista, permanece o projeto que visava a extração dos recursos naturais dispostos na superfície ou nas entranhas dos territórios ocupados, garantindo o funcionamento das indústrias e, conseqüentemente, do modo de produção capitalista.

Emir Sader (2010), por sua vez, fala da mudança histórica naquele contexto de acumulação em sua fase monopolista, que se consolidou com a ocupação do continente africano, considerada superior em suas estratégias:

Em outras palavras, não se trataria nem de um fenômeno passageiro, nem de uma fase da qual o capitalismo poderia regredir. Depois de acumular contradições de sua natureza mais profunda — a de multiplicar a produção em escala sempre superior à capacidade de produzir consumo correspondente, gerando estruturalmente um excedente, que requer acumulação em escala sempre maior —, o capitalismo teria passado a uma fase superior, em que seus ingredientes originários de livre comércio dariam lugar ao domínio dos monopólios, tanto em escala nacional como nas disputas de potências imperiais em escala mundial. (SADER, 2010).

Como afirma David Harvey (2005), ao analisar a produção capitalista do espaço, para lidar com suas contradições internas, o capitalismo necessita se expandir. Esse modo de expansão, argumenta o autor, implica em dois processos: a intensificação e a expansão geográfica, e conclui: “Para o capitalismo sobreviver, deverá existir ou ser criado espaço novo para a acumulação” (HARVEY, 2005, p. 60). Nesse sentido, o advento do imperialismo significou, entre outras coisas, a busca por outros espaços a fim de garantir o enriquecimento das potências imperialistas com vistas a seu crescimento econômico mediante um protecionismo financeiro em substituição ao livre comércio existente na versão anterior do colonialismo.

Nesse cenário, o continente africano se torna um dos importantes elementos na disputa entre as potências. A consequência disso foi a divisão arbitrária do território africano na Conferência de Berlim, conforme os interesses das potências europeias, nessa conjuntura de expansão do capitalismo e da necessária gestão das crises que lhes são intrínsecas. Conforme Rodney (1975), o imperialismo é a própria expansão do capitalismo.

Diante disso, é preciso considerar que, como sugere ainda Harvey (2005), a divisão espacial do capital implica, nesse sentido, também sua necessária realocação. Sob as marcas dessa geopolítica entre produção, reprodução e consumo, o modo de produção capitalista, em sua versão imperialista, tendeu a criar relações assimétricas e duradouras entre centro e periferia, sendo que o colonialismo fora um dispositivo importante para legitimar tanto a ocupação territorial quanto produzir uma divisão econômica e espacial nas relações entre as chamadas metrópoles e colônias.

Diante disso, é importante frisar que a emergência do Estado moçambicano ocorre com a ruptura com o sistema colonial português. Em muitos sentidos, a nova estrutura política garantiu sua autonomia frente às formas de opressão e de exploração engendradas pela colonização. Todavia, como consequência de uma estrutura complexa na qual colidiam modos de vida, modos de produção e cosmovisões distintas, o Estado moçambicano precisou criar um ordem interna a partir das ruínas herdadas pelas décadas de ocupação portuguesa. Com isso, precisou lidar, ainda, com divisões internas que eram herança da colonização e com as tendências modernizantes que pretendiam, de uma única vez, alterar as estruturas sociais (CABAÇO, 2007).

Como se pode imaginar, antagonismos ganharam destaque e conflitos sociais ocuparam a preocupação do governo. Nesse contexto, as populações rurais e a maioria da população moçambicana eram incorporadas no projeto de administração do Estado. Em resposta à

subcidadania conferida pelo Estado colonial e respaldada pela categoria jurídica de indígenas, o Estado moçambicano pretendeu transformar as populações rurais em camponeses revolucionários, conscientes da classe à qual pertenciam e de seu papel no projeto de transformação social no contexto do socialismo, tendo como horizonte a criação de um proletariado urbano, segundo o programa de Frelimo, no curso de uma história linear e progressiva. Uma das consequências desse processo foi o êxodo rural e a ocupação desordenada das cidades, fosse em busca de melhores condições ou em fuga da guerra que assolava o interior do país.

Contudo, no processo de acumulação moçambicano, as populações rurais foram os principais atores. Entre os argumentos de Castel-Branco (2008) acerca da atuação dessas populações na produção e na acumulação do capital em Moçambique, é destacada sua centralidade não apenas pelo contingente significativo em termos numéricos, mas também pela sua importância histórica:

[...] histórica e estruturalmente a base de sustentação e de acumulação de capital de toda a economia de Moçambique, com exceção dos últimos 8 anos, tem residido nas zonas rurais. Por um lado, foi o campo, e principalmente do campesinato pobre e médio, que provieram cerca de 75% das exportações nacionais, os alimentos a baixo custo para manter a força de trabalho barata e os excedentes de força de trabalho não-qualificada e barata para todos os sectores das atividades econômicas. Por outro lado, a principal acumulação econômica foi feita com base nos monopólios e oligopólios que organizavam e controlavam a produção, extensão, comercialização, transporte, transformação e exportação dos excedentes agrícolas (em culturas como algodão, caju, tabaco, açúcar, chá, sisal, entre outras), bem como organizavam e geriam o crédito aos diferentes intervenientes nessa atividade econômica. Além disso, o campesinato foi sistematicamente expropriado dos excedentes agrícolas e de força de trabalho de gerava, tendo sido quase sempre a *fonte*, e quase nunca o *destino*, do processo de acumulação (CASTEL-BRANCO, 2008, p. 6).

Portanto, não há como interrogar a história de Moçambique sem considerar o papel desempenhado pelas populações rurais ao longo do tempo, inclusive na formação e na viabilidade política do Estado-nação independente. Com os olhos voltados para essa realidade, voltamo-nos para essa presença constante como personagem recorrente nos textos de intervenção de Mia Couto (2011).

Metonimicamente tratadas como *os da oralidade* e *povos da oralidade*, aquelas populações surgem, no texto de Couto (2011), como uma alteridade relevante para leitura da realidade moçambicana. Diante disso, de forma direta e indireta, retoma a problemática socioambiental na medida em que suas vivências recuperam um sentido de pertencimento mais intrinsecamente ligado à natureza, dada a dimensão que o ambiente assume na própria construção de suas cosmovisões, bem como de seu modo de reprodução social.

A primeira *interinvenção* que destacamos acerca do tema é *O incendiador de caminhos*. O texto, proferido em um congresso de Literatura de Viagem, desde o começo, está inextricavelmente ligado a uma reflexão socioambiental, atrelado ao contexto moçambicano das savanas. Dessa forma, Couto (2011) inicia sua narrativa explicando que foi convidado a participar de uma intervenção de combate às *queimadas descontroladas*, cuja importância é destacada para a manutenção dos ecossistemas locais. Todavia, em confronto com argumento anterior, o autor lança uma importante constatação que reside na base de sua incompreensão: “Na realidade, nós não entendemos a complexa ecologia do fogo na savana africana. Não entendemos as razões que são anteriores ao fogo.” (COUTO, 2011, p. 69).

A consideração de Couto (2011) aponta, no limite, para relações que dinamizam o continuum entre natureza e cultura. O fogo, enquanto agente transformador, é um conceito-imagem fundamental para perceber um modo de habitar das populações moçambicanas, tendo em vista as interações entre os sujeitos e o ambiente. Para tanto, Couto (2011) se ocupa de descrever algumas razões que estão na base para essas práticas. Desloca, então, a ênfase de sua descrição do papel desempenhado pelo corte e pela queimada na agricultura para definir o perfil de uma personagem cujo delineamento tinge com cores poéticas, mas inegavelmente ligada às dinâmicas sociais e ambientais das populações rurais de Moçambique. Exercendo a tarefa da literatura de nomear, designa sua personagem como *homem visitador*.

A personagem adquire esse nome devido ao papel social principal que desempenha na estrutura das sociedades rurais, cabendo-lhe percorrer a região realizando visitas e estabelecendo redes de contatos entre vizinhos. A síntese de Mia Couto (2011) dimensiona a complexidade do papel, arriscaríamos dizer, diplomático do visitador: “Na realidade, prestar visita é uma forma de prevenir conflitos e construir laços de harmonia que são vitais numa sociedade dispersa e sem mecanismos estatais que garantam a estabilidade” (COUTO, 2011, p. 70).

Estaríamos, ainda, diante de uma concepção de fogo que foge à hegemonia capitalista. Atentando para o deslizamento semântico que se emaranha às condições de produção e de reprodução da vida, Larry Lohmann (2018) fala de um fogo que desafia o capitalismo e inscreve o que chama de práticas vernaculares, tendo em vista a própria transformação conceitual do fogo na história, segundo as perspectivas sobre o modo de produção material que se confrontam contemporaneamente:

Um desses conceitos é o do *fogo*. Hoje, uma concepção capitalista de fogo domina o mundo, mas as concepções vernaculares, típicas das culturas, continuam a evoluir e a lutar contra ela. As mudanças climáticas tornam as apostas mais altas do que nunca. No capitalismo, o fogo se transfere da paisagem aberta para caldeiras, turbinas e câmaras de combustão. Ao mesmo tempo, o fogo usado durante milhares de anos para criar e manter florestas e campos agrícolas se torna suspeito, é vilanizado e até criminalizado. Entretanto, um fogo muito mais intenso, destrutivo e alimentado por combustíveis fósseis dentro de motores e turbinas passa a ser sinal de civilização e progresso, juntamente com a extração e o desperdício que o acompanham. (LOHMANN, 2018)

Com isso, não pretendemos isolar as práticas de populações rurais e situá-las fora do sistema capitalista, mas identificar possíveis concepções da realidade que rompem com a hegemonia do capitalismo ou com ela tensionam. Obviamente, há sentidos materiais atrelados à atividade do *homem visitador*, entre os quais, as formas de territorialização que otimizam a produção e se desenvolvem como técnicas herdadas historicamente para o plantio e para a colheita. Ao serem consideradas uma ameaça, fica a pergunta se, afinal, essas práticas são confrontadas com o alcance do fogo capitalista e de seu impacto destrutivo. No limite, ao assumir a dificuldade em questionar aquele modelo de territorialização, Couto (2011) talvez esteja confluindo para essa crítica que situa as práticas vernaculares como resistência à apropriação do fogo pelo sistema dominante.

Aparentemente, ao buscar a imagem do homem e tingi-la com as cores da ficção, Couto (2011) indica um modo de relação que escapa ao pragmatismo capitalista. A posição que ocupa na divisão do trabalho local difere daquela imposta pela racionalidade moderna. Dessa forma, emerge um modo de construção de relações sociais, cuja materialização ocorre por um processo de territorialização eivado por vínculos singulares, no qual, fundamentalmente, a transformação da paisagem pela técnica do fogo se liga à manutenção de laços afetivos e ao restabelecimento comunitário.

Nesse sentido, a explicação que define o fogo ora como técnica que garante uma etapa da produção, ora como prática a ser combatida em nome de uma suposta preocupação com o controle de desastres ambientais, não consegue interagir com as narrativas que são sublimadas pelo discurso hegemônico da racionalidade moderna. Diante disso, Couto (2011) encara a prática como importante recurso para garantir relações sociais, definidas por uma territorialização inscritas nos mapas construídos pela memória e que apontam para narrativas de pertencimento e uso da terra para além do entendimento cartesiano da territorialização do Estado, que, aliás, se situa como polo antagônico e pretensamente regulador daquele traçado por caminhos anteriores ao ordenamento jurídico em vigência.

Nesse sentido, o avanço pela savana vai sendo desenhado na terra pelo fogo que transforma e mantém acesos vínculos que garantem modos de socialização das populações rurais, considerando, inclusive, os modos pelos quais o mundo tangível e o intangível devem se manter em equilíbrio e reciprocidade:

Abrir as portas de um sítio requer entendimentos com os antepassados que são os únicos verdadeiros “donos” de cada um dos lugares. Pois os homens visitantes percorrem a pé distâncias inacreditáveis. À medida que progridem, vão ateando fogo ao capim. A não ser que seja em pleno inverno, esse capim arde pouco. O fogo espalha-se e desfalece pelas imediações do atalho que os viajantes vão percorrendo. Esse incêndio tem serviços e vantagens diversas que se manifestam claramente no regresso: define um mapa de referência, afasta as cobras e os perigos de emboscadas, facilita o piso e torna o retorno mais fácil e seguro. (COUTO, 2011, p. 70-71).

Ao conferir protagonismo a um ator do mundo rural, Couto (2011) desloca sua atenção para um modo de conceber o meio ambiente que ultrapassa o olhar redutor do meio urbano. Confere, ainda, legitimidade às relações sociais tecidas numa passagem alterada pela ação humana, rompendo, em certa medida, com binarismos que situam o campo no universo da natureza. Sua atitude ocorre em meio a um conflito epistemológico e material redimensionado pela ênfase nas narrativas que se mantêm obscurecidas pela hegemonia urbana e pelo modelo utilitarista da racionalidade moderna e industrial.

Legitimado pelo discurso normatizador em termos ambientais operados pelo Estado, Couto (2011) assume suas limitações diante das práticas, sinalizando para o fato de que as razões das queimadas implicam uma outra ordem de questões que fogem ao conhecimento hegemônico, que acusa as populações rurais de contribuírem para degradação ambiental, enquanto se silenciam em relação ao alcance da destruição em curso pelo extrativismo de Norte a Sul do país. Couto (2011), nesse sentido, ao ser convidado a falar das consequências ambientais de tais queimadas, convence-se da lógica distinta que sustenta aquelas práticas, ancoradas numa complexa relação entre cultura e ambiente:

Sendo intruso nesta lógica, jamais aceitei a militância que me incumbiram no combate às queimadas: nunca fui capaz de persuadir um desses incendiadores de caminhos. É bem verdade que não me move suficiente convicção. Mesmo que tivesse fortes crenças, nunca conseguiria desconvencer um desses camponeses. Porque eles são movidos por razões que não serão apenas práticas. (COUTO, 2011, p. 71).

O destaque sinalizado sobre a palavra *donos* nos conduz a uma reflexão histórica sobre a propriedade e o uso da terra e dos recursos, tema que tem promovido uma série de conflitos entre os megaprojetos extrativistas e as comunidades rurais frequentemente deslocadas e

expropriadas de suas relações com o ambiente no qual tem produzido e reproduzido relações sociais antigas.

Seleman (2010), no texto em que discute a mineração em Moçambique, confronta as formas de mineração artesanal e de mineração industrial. Esta última definida como uma prática hegemônica que atende aos interesses das grandes empresas e, frequentemente, tem protagonizado conflitos com a população rural devido aos impactos ambientais, poluição de águas e casos de expropriação de territórios. No que tange à mineração artesanal, Seleman (2010) sugere medidas que contribuam tanto para a *educação* dos garimpeiros quanto para regulação dos garimpos ilegais, a fim de resolver problemas associados à extração degradadora. Entre as práticas mais danosas está o uso do mercúrio no tratamento do ouro, que tem como consequência a poluição das águas e a ameaça à saúde da população que as realiza.

Quanto à mineração industrial, os dados apontados por Seleman (2010), considerando alguns dos principais megaprojetos que se espalham pelo país, tornam evidentes os efeitos nocivos para o ambiente e para as pessoas a atividade extrativista realizada em dimensão industrial. Nesses contextos, os casos de reassentamentos e as promessas frustradas são uma questão que cria problemas e tensões com as populações rurais. Além disso, o autor chama a atenção também para o uso de água nas atividades extrativista, assim como para a destruição dos solos.

Por questões óbvias, esses temas não aparecem diretamente na produção de Couto (2011). Todavia, seus textos apontam para construção de um quadro que situa as populações rurais como protagonistas de uma realidade em meio a constantes conflitos pelo direito ao território, à terra e aos recursos que garantem a reprodução material, mas também são signo de pertencimento, ensaiando os percursos de uma epistemologia que problematiza a hegemonia da racionalidade econômica e tecnologicamente dominante.

Do ponto de vista político, essas populações se definem pelo enfrentamento, sobretudo a partir do associativismo, com os modos de expropriação em favor do capital e legitimado pelo Estado. Nem de longe podem ser entendidas como um conjunto uniforme, mas, em muitos casos, representam uma força crítica ao modelo de desenvolvimento que se realiza mediante as formas de apropriação engendradas pelas empresas e pelos megaprojetos.

Alguns desses casos são destacados a partir do que poderíamos designar como *situações etnográficas*, que envolvem as empresas e as populações rurais que, eventualmente, representam algum obstáculo aos projetos extrativistas em curso. O Estado que deveria regular essas relações quase sempre tende a legitimar os megaprojetos como símbolos do crescimento

econômico – alvos privilegiados dos incentivos fiscais –, confrontando o antagonismo representado por muitas populações rurais por meio da força e da coerção. O quadro é descrito e avaliado por Frei *et al* (2016) da seguinte forma:

De fato, um conjunto de empresas, como a brasileira Vale Moçambique, a irlandesa Kenmare Moma Mining, a sul-africana SASOL, a norte-americana Andarko, só pra citar alguns exemplos, têm adquirido o direito de exploração mineiro-energética no território moçambicano. Contudo, essa recente inserção de Moçambique no contexto da produção capitalista de mercadorias está relacionada a estratégias geopolíticas de apropriação das riquezas naturais e, por conseguinte, dos territórios de mineração do país, fortemente influenciada por discursos positivistas de desenvolvimento e de bem-estar social difundidos pelo Estado moçambicano. (FREI et al, 2016, p. 8-9).

Com a emergência do Estado moçambicano, as terras foram estatizadas. Como já informado, o uso e o trabalho coletivo nas *machambas*, a despeito das imperfeições do modelo, foram colocados em primeiro plano nas políticas em torno da terra, atingindo diretamente os modos de vida e a cosmovisões das populações rurais.

Apesar do enfraquecimento da agricultura como atividade econômica fundamental da sociedade moçambicana, esta atividade ainda continuou a manter boa parte da estrutura da sociedade, sobrevivendo mesmo à ausência de incentivo à agricultura familiar em proveito das monoculturas e de certa homogeneização da economia nacional sob os auspícios dos megaprojetos de mineração e da penetração do capital estrangeiro.

Ao selecionar *situações etnográficas* correspondentes às empresas citadas, Selemane (2016) delinea um mapa de conflitos com as populações locais e um cenário de degradação socioambiental bastante problemático. Um exemplo disso é a Extração de Areias Pesadas de Moma pela irlandesa Kenmare. Situado na região de Nampula, o megaprojeto teve início oficial em 2007, mas as atividades de extração só aconteceram em 2010. A inauguração oficial da refinaria foi realizada pelo presidente Armando Guebuza, e a atividade se concentra na extração de minérios como rutilo, zircão e ilmenite.

A chegada da multinacional atingiu diretamente a população que vivia em Tapuito, que teve de ser transferida para construção da indústria. O episódio ganha destaque em função da problemática em torno do cemitério. Selemane (2010) destaca as dificuldades de entendimento entre a população local e a empresa. Para tanto, seleciona a fala do secretário permanente distrital de Moma, que respondeu às acusações da Kenmare por uma suposta não atuação de um representante distrital. Contudo, enfatiza que o problema maior foi a transferência dos restos mortais para o novo cemitério construído pela empresa. Ao proceder na abertura dos túmulos para exumação, provocou um incômodo generalizado, como expressa a fala do régulo Mathapa:

“[...] nunca na vida tinha visto mortos já enterrados serem deslocados para outras campas nem uma cova ser aberta antes de se saber quando será feito o enterro.” (SELEMANE, 2010, p. 13).

A estranheza do fato para a população local resultou em uma reação ao processo, sobretudo porque os ossos deveriam ser reduzidos a pedaços de 40 cm, a fim de que coubessem nas caixas onde seriam alocados. Novamente o régulo Mathapa expressou sua indignação:

Aquilo foi o mesmo que ferir pessoas já mortas há muito tempo; os familiares até choravam; como se podem partir ossos dum morto, inocente? [...] a empresa disse que o cemitério tinha apenas 372 campas. Isso era mentira. Nós desconfiamos que alguns mortos foram roubados, não sabemos para onde nem para que finalidades. Porque nós nascemos e encontramos aquele cemitério ali. Então como pode ser possível que desde sempre ali haja apenas 372 mortos? (SELEMANE, 2010, p. 13).

A narrativa bem que poderia pertencer a um conto ficcional de Mia Couto, mas trata-se de uma situação real que colocou em tensão os megaprojetos e a população de Tapuito. Esta, por sua vez, sinaliza Selemane (2010), manteve-se preocupada em relação ao destino dos corpos e acreditava que nem todos os mortos foram transferidos para Mutiticoma, o novo cemitério, de modo que lamentavam a imposição do deslocamento, inclusive dos mortos: “Assim, estávamos impedidos de venerar alguns de nossos defuntos.”, transcreve Selemane (2010, p. 372) a partir das falas de pessoas.

Selemane (2010), ao visitar o assentamento de Tapuito, informa a situação precarizada da população que outrora havia sido usurpada de manter vínculos com seus antepassados. Muitas promessas que garantiriam melhores condições de vida, como abastecimento de água, criação de escolas e de postos médicos não se concretizaram, resumindo o novo local a um conjunto de 400 casas e a agudização de muitos desentendimentos da população com a Kenmare, em 2010.

Destaca-se, nessa situação etnográfica, ainda, a divisão técnica do trabalho, sintetizada pelo régulo Mwalama da seguinte forma: “[...] até os porteiros, os guardas e os varredores são trazidos de Maputo e de Cabo-Delgado, porque é dessas duas regiões que provêm os chefes da empresa.” (SELEMANE, 2010 p. 16). Como se nota, nem do ponto de vista de possibilidades de emprego para população local, os megaprojetos conseguem se tornar um investimento realmente eficaz para redução de pobreza e distribuição de renda, como pressupõe a propaganda do Estado.

Retomando o texto de Couto (2011), ao situar os espíritos como únicos *donos* do lugar, o autor parece operar entre dois universos conceituais que, a um só tempo, destacam as relações ancestrais com o território e olham criticamente para os regimes jurídicos de posse da terra.

Historicamente, tensões dessa natureza redundam em conflitos cuja centralidade recai sobre a terra. Disso emerge a possibilidade de garantir formas de produção que não estejam completamente cooptadas pelo capitalismo, na medida em que alternativas são elaboradas no intuito de manter a produção e relações a partir da integração entre sujeitos e o ambiente. Com isso, ganha evidência um comportamento que se situa na contramão daquilo que mobiliza os megaprojetos extrativista e sua ação degradante de toda paisagem. Ainda segundo Selemane (2010, p. 14), “[...] o problema da terra (machambas) também continua na ordem do dia.”.

Segundo Carlos Serra (2003), a Lei de terras, de 1979, passa por uma atualização em 2000, tornando-se, com isso, um importante documento da legislação ambiental com alcance protetivo ao ambiente e às populações ditas tradicionais. Mantida a propriedade das terras pelo Estado, há, na nova versão daquela lei, uma clara preocupação com o ambiente, definida em artigos específicos que garantem o preenchimento de lacunas da própria constituição, cuja formulação ignora o debate socioambiental. Contudo, é preciso ressaltar que ainda são bastante incipientes as políticas de Estado no sentido da fiscalização e do controle de agressões ao ambiente.

Ao realizar um percurso que remonta ao chamado nomadismo das sociedades africanas antigas, chegando até ao contexto da agricultura e do sedentarismo, Couto (2011) salienta a caça como uma forma de territorialização que, nas origens da espécie, legou um anseio pelo constante movimento, reverberando na capacitação de sujeitos na relação com o ambiente. Em suma, confronta a natureza errante e potencialmente transformadora de uma vida em movimento com aquilo que chama de exílio, a vinculação sedentária. A partir de uma construção evolutiva, mapeia a mudança comportamental na relação entre os sujeitos e o ambiente, enfatizando o modo pelo qual o contexto material pode também ser entendido como linguagem:

A ligação ao lugar sempre foi provisória, efêmera, durando enquanto duravam as estações e a abundância. Não sabíamos tomar posse. E não sabíamos tomar posse da terra. Sobrevivemos porque fomos eternos errantes, caçadores do acaso, visitantes de lugares que estavam ainda por nascer. (COUTO, 2011, p. 72).

A partir de um exercício narrativo-poético, insere um outro tempo definido pela agricultura e pela fabricação do lugar e, ainda, pela perenidade na relação com a terra. A ligação com a terra se reconfigura tornando-se parte da narrativa hegemônica da colonização humana dos lugares. Ao situar essa narrativa, em diálogo silencioso, Couto (2011) parece aderir ao discurso hegemônico da cultura como uma etapa de domínio da natureza. Versão que será, em seguida, confrontada pelo próprio autor ao retomar a figura do incendiador como ícone da

liberdade e do trânsito como experiência sensorial e de profundo pertencimento e reconhecimento dos vínculos com o ambiente:

Quando nasceu a agricultura, ganhamos o sentido do lugar. A partir de então, fomos dando nomes aos sítios, adocicamos o chão. Entre a paisagem e a humanidade criaram-se laços de parentescos. A terra divinizou-se, tornou-se mãe. Pela primeira vez dispúnhamos de raiz, morávamos numa estação perene. O chão já não oferecia apenas um leito. Era um ventre. E pedia casamento duradouro. (COUTO, 2011, p. 73).

Ainda hoje, a posse das terras continua a ser um tema delicado na lógica das populações rurais. Não que estas se mantenham alheias ao modo de apropriação da terra segundo o princípio moderno da propriedade privada, mas, antes, porque este modelo coexiste com outras formas anteriores e cujo acesso só se torna possível pela inscrição de narrativas por vezes antagônicas e/ou conflitantes.

Como já dito, o colonialismo se ocupou de inserir as estruturas do modo de produção capitalista mediante uma permanente tentativa de rasura de modos anteriores, inclusive no que diz respeito à forma de apropriação da terra. Essas formas de territorialização são diversas e marcadas pelo deslocamento e é preciso salientar que elas convivem em permanente conflito com o modo de ordenação territorial imposto pelas forças hegemônicas quer sejam do Estado, quer sejam do próprio capital. Desse modo, a apropriação de terra para realização dos megaprojetos representa também uma reconfiguração de conflitos históricos cujas origens retomam o processo de expropriação desde o colonialismo e se perpetua na luta cotidiana por estar em um determinado lugar, mobilizando muitos sentidos para este pertencimento.

Nesse sentido, a prática do incendiador aparece como um duplo movimento enquanto uma prática libertária e uma tentativa de inscrição. Na simbiose entre o fogo e seu agente, portanto, instaura-se uma outra lógica que foge aos padrões hegemônicos e oficiais de convivência com a terra.

Liberta, nesse caso, das estratégias opressivas do capitalismo, cuja racionalidade apenas identifica seu potencial como recurso, a terra é assumida como elemento fundamental para relações que produzem a paisagem, profundamente vinculada a uma *cartografia interior*, que se traduz também por meio de mapas, mas nunca se reduz a uma lógica que se limite a monetarizar o ambiente. Com isso, haveria o questionamento à incorporação de externalidades no contexto de produção e de circulação, como defendem os arautos do desenvolvimento sustentável, por exemplo.

Nesse sentido, a ação do homem pertencente ao mundo rural, por meio de estratégias aprendidas ao longo de sua história, deixa suas pegadas na transformação do ambiente, mas

esse itinerário se constitui como um meio de produção de relações sociais e não como uma forma de castração e de destruição que sustenta o extrativismo:

Para além da simplicidade prática do fenômeno, a verdade é que o incendiador de caminhos é um cartógrafo e está desenhando na paisagem a marca da sua presença. Escreve com o fogo essa narrativa que é o seu itinerário. Não porque tenha medo de se perder. Mas porque ele quer que a geografia venha beber na sua mão. Eis o que o incendiador de caminhos diz: “Eu sou o dono do fogo. O meu gesto faz e desfaz paisagens. Não existe horizonte onde me possa perder. Porque eu sou um criador de caminhos. Eu sou o dono do fogo e sou o dono deste mundo que faço arder. O meu reino são fumos e cinzas. Nesse instante em que as chamas tudo consomem, apenas nesse breve instante, sou divino”. (COUTO, 2011, p. 75).

Por fim, alinhavando os diversos fios de seu texto, Couto (2011) aproxima o poder do fogo da possibilidade de produzir narrativas. Em sua perspectiva, as narrativas conservam a possibilidade de alterar a realidade e de produzir um efeito criador sobre a paisagem e sobre a vida. Sob essa ótica, o fogo é um instrumento que intensifica a capacidade criativa. Diante disso, criativamente, desloca o imaginário de destruição socioambiental e suas consequências nas diversas dimensões da vida engendrado pelos megaprojetos extrativistas, cujos saldos – findadas as reservas de recursos não renováveis – serão o caos ambiental e paisagens caladas, abandonadas. Os despossuídos e deslocados, então, tecem suas narrativas em busca de afirmar o sentido sobre o lugar, bem como de criar algum ordenamento para a vida atravessada pelo empreendimento capitalista, enquanto lutam pela existência material e ontológica.

Nesse mundo em cinzas ou em ruínas, como um retrato comum às diversas paisagens produzidas pelo antropoceno, Couto (2011) encontra no fogo um instrumento e uma linguagem a partir dos quais se torna possível inventar alternativas ao sentido de finitude que, nos mais diversos contextos, teimam em violar nossa capacidade de criar e de transformar a realidade à volta. Afinal, o que significa viver nas ruínas do antropoceno, senão essa tentativa de escutar narrativas vinculadas a vidas materiais e imateriais que, teimosamente, (re)existem na paisagem transformada? Mais uma vez, o caso das areias pesadas de Moma parece exemplar. Ao descrever a paisagem resultante do acúmulo de areias contaminadas nas redondezas da fábrica da Kenmare, Selemane (2010) informa:

Não existe nenhum sinal de vida por cima daquela montanha. Ervas e arbustos vão germinando ao lado dela, mas nunca por cima, o que indica insuficiência de componentes de fertilidade. Isso significa que, depois da Kenmare retirar todos os minérios existentes na região, vão ficar enormes buracos e aquela gigantesca montanha composta por uma área que, muito provavelmente, não poderá servir para nada: nem cultivo nem construção. (SELEMANE, 2010, p. 20).

Ainda nas trilhas da *interinvenção* de Couto (2011), esse potencial criativo que emana das narrativas, por sua vez, questiona a hegemonia da escrita. Ao falar das populações rurais enquanto importante agente da história moçambicana que contribui para a ampliação de seu repertório sobre as questões socioambientais, Couto (2011) faz convergir a divisão espacial com o patrimônio cultural da oralidade. Nesse sentido, a oralidade emerge como tema que permite deslocar outras formas de hegemonia, como, aliás, a resistência dessa gente da oralidade tem comprovado ao longo da história.

Inevitavelmente, o tema da oralidade nos lança para a questão histórica da língua portuguesa. Ciente disso, em sua *interinvenção Luso-afonias: a lusofonia entre viagens e crimes*, Couto (2011), em determinado momento, ao problematizar o identificação de Moçambique como país lusófono, situa a oralidade como elemento estruturante de seu pensamento, uma forma de persistência de aspectos culturais ameaçados pela própria desarticulação do modos de vida rurais em consequência da expropriação de terras e o desestímulo ao estilo de produção da agricultura familiar, que se mantém essencial para a sociedade moçambicana.

Ao apostar nos efeitos da repetição e da diferença desde o título da *interinvenção*, Couto (2011) situa sua fala no campo da multiplicidade, confrontando a institucionalização do termo com o neologismo que investe na diversidade e nos silenciamentos como elementos problematizadores da história de dominação no cenário das ex-colônias africanas.

Apesar das ameaças que pairam sobre as populações rurais, cada vez mais atravessadas por conflitos e disputas socioambientais e econômicas, a oralidade, segundo Couto (2011), permanece como um sistema dominante em Moçambique, daí, acrescentaríamos, a necessidade de verificar as versões de suas narrativas sobre a atual conjuntura do país:

Para mim, enquanto escritor, o importante é a habilidade de recorrer a um conto, a uma pequena fábula para fazer suportar o pensamento. E esse é um traço da oralidade que é um sistema de pensamento ainda dominante no meu país. Muitos mais do que uma questão linguística nós estamos perante a ameaça de extinção deste universo da oralidade, de toda essa cultura que sobrevive à margem da escrita. (COUTO, 2011, p. 180)

Nesse sentido, poderíamos falar de uma reflexão teórica em torno do modelo frequentemente elaborado ao longo das narrativas da coletânea. Contudo, interessa-nos destacar como esse sistema de pensamento se mantém atrelado a um modo de produção que tensiona com o modo de produção capitalista, sobrevivendo à margem dele, mas em frequente processo de revigoração conforme se torna o núcleo fundamental das disputas políticas em curso. Isto é,

o questionamento político passa, necessariamente, pela arena discursiva na qual a linguagem da valoração e dos conflitos socioambientais são articulados pelos povos da oralidade, reorganizados hoje em movimentos sociais que questionam o neoliberalismo e as políticas econômicas nos termos que se realizam em Moçambique.

A fim de explicar a relevância desse debate, Couto (2011), em outro momento da *interinvenção* intitulada *Quebrar armadilhas*, retoma a dimensão fundante da oralidade. Como prova viva das assimetrias sociais em Moçambique, a oralidade ocupa um lugar marginal, como já dito, e, por isso mesmo, tende a incorporar no processo de agência dos camponeses o anseio pelo questionamento às estruturas como estão colocadas. A produção de conhecimento advinda da oralidade não deve ser entendida como um elemento exótico das culturas africanas, mas, antes, como um modo de inscrição histórico no qual múltiplas temporalidades esgrimem e reivindicam o direito à fala na arena de decisões do país:

A mais importante linha divisória em Moçambique não é tanto a fronteira que separa analfabetos e alfabetizados, mas a fronteira entre a lógica da escrita e a lógica da oralidade. A absoluta maioria dos 20 milhões de moçambicanos vive e funciona num tipo de racionalidade que tem pouco a ver com o universo urbano. Mas em Moçambique, como no resto do mundo, a lógica da escrita instalou-se com absoluta hegemonia. Nesses casos, pressupostos filosóficos do mundo rural correm o risco de ser excluídos e extintos. Algumas das ideias que venho defendendo nesta comunicação estão claramente presentes na epistemologia africana. (COUTO, 2011, p. 102)

A persistente imagem da fronteira em Couto (2011) se alia ao esforço metonímico que deixa entrever as relações espaciais em meio aos registros da linguagem. Dessa forma, a divisão enunciada pelo autor entre oralidade e escrita pode também ser encarada a partir da distribuição espacial que se organiza em um continuum entre aqueles que ocupam as cidades e são formados em uma racionalidade globalmente dominante e os que ocupam os espaços nos quais a oralidade se mantém central.

A relação entre os diversos modos de vida não pode ser entendida sem considerar o princípio dos conflitos e das disputas sociais, econômicas e ambientais. Diante disso, é sempre relevante refletir sobre o modo como o campo se reorganiza no contexto do capitalismo financeiro, constituindo estratégias de enfrentamento que perturbam a ordem econômica e política permanentemente. Nesse quadro, há o evidente recrudescimento do aparato militar para conter as ações consideradas de insubordinação pelo Estado.

Nesse sentido, as associações que reúnem os atingidos pela Vale, por exemplo, se lançam no desafio de produzir uma outra narrativa sobre o processo de reassentamento, cujos interesses da multinacional têm implicado em divisões estratégicas, separando o grupo de

deslocados entre famílias rurais e famílias semiurbanas, categorias que definem o acesso a moradia e a condições básicas em um quadro hierarquizado.

No caso de Moçambique, os empreendimentos da Vale, desde 2007, provocaram grandes transformações no cenário em torno da bacia carbonífera de Moatize, em Tete. Trata-se do megaprojeto extrativista de carvão pela mineradora brasileira que atua em Moçambique sob o nome de Vale MOÇAMBIQUE, ligada ao grupo CVRD, que pagou pela concessão 120 milhões de dólares, muito embora essa verba nunca tenha sido inscrita no Orçamento do Estado (SELEMANE, 2010).

Segundo Selemane (2010), assim como em Tapuito, o caso de Moatize é fundamental para entender a inserção da racionalidade moderna e do extrativismo na região central de Moçambique, tornando-se palco de deslocamentos forçados da população local. Desde 2009, a Vale tem transferido pessoas para dar lugar ao megaprojeto extrativista de carvão. Selemane (2010) descreve essa situação etnográfica da seguinte forma:

O plano de reassentamento previa a transferência 1313 famílias, com igual número de casas. A empresa pretendia distribuir as pessoas com base no seu estatuto social, separando as “rurais” das “semi-urbanas”. Assim, a distribuição, considerada “separatista”, foi feita da seguinte maneira: primeiro, 717 famílias, consideradas rurais, foram reassentadas na localidade do Cateme, localizada a 40 km da Vila de Moatize; segundo, 288 famílias consideradas semi-urbanas foram para o Bairro 25 de setembro; no final, aconteceu que houve um grupo de família que não aceitou encaixar-se na categorização feita pelo censo da Vale e, portanto, 308 famílias ficaram registradas como tendo optado por receber uma “indenização assistida”, isto é, escolheram não ir para nenhum dos dois locais de reassentamento: nem para Cateme nem para 25 de Setembro (SELEMANE, 2010, p. 22).

O quadro descrito por Selemane (2010) recupera bem o alcance do impacto sobre as populações locais, que, categorizadas segundo critérios exógenos, não aceitaram uniformemente a implantação do projeto e os reassentamentos promovidos por ele. As famílias ditas *rurais* que aceitaram o deslocamento expuseram seu descontentamento em razão das casas ofertadas pela Vale, que seguiam um modelo a ser replicado em todas as construções. As condições de deterioração das casas já se apresentavam em 2010, expondo rachaduras nos tetos e nas paredes. Por causa disso, 28 famílias se recusaram a receber as casas.

Além disso, outro problema envolvendo os reassentamentos eram as crianças órfãs, cujos pais morreram no processo de reassentamento. Nenhuma delas, explica-nos Selemane (2010), recebeu as casas que lhes deveriam ser destinadas. Em uma síntese do quadro, Selemane (2010) informa que, nos dois anos do processo de reassentamento, a população se viu impedida de realizar mudanças e até de trabalhar nas *machambas*. Por fim, Selemane (2010) destaca que a população de Moatize não aceitou a transferência do cemitério, diferentemente do que ocorreu

em Tapuito. Contudo, os projetos se mantiveram alheios às reivindicações da população e o cemitério foi transferido.

Como se percebe, assim como o extrativismo tende a uniformizar relações no contexto de expansão do capitalismo financeiro e da exploração de bens primários, os impactos se reproduzem por todos os contextos nos quais as empresas impõem seu modo de produção, seu ritmo e sua produção de resíduos, sobretudo no âmbito rural onde muitas pessoas estabelecem uma relação com seus territórios que ultrapassam a racionalidade moderna e industrial. Entre outros elementos, o recrudescimento de assimetrias e de hierarquias ocorre em um contexto de apagamento de sujeitos que se configuravam como parte da paisagem em anos de interação entre as pessoas e o ambiente.

Ao examinar as transformações ocorridas no campo diante da posição central de uma racionalidade capitalista no Brasil, Brandão (2007) recupera a noção de contrarracionalidades, estabelecida por Milton Santos, para explicar algumas estratégias de rejeição e de questionamento que atestam a agência de pessoas do campo. Desse modo, o autor chama a atenção para clivagens que configuram as maneiras pelas quais o campo se moderniza, rompendo com dicotomias, mas investindo em uma perspectiva conflituosa em termos de tempo e de espaço quando são empurrados para margem por causa da racionalidade dominante. Para tanto, incorpora algumas reflexões de Santos:

Ante a racionalidade dominante, desejosa de tudo conquistar, pode-se, de um ponto de vista dos atores não beneficiados, falar de irracionalidades, isto é, de produção de situações deliberadas de situações não-razoáveis. Objetivamente, pode-se dizer também que, a partir dessa racionalidade hegemônica, instalam-se paralelamente contra-racionalidades.

Essas contra-racionalidades se localizam, de um ponto de vista social, entre os pobres, os migrantes, os excluídos, as minorias; de um ponto de vista econômico, entre atividades marginais, tradicionais ou recentemente marginalizadas; e, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos modernas e mais “opacas”, tornadas irracionais para usos hegemônicos. Todas essas situações se definem pela sua incapacidade de subordinação completa às racionalidades dominantes, já que não dispõem dos meios para ter acesso à modernidade material contemporânea. Essa experiência da escassez é a base de uma adaptação criadora à realidade existente. (SANTOS, 2002 apud BRANDÃO, 2007, p. 44)

Essa experiência de escassez reúne, a nosso ver, as populações atingidas pelos megaprojetos, assim como recupera à posição social que *os da oralidade* representam no texto coutiano (2011). Certamente não se encontram fora do processo de modernização da sociedade moçambicana na atualidade, mas representam uma contrarracionalidade que desestabiliza os sentidos do tempo e do espaço, atribuídos no interior do modo de produção capitalista.

Diante disso, ao final da *interinvenção*, em tom biográfico, o narrador rememora um diálogo com um velho sábio ocorrido em uma das viagens de campo na condição de biólogo.

A cena da conversa é descrita como um momento de aprendizagem, tendo na metáfora do silêncio um modo de explicação de uma episteme cuja relação de conhecimento extrapola os protocolos da ciência ocidental. O interlocutor, definido como um sábio, aciona, em linguagem cifrada, um dos assuntos considerado tabu na sociedade moçambicana, as diferenças raciais, ao questionar o escritor: “[...] sabe qual a diferença entre um sábio branco e um sábio preto? Ora, o sábio branco é o primeiro a responder, o sábio preto é o que mais demora a dar resposta. Às vezes quando ele responde já ninguém mais se lembra qual a pergunta.” (COUTO, 2011, p. 187).

A imagem em torno do diálogo e seu conteúdo apontam, em certa medida, para tensões históricas importantes. Identificada majoritariamente como negra, a população rural ainda é hierarquicamente inferiorizada em relação aos brancos. Essa seria uma das consequências de um processo histórico que atualiza as clivagens entre racismo e divisão espacial desde a colonização. Além disso, destaca-se a cegueira em relação à ideia *raça* como segmentos hegemônicos que a Frelimo sustentava. Segundo Thomaz e Caccia-Bava (2001), a preponderância dos negros não impede de visualizar a importância cultural e social de outras etnias em postos relevantes na sociedade moçambicana. E acrescentam: “[...] gostaríamos apenas de salientar que, demograficamente marcado por uma esmagadora maioria negra, há importantes núcleos que se adscvem a outros grupos somáticos e a outras origens e que reivindicam, igualmente, sua moçambicanidade. (THOMAZ; CACCIA-BAVA, 2001, p. 34)

Boa parte dessa população negra ou seus antepassados viveram a institucionalização de uma política racial no contexto da colonização, sendo identificadas pela categoria de indígenas, tendo como consequência uma posição social subalternizada e uma condição jurídica e econômica diferenciada. Ainda que, ideologicamente, o Estado Português tenha insistido na propaganda que mascarava o racismo, as relações e tensões sociais deixavam claro como alguns traços fenotípicos tendiam a posicionar os sujeitos na estrutura da sociedade dominada. Diante disso, eram definidas também a posição na própria divisão do trabalho. Aos homens negros, de maneira geral, cabia o trabalho compulsório como resultado de uma política de impostos asfixiante e completamente violenta e ilegal. Com isso, o trabalho nas minas era o destino reservado a esses sujeitos, reduzidos sempre ao exercício laboral.

A própria existência de um sábio negro, diante dessa lógica opressiva, soa sempre como uma narrativa a ser desconsiderada. Apesar disso, a existência desses sábios era inquestionável e, como sugere Couto (2011), impõe uma temporalidade outra. Seu perfil multifacetado reunia a condição de médicos, feiticeiros, filósofos, manipulando saberes sobre a alma, o corpo e as

relações nas sociedades africanas. Henri Junod, missionário do século XIX, os descreveu como importantes agentes na produção de conhecimento nas populações subalternizadas.

A interpelação do velho sábio camponês ao escritor branco e pertencente à elite intelectual do país mobiliza questões acerca do modo de organização do pensamento, considerando experiências históricas particulares que tensionam o espaço físico e social que ocupam. No limite, acreditamos que a anedota permite refletir sobre a posição que Mia Couto ocupa como produtor/tradutor de uma realidade com a qual mantém uma relação ambígua entre aproximação e distanciamento. Ao projetar a voz do velho sábio, Couto (2011) pretende lançar luz sobre um modo de refletir que extrapola os limites da língua portuguesa, porque esta permanece estruturada em outros princípios que se impõem hegemonicamente em detrimento dos falares e saberes locais. Nunca é demais lembrar que apenas 6% da população moçambicana é fluente no português.

Como sugere Mia Couto (2011), o sábio camponês incorpora um saber por ele apropriado. Em suma, a anedota alegoriza, provavelmente, a própria relação entre Mia Couto, uma espécie de sábio branco, e seu interlocutor, aquele possível sábio negro. No silêncio que se instaura pelos limites da comunicação em termos de diferenças linguísticas, o contexto de aprendizagem é performatizado na imagem dos dois saberes, das duas personas, que, pertencentes a mundos distintos e a tempos igualmente distintos, interrogam o mundo à volta segundo seus códigos.

O entendimento sobre a língua e os entraves operados pelos diferentes pertencimentos conduzem o autor a entender o silêncio do velho a partir de sua ótica, a partir dos instrumentos com os quais mensura e compreende a realidade. Na resposta cortante do velho sábio, parece residir um saber cuja materialidade se sobrepõe ao saber hierarquizado, fragmentado e colocado em função de um projeto de dominação alheio a um entendimento sensível da vida, um entendimento que, como movimento de resistência, defende uma noção de compartilhamento que não cabe nas assimetrias produzidas pelo capital e pelo campo ideológico que o propaga. O diálogo continua:

- O senhor não sabe falar nada de xi-djaua?
- Nem uma palavra, Saide.
- Está a ver a diferença entre nós?
- Estou, sim. Nos falamos diferente.
- Não, o senhor não está a ver. A diferença entre nós não está no que falamos. A diferença está em que seu sei ficar calado em português e o senhor não sabe ficar calado em nenhuma língua. (COUTO, 2011, p. 187).

Ao falarmos de conflitos socioambientais e de construção alternativas que permitam o crescimento econômico aliado ao que se tem convencionalmente chamado de sustentabilidade, várias línguas e linguagens são acionadas. A apropriação dessa linguagem por parte das populações camponesas é um imperativo da contemporaneidade, de modo que sejam projetadas narrativas capazes de deslocar a hegemonia do extrativismo como único caminho possível.

Nesse sentido, as considerações de Brandão (2007), ao examinar o caso do *mundo rural brasileiro* e seu processo de modernização, isto é, suas relações com o capitalismo, contribuem para entender a realidade moçambicana. Brandão (2007), no trilha de outros estudiosos, fala em uma modernização do campo conservadora. Com isso, à semelhança do que ocorre em Moçambique, o autor, assim, descreve a situação dessa modernização:

Ela “moderniza” formas de apropriação e de concentração da propriedade fundiária não na direção verdadeiramente moderna. Isto é, a de uma efetiva democratização social e econômica de acesso à terra e às efetivas condições de sociais e tecnológicas de do trabalho com a terra. Modernizamos tecnológica e capitalisticamente a agricultura, criamos às pressas modelo importado de agronegócio sem havermos antes procedido uma modernização estrutural do campo (BRANDÃO, 2007, p. 47).

Em que pese as diferenças históricas e as temporalidades distintas em questão, do ponto de vista sistêmico, podemos afirmar que essas realidades se multiplicam nos dois contextos, como uma face do capitalismo que penetra o campo e institui uma racionalidade visando ao lucro e à exploração. Nesse sentido, em acordo com Acosta (2016), o extrativismo se desdobra em uma dimensão que captura o agronegócio. Um exemplo disso são as diversas expropriações de terras antes voltadas para a agricultura familiar e diversamente produtiva, para se definir em termos de monocultura visando ao mercado estrangeiro.

Couto (2011), ao formular sua crítica a uma *modernidade* que se reduz ao seu aparato técnico, tende a confluir com as proposições de Brandão (2007). Nesse movimento, denuncia o peso do preconceito contra as populações rurais, suas oralidades e suas cosmovisões, bem como assume aspectos desse universo como elemento basilar para formação de seu pensamento.

O contexto moçambicano é apenas um recorte de um cenário maior, em que os megaprojetos insistem em camuflar o incontornável avanço das consequências ambientais, a pauperização de povos, a insistência em um projeto de deslocamentos forçados, a errância, a fome e o caos como destino, vendendo-se como solução redentora e até mesmo como uma quimera. No campo ideológico, muitas vezes emergem para narrar esse cenário pessimista. Há, ainda, os que enxergam algum exagero ou falseamento no que vem ocorrendo sob os próprios olhos. O campo da política se torna uma arena na qual realidades são tensionadas, enquanto o

sistema dominante continua a administrar suas crises e a reinventar um futuro para si, seja aqui ou alhures.

Certamente o contexto de disputas entre essas narrativas não perde de vista que estão a falar de questões semelhantes. Todavia, a história da humanidade pressupõe uma relação incontornável com sua alteridade e, por isso, esta mesma humanidade tendeu a se dividir em grupos nos quais, quase sempre, as diferenças foram acentuadas em relação às semelhanças. Além disso, tais diferenças foram incorporadas numa narrativa maior que as hierarquizavam. Essa arquitetura promoveu um sentido de vigilância sobre as diferenças, produzindo, cientificamente, humanidades distintas.

Esse discurso que se instrumentaliza no campo político, por vezes, é confrontado com a noção de uma humanidade compartilhada, de modo que ideias como os direitos humanos pretendem acolher em uma identidade comum um estatuto jurídico a partir de uma supraidentidade. Não obstante, os obstáculos dessa concepção se fazem evidentes, conjugando elementos contraditórios entre alternativas de coesão, curiosamente constituídas por estratégias de homogeneização e conduzidas por um pensamento cultural e economicamente dominante.

As instituições modernas, por sua vez, tornaram-se instrumentos para legitimar e defender a primazia de alguns grupos sobre outros. Nesse sentido, habitar um mundo compartilhado sempre pareceu algo impossível, muito embora, concretamente, para além das instituições que nos cercam, é de fato o que existe. O alerta da problemática ambiental nos conduz à ideia de que há uma casa comum que compartilhamos queiramos ou não. Nomeada por alguns como Gaia, segue elaborando respostas à humanidade que se tornou uma força geológica com amplo poder de destruição. Afinal, ao colocar-se no centro da vida, enxergava apenas silêncio nos rios, nas árvores, nos solos, nos minérios, sublimando o fato de que outras vidas, em sua diferença, compartilham e habitam o mesmo chão.

No silêncio do velho sábio, possivelmente ecoam os silenciamentos históricos, frutos da opressão que se configura na máxima do *domínio da natureza*, enquanto condição para o desenvolvimento, para o progresso, para a modernidade. Já, há algum tempo, esse discurso vem sendo questionado em sua base epistemológica e ética, mas os passos para uma efetiva revisão da realidade caminham de forma muito lenta.

Hoje, em Moçambique, uma porção desse mundo, os megaprojetos extrativistas, além de não ouvir as entranhas da terra em sua recusa a ser mero recurso, mera força para movimentar a máquina capitalista, teimam em silenciar pessoas cujas vozes sempre ecoaram no tempo e no espaço, são *sotaques do silêncio*, como sugere Couto (2011).

Decerto, muitas dessas gentes entenderam a necessidade de se apropriar dessa linguagem para que suas narrativas, que se ligam a outras vozes sistematicamente silenciadas, ocupem alguma posição no debate público. Fazem-no mediante a articulação de instrumentos políticos, mas, como têm mostrado as resistências aos megaprojetos moçambicanos, não reproduzem como ventríloquos aquilo que o capital vende como um ideal de vida, cujo horizonte histórico se limita a uma narrativa de acumulação e de destruição.

Não estamos certos de que, ao trazer para o centro do debate, a fala do velho camponês, Couto (2011) consiga mensurar o enfrentamento proposto por essas populações. Seus textos, em certa medida, como recortes que são, também se silenciam porque fazem parte de um projeto político e estético que ainda acredita nas ruínas dessa civilização. A nosso ver, seus textos articulam, por meio da linguagem, de expressões e de conceitos, uma visão atenuada dos efeitos da imposição do capital à vida da população como estratégia de gestão do Estado. Embora possamos identificar, implicitamente, uma crítica aos mecanismos do Estado, o autor, por vezes, tende a obliterar as causas estruturais dos problemas, isto é, estabelecer um diálogo mais crítico e politicamente definido com um processo histórico eivado de contradições cujo resultado tem sido o enriquecimento ilícito de uma elite dirigente local.

Parece-nos, claro, entretanto, que seu texto aponta para algo em movimento, para realidades que se movem no fio da navalha entre a força do capital e outras forças que repousam no chão e em suas entranhas, como textos que não cessam de inscrever, mesmo e por causa do silêncio, experiências e saberes que anunciam uma outra ordem para o mundo.

É preciso, ainda, interrogar o modo como o discurso coutiano acaba sendo a fala legitimada que se debruça sobre os saberes locais. Nesse sentido, a citação ganha uma dimensão política bastante marcante e se traduz no tipo de intervenção proposto pelo autor. Ao falar numa Universidade estrangeira, as vozes da oralidade subjacentes a seu texto são recortadas e inseridas em uma situação, na qual há a tendência a certa homogeneização, apagando tensões e ambiguidades que, historicamente, marcam essas comunidades.

4.4 ÁGUAS QUE VIRÃO: PENSAR O FUTURO

Refletir sobre a questão socioambiental é, ainda, pensar no futuro. A *interintervenção Dar tempo ao futuro* torna-se uma boa provocação nesse sentido. Diante disso, é importante destacar que a preocupação com o futuro foi o elemento condutor para a elaboração do relatório *Nosso futuro comum*, coordenado pela primeira ministra Gro Harlem Brundtland, em que eram lançadas as bases do desenvolvimento sustentável, em 1987.

O relatório partia do princípio de que o caminho que conduziu ao desenvolvimento das economias fossilistas, dado seu caráter predatório, levaria a consequências nefastas para as futuras gerações. Sendo assim, a partir de um espírito reformista, algumas sugestões foram indicadas no referido documento. Este, por sua vez, se tornaria um texto fundamental para gerir os encaminhamentos de uma política ambiental em nível internacional, convocando uma frente de debates e de resoluções que reunissem todos os países nesse projeto de sustentabilidade que garantiria, em tese, as condições ambientais para as gerações futuras.

Diante disso, o documento se tornou um ícone na CNUMAD, conhecida como Eco-Rio, o segundo maior encontro de estados e organizações desde Estocolmo para pensar o meio ambiente e estabelecer vínculos entre nações periféricas e centrais na busca por uma agenda ambiental compartilhada internacionalmente. Dessa forma, o binômio desenvolvimento e meio ambiente se consolidava como o lastro fundamental para pensar questões socioambientais nas décadas seguintes, favorecendo a ampliação e ubiquidade do programa e da noção ambivalente de desenvolvimento sustentável.

É, nesse sentido, que mapear o pensamento socioambiental de Couto (2011) implica em se deparar com a ideia de futuro, como aparece frequentemente em suas *interinvenções*. Nesse sentido, o autor situa sua escolha temática:

[...] escolher o futuro como tema é enfrentar um universo de conflitos e de ambiguidades. Porque o futuro existe apenas como uma dimensão fluida quase líquida. Por vezes, como está ocorrendo agora neste país, ele desponta como se fosse um chão material e concreto. Na maior parte das vezes, porém, ele é frágil e nebuloso como uma linha de horizonte que se desfaz quando nos tornamos mais próximos. No conflito entre expectativa e realidade é comum o sentimento de desapontamento que faz pensar que, no passado, o futuro já foi melhor. (COUTO, 2011, p. 122).

Na perspectiva de Couto (2011), o futuro desponta como algo concreto a ser projetado e como algo simbólico sempre relacionado com o passado e em permanente fuga. Essa ansiedade em relação ao futuro tem movido muitas das políticas socioambientais e contribuído para seus fracassos, bem como para alguns relativos sucessos.

É preciso dizer que a própria ideia, por exemplo, das mudanças climáticas se situa em projeções futuras, conferindo-lhes, apesar da concretude de alguns fenômenos, a possibilidade de serem encaradas com alguma incerteza. As reflexões de Couto não se voltam para essas questões diretamente, mas o modo como elas mobilizam o sentido para o futuro, ocasiona um tangenciamento da questão socioambiental como uma das faces problemáticas do presente cujo caminho, em direção ao futuro, surge marcado pela insegurança e pelo pessimismo oriundo das estimativas socioambientais para os tempos que virão.

Voltando-se para seu campo, Couto (2011) metaforiza o tempo justamente na tensão entre escrita e oralidade. Segundo ele, a escrita teria introduzido uma noção de tempo linear, ao passo que a oralidade lida com o agora, com a presença. É óbvio que seus argumentos são passíveis de crítica, pois contribuem para uma polarização que nem sempre se revela concreta. Todavia, suas sugestões indicam alguns caminhos para pensarmos o modo como as populações que majoritariamente pertencem e organizam seus mundos pela oralidade tendem a dimensionar essa realidade que explode em fenômenos socioambientais evidentes.

Nesse sentido, a oralidade presentificaria o tempo, lidaria, de forma mais direta, com aquilo que é material ou que se materializa, ainda que pertença ao mundo intangível. Com isso, amplia seu argumento para o próprio léxico, informando que em muitas línguas moçambicanas não há palavras para designar o futuro, restando vocábulos que se referem apenas ao amanhã, poderíamos dizer, uma certa dimensão do futuro. No entanto, o que parece mais relevante é o movimento de Couto (2011) no sentido de associar o futuro a uma ideia que nos escapa, porque diz respeito a ciclos e a forças que transcendem o humano:

Antever o futuro é uma heresia, uma visita não autorizada. O porvir está ligado aos ciclos agrícolas e diz-se pela previsão das colheitas e das chuvas. E como as chuvas são mandadas e encomendadas, a ideia desse tempo ainda por acontecer resulta de equilíbrios entre vivos e os antepassados. A manutenção desse equilíbrio compete a forças que nos escapam (COUTO, 2011, p. 124).

A ordem cognitiva proposta por Couto (2011) instaura uma outra dimensão conceitual para o tempo, na qual é mantida uma noção de futuro cooptada pelo debate ambiental, mas também a extrapola, porque esta não pode ser administrada no quadro da gestão das crises, sejam elas econômicas ou ambientais. Em seu texto, o futuro escapa porque sabê-lo, segundo outra cosmovisão, seria mesmo uma heresia.

Em alguma medida, Couto (2011) aponta para o fato de que os instrumentos que servem para mensurar estarão sempre no âmbito da hipótese. Por exemplo, os dados e as projeções do aquecimento global não têm conseguido garantir a chegada e durabilidade das secas. Suas previsões se esbarram, sempre, em algo que parece maior, que foge ao controle dos números. Essa, talvez, seja uma prova cabal da insuficiência do plano de gerir as mudanças climáticas. Os graus indicados nunca poderão ir além da margem das projeções, ainda, assim, o futuro é uma ideia e um apelo frequente na discussão socioambiental.

Esse futuro, sob o qual recai a apreensão em torno das transformações sociais e ambientais, apesar de interdito no imaginário das populações rurais e pertencentes à oralidade, é também o lugar em que o autor formula uma reflexão sobre a posição de África e, mais ainda,

sobre uma geopolítica que se organiza em torno de divisões como centro e periferia, frequentemente operadas e estrategicamente camufladas na narrativa dominante do capital.

Nesse sentido, o significante Terceiro Mundo é acionado sem a devida contextualização histórica, mas como signo representativo das diversas periferias do mundo, das quais fazem parte Moçambique, mas também New Orleans, que, segundo Couto (2011, p. 129), seria “[...] um pedaço do Terceiro Mundo encravado na sua própria [na do Primeiro Mundo] garganta.”, realizando uma alusão à situação histórica em que o furacão Kathrina inundou e destruiu a cidade do sul dos Estados Unidos, revelando um quadro de profundas divisões sociais articuladas sobre o racismo, que se torna um dado decisivo para o abandono e o silenciamento dos Estados Unidos em relação às vítimas.

Pior do que a leniência do governo dos Estados Unidos no processo de ajuda às pessoas atingidas pelo furacão e na posterior reconstrução da cidade, foi o fato da tragédia ter sido apropriada pelo capitalismo como uma boa oportunidade de reformas políticas profundas, defendendo a atuação do mercado como protagonista na reconstrução da cidade, ao passo que surgia uma oportunidade para a promoção da privatização da rede ensino, como notou Naomi Klein (2007), ao analisar a publicação de Milton Friedman, economista e defensor do avanço de políticas neoliberais na economia americana.

Sobre os destroços de New Orleans, Friedman olhava de forma otimista para a destruição das escolas porque “[...] a maior parte das escolas de New Orleans está em ruínas [...]” (KLEIN, 2007, p. 14). Dessa forma, a tragédia era promovida à oportunidade para reformar o ensino público, alegadamente precarizado, na direção de atender ao mercado capitalista. Na opinião da autora, este episódio delineava uma estratégia de expansão do capitalismo ainda sob comunidades em choque, descrita pela ativista da seguinte forma: “[...] esperar uma grave crise, vender partes do Estado para investidores privados enquanto cidadãos ainda se recuperam do choque, e depois transformar as “reformas” em mudanças permanentes.” (KLEIN, 2008, p.16). Com isso, a autora destaca o fato de que Friedman se ocupou de formular na teoria “[...] a tática do capitalismo contemporâneo, que eu aqui denomino de doutrina do choque.” (KLEIN, 2007, p. 16). A partir do termo, Klein (2007) apresenta um quadro no qual o capitalismo se aproveita das tragédias que atingem as sociedades, desvelando estratégias que foram articuladas por Friedman em defesa do livre mercado.

Recuperando este exemplo, guardadas as particularidades, saltam aos olhos as estratégias que foram acionadas no sentido de remediar a tragédia ocorrida na Beira com a passagem do ciclone Idai. O rastro de destruição foi o cenário privilegiado para lançar aos

quatro ventos o apelo de ajuda internacional, fortalecendo, decerto, um quadro de dependência que vem contribuindo para o controle por parte de economias centrais em Moçambique.

Reforçando projetos de dominação e de trocas desiguais, faz pesar a balança para o mercado extrativista, garantindo a posição de Moçambique como uma economia exportadora, com poucos impactos na redução de desigualdades e na contribuição para o crescimento econômico do país, deixando claro o curto alcance dos megaprojetos na vida dos moçambicanos, como tem defendido o economista Castel-Branco (2008), ao questionar, por exemplo, a política fiscal extremamente vantajosa do Estado:

A contribuição dos mega projetos para economia nacional está, obviamente, relacionada com seu peso no investimento, emprego, produção e comércio. No entanto, a riqueza gerada pelos mega projetos pertence às corporações que os possuem e controlam e não à economia como um todo. (CASTEL-BRANCO, 2008, p. 10)

E, atento aos impactos ambientais promovidos pelos megaprojetos, pontua que

[...]as indústrias extrativistas, energéticas e associadas, pelas suas características, tendem a gerar impactos ambientais de grande envergadura e muitas vezes negativos. Nós vivemos numa era de profundas e rápidas mudanças climáticas, cujos efeitos nocivos se fazem sentir claramente. Se o impacto ambiental das nossas atividades continuar a ser considerado secundário ou continuar a ser entendido como estando em contradição com o desenvolvimento e o crescimento, então nós vamos contribuir para acelerar a erosão, o empobrecimento dos solos, a escassez de água potável, a contaminação atmosférica, as mudanças climáticas e a deterioração das condições e oportunidades de vida para todos nós. Num certo sentido, o ambiente propício à vida é o nosso mais importante recurso dinâmico e também um dos mais difíceis de renovar. (CASTEL-BRANCO, 2008, p. 10)

Nos dois pedaços do *Terceiro Mundo*, para enveredar na metáfora de Couto (2011), pululam projetos que continuam a operar com divisões entre o centro e a periferia, embora o pensamento hegemônico não utilize essa gramática como estratégia ideológica para transformar a noção do livre mercado em um elemento estruturante de toda vida social. Diante disso, tais projetos pretendem escamotear suas táticas de apropriação espacial e territorial articuladas pelo capitalismo em sua atual fase financeira e mundializada.

Em tempos de crise socioambiental, essas incontornáveis divisões se atualizam no interior do sistema, apontando para aos custos ambientais e mesmo em relação à manutenção de um ambiente saudável nos contextos periféricos, como tem demonstrado o mercado de carbono e sua monetarização em forma de compensações que expandem os processos de poluição. Nesse sentido, Couto (2011) tece uma lúcida crítica aos pressupostos do sistema e de sua estratégia de construção da ubiquidade da pobreza, cujo alvo é a produção da periferia, a

quem, quase sempre, resta a imagem das mãos estendidas em busca de uma ajuda a qualquer custo, inclusive os ambientais:

Os que estas imagens, vindas de todos os lados, nos dizem é o seguinte: não, não fomos apenas nós, nações periféricas, que falhamos. Algo maior falhou. E o que está desmoronando é todo o sistema que nos disse que se propunha tornarmo-nos mais humanos e mais felizes. (COUTO, 2011, p. 129)

A conclusão a que chega Couto (2011) nitidamente faz eco ao caráter autodestrutivo do próprio sistema, cuja capilaridade e voracidade se tornam ainda mais claras nos tempos de crise, agora incorporando também o contexto de mudanças climáticas, com seus ciclones a varrer espaços e, quando não retiram vidas, tornam-nas mais precarizadas, ameaçadas pela fome, pela insalubridade e pelo avanço de doenças, como, de forma semelhante, a história de New Orleans se repetiu na Beira.

Nos estilhaços desse sistema, ainda segundo Couto (2011) deve residir um anseio para a construção de novas realidades. Sua saída não aponta para estratégias concretas, mas se arvora em direção ao imaginário cultural permeado pelas experiências dos camponeses que vêm historicamente resistindo ao avanço desumano do capitalismo, a partir de várias frentes, entre as quais a própria incorporação de elementos desse mesmo sistema. Tais elementos, ao se converterem em ferramentas de enfrentamento, tornam audíveis as vozes das oralidades que sempre ecoaram no tecido insubmisso em versos e em narrativas desde a luta anticolonialista.

Nesses tempos de crises e de catástrofe, o apelo de Couto (2011) parece retomar as linhas da luta que nunca cessaram, mas precisaram se reinventar, assim como os inimigos trocaram de pele ao longo do tempo: “Há que inventar uma outra narrativa, viver uma outra crença.”(COUTO, 2011, p. 129)

Essa potencialidade criativa é antecipada pela literatura, pela palavra em suas diversas manifestações, a partir das quais Couto (2011) desloca uma narrativa promovida nas últimas décadas em Moçambique, cuja penetração no tecido social encerra um amplo debate entre o Estado e as populações atingidas pelos megaprojetos extrativistas.

Se esses megaprojetos e alguns dados macroeconômicos sinalizaram, no início dos anos 2000, para um crescimento econômico singular, os anos de estagnação que sucederam à bonança, bem como a discreta melhora na condição de vida, promoveram uma discussão sobre a natureza econômica desses investimentos e suas consequências socioambientais.

Ao que parece, não existem respostas definitivas. O passado da guerra, as dificuldades climáticas e a desordem política, situaram Moçambique numa conjuntura bastante delicada nos projetos do grande capitalismo. Dessa maneira, os modos de perpetuar a dependência passam a

se reinventar a cada nova crise, seja econômica e/ou socioambiental, na feliz imagem de Couto (2011, p. 130): “Quem vive num labirinto, tem fome de caminhos.”.

Esses caminhos, nas trilhas do pensamento de Couto (2011), parecem se projetar na direção do futuro, tendo em vista que o projeto da nação é interpelado pelas suas margens internas e frequentemente frustrado pela posição que continua a ocupar no sistema dominante. Contudo, de olhos em um futuro possível, Couto (2011) relativiza a vantagem de possuir recursos naturais, afinal, como sugere Acosta (2016), a outra face da moeda revela também uma espécie maldição, justamente por possuí-los.

Nesse labirinto de caminhos, muitos dos quais têm devastado territórios e populações para atender ao capital internacional, Couto (2011) confronta a narrativa hegemônica no bojo dos projetos extrativistas, em diálogo tenso com a propaganda da última década de exploração de minérios ao longo do território moçambicano: “Uma grande potência não começa nos recursos naturais.” (COUTO, 2011, p. 132). A saída por ele sugerida ainda se situa no campo das possibilidades da literatura, mas, em termos críticos, não pode ser negligenciada como um caminho que continua a ser tecido enquanto se pretende superar a contingência e o caos.

A atitude política diante da linguagem que propõe outras narrativas e que vislumbra o futuro é também um exercício retomado no texto *Despir a voz*, cujo diálogo é desencadeado pela figura do poeta José Craveirinha e sua intervenção no campo da cultura, decisiva para a gestação da nação e da luta anticolonial durante a colonização.

Assim como José Craveirinha, Couto (2011) apresenta-se como artífice da linguagem e busca nas oralidades um sentido para evocar as classes populares, atualizando uma luta política assumida pelo poeta no embate contra o colonialismo e mesmo na denúncia de iniquidades e ou desilusões ocorridas depois da independência. Ao evocar a memória em torno do poeta, Couto (2011) traz para o centro de sua argumentação as populações pobres de Moçambique, retomando a paisagem da Mafalala, lugar que serviu de laboratório para o próprio Craveirinha formular uma nacionalidade marcada pelas classes populares.

Trazendo, ainda, para o tecido de sua narrativa os jovens moçambicanos, enquanto imagem que recupera a crença no futuro, Couto (2011) fala das culturas locais como espaço de reelaboração de conceitos que aportam em Moçambique justamente na sua conjuntura de abertura ao capitalismo financeiro e de reformas neoliberais que conduziram aos megaprojetos extrativistas. Esse cenário fortemente marcado por pressões ideológicas tende a empurrar ainda mais para margens as populações rurais e pobres.

Diante disso, Couto (2011) vê nos jovens uma possibilidade de confrontar esse contexto de forças assimétricas, a fim de conquistar simetrias cada vez mais ausentes nas transações econômicas. Nesses termos, a cultura pop e globalizada é transformada pela criatividade dos jovens, que instauram atitudes críticas frente à imposição cultural. Internamente, segundo Couto (2011), haveria a tendência de criticar essas influências e denunciar uma possível perda cultural. Os grupos que defendem este posicionamento, o fazem sob o pretexto da tradição, perdendo de vista que, por atitude desses jovens, a cultura pretensamente homogênea e universal é deslocada inclusive pela insuficiência de seu código para descrever a realidade.

Como sugere Couto (2011), há um vocabulário tão repetido que tem perdido sentido (se é que algum dia teve em Moçambique) no enfrentamento das realidades heterogêneas que hoje vivem ameaçadas pela tentativa homogeneizadora do capital financeiro e internacional, cuja expansão local tem sido garantida pelos megaprojetos extrativistas: “Globalização, desenvolvimento sustentável e outras que seria politicamente incorreto nomear agora são expressões que, de tanto serem ditas, já não querem dizer coisa nenhuma.” (COUTO, 2011, p. 166).

Com esse vocabulário, Moçambique foi sendo inscrito no sistema dominante com o anseio de ocupar uma posição estratégica. Passados alguns anos, a história revela que esta existência esteve situada nas margens do sistema. Alguma atitude criadora que desestabiliza ideologicamente essa geopolítica se constitui, talvez, no campo da cultura. Materialmente se multiplica a precariedade, que é resultado de uma deficiente distribuição dos lucros, assim como da destruição da paisagem socioambiental.

Dessa forma, as ruínas produzidas, nos diversos pontos do país, navegam na direção contrária à reprodução social de uma nação cuja trajetória e personalidade jovem se vê presa ao extrativismo como possibilidade única de um futuro. Com isso, ideologicamente, o sistema dominante continua a ser divulgado como solução para problemas históricos, ao passo que pretende silenciar ou apagar as estratégias de produção e de reprodução – econômica e social – que, vigorosamente, ainda resistem nas beiras deste sistema-mundo estratificado e compartilhado.

4.5 UM RIO DE ALTERIDADES: CONTRABANDEANDO PENSAMENTOS

Os muitos rios metafóricos que correm da obra coutiana delineiam caminhos que conduzem a Moçambique. São águas que partem do país da África Austral, ou que nele

aportam, trazendo ou levando consigo um caldo de histórias e narrativas que se abrem para um exercício polissêmico nas (des)continuidades forjadas pela escrita e pela leitura.

Partindo da Beira, cidade onde viveu na infância, chegando a Maputo e percorrendo os interiores do país, devido ao ofício como biólogo envolvido em projetos de conservação ambiental, a produção de Couto (2011) tem desaguado nas terras brasileiras já há algum tempo. Publicado por importantes editoras, tornou-se um sucesso editorial no Brasil¹⁸, performatizado tanto na escrita quanto nos espaços de intervenção pública. Por meio de sua obra, a alteridade do povo moçambicano e certa visão sobre o continente africano se materializam nas páginas de seu texto, cujos pilares estão entranhados na experiência moçambicana, sobretudo na face subalternizada das populações rurais traduzida pelo exercício poético de construir realidades enquanto pressuposto da literatura.

Sua textualidade, ao enunciar Moçambique, não perde de vista ainda outras margens por onde corre o curso de um rio discursivo que tem produzido imagens com as quais Couto (2011) situa sua obra numa espécie de terceira margem, que é provisória devido aos caminhos frequentemente ressignificados pela literatura e perene em relação à força com que os temas conformam sua reflexão socioambiental. Nesse sentido, na constelação de imagens e temas do universo da produção coutiana, destacamos o Brasil e as mulheres como signos de um rio de alteridades que percorrem e alimentam sua obra.

Ainda nesse sentido, a literatura e a biologia encenam uma relação de alteridades que organiza o pensamento socioambiental de Couto (2011). No texto *Rios, cobras e camisas de dormir*, o autor empreende uma reflexão fundamental para o entendimento de sua produção, na qual o conhecimento biológico e das ciências naturais desaguam, em complementaridade, nas possibilidades criativas da literatura. Para tanto, propõe uma leitura poética da biologia, um de seus ofícios e morada de seu pensamento:

Quero dizer, antes de tudo, do prazer que é estar aqui partilhando um momento que tem como tecto duplo a noite e a Biologia. A noite sugere o lugar encantado dos contadores de história. Uma biologia nocturna sugere um saber mais feminino, sob uma luz lunar em contraste com uma certa arrogância de um outro conhecimento que se apresenta como fonte solar.

Os encontros designados Biologia na noite sugerem a possibilidade de recriar uma fogueira imaginária em redor da qual podemos fazer aquilo que creio ser tão necessário nos nossos dias. E que é reencantar mundo. Uma constrangedora aridez

¹⁸ Cabe destacar que o ostensivo interesse editorial pelas Literaturas Africanas no Brasil, nas últimas décadas, é contemporâneo aos acordos de cooperação financeira entre o Brasil e alguns países africanos, fato que aponta para uma correlação de fatores entre a indústria cultural e os interesses comerciais entre nações, concretizados por grandes companhias capitalistas. É, portanto, no começo dos anos 2000, quando o Brasil, articulado às companhias de construção de infraestrutura e extrativistas, fincava os pés em Angola e em Moçambique, que se acentua o interesse em “conhecer” o continente africano, reforçado pela conjuntura política da lei 10.639/2003.

foi-se instalando como nossa condição comum. A culpa não é evidentemente nossa. Mas nós herdamos uma ideia de ciência que vive de costas para a necessidade de trazer leveza e construir beleza. Alguma coisa que pretenda científica deve-se apresentar de trajes cinzentos, solenes. (COUTO, 2011, p. 49-50) .

A partir desse conjunto de imagens, Couto (2011) informa seu tema central como algo a ser questionado na forma como tem se apresentado. A ciência, dessa forma, se torna uma chave de leitura para compreender o universo conceitual no qual Couto (2011) desenvolve seu pensamento, além de ser um importante instrumento de aproximação de realidades diversas traduzidas nas narrativas ouvidas e/ou produzidas pelo próprio autor. O jogo entre luz e sombras estabelece uma antítese cuja penetração pretende atingir o modo como saberes hegemônicos, marcados por sua dimensão patriarcal, tensionam com outras formas de saber, potencialmente contra-hegemônicas, no bojo do que se entende por ciência.

O ato relacional e, por isso mesmo antropológico, é o ponto de partida e de chegada do autor. Escolhe o lugar da biologia para formular seus questionamentos, ainda que, por vezes, se desloque dessa casa: “Sou um biólogo mas que não moro, a tempo inteiro, na casa da ciência.” (COUTO, 2011, p. 51). Ao assumir essa posição ambivalente no modo de enxergar a vida e o mundo, encara a ciência como mais um caminho de produção do saber. Nesse sentido, aponta para um contexto institucional donde emerge o debate socioambiental. Nele, a ciência, de modo geral, com seus protocolos de exame e de produção discursiva, tem se ocupado de mensurar o alcance da degradação ambiental, sinalizando, por meio de relatórios, para os riscos iminentes em consequência das mudanças climáticas, por exemplo.

Ao reivindicar um pé na canoa da ciência, Couto (2011) não perde de vista a necessidade de repensá-la, dimensionando, por sua vez, um traço fundamental de seu pensamento:

Acredito na ciência, sim, mas apenas como um dos caminhos do saber. Existem outros caminhos e quero estar disponível para os percorrer. Uma parte da nossa formação científica confunde-se com a actividade de uma polícia de fronteira, revistando os pensamentos de contrabando que viajam na mala de outras sabedorias. Apenas passam os pensamentos de carimbada científicidade.

A Biologia é um modo maravilhoso de emigrarmos de nós, de transitarmos para lógicas de outros seres, de nos descentrarmos. Aprendemos que não somos o centro da Vida nem o topo da evolução. Aprendemos que as bactérias são seres sofisticados que fizeram mais do que nós, espécie humana, pela existência da Terra como um organismo vivo. (COUTO, 2011, p. 51).

O ápice de seu pensamento se situa justamente nas relações que são constituídas de forma complexa e entrelaçada. Nesse sentido, o humano não se limita à relação com outros humanos apenas, mas se constitui em contato e diálogo com outras formas de vida, reforçando uma relação de descentramento que, segundo Couto (2011), seria um dos ensinamentos da

biologia, sem o qual, provavelmente, não seria possível compreender, de forma abrangente, a crise socioambiental que vivemos.

Já definida como narrativa sobre a vida, a biologia, dessa perspectiva, é uma imagem que evoca um conhecimento atravessado por diversas formas de alteridade. No texto de Couto (2011), isso acaba sendo potencializado pela defesa de uma biologia noturna, na qual, seguramente, abundam mais perguntar do que repostas.

Diante disso, seu próprio pensamento migra no texto da biologia para o terreno da literatura. Com isso, retoma sua obra ficcional para trazer ao centro da *interinvenção* a narrativa sobre um dos povos do norte de Moçambique que figuram em um de seus romances, os Achinkundas, retomando uma expressão local que ainda permanece no imaginário deles: *juro pelo rio*, isso porque, ainda segundo Couto (2011), esse povo se denominava *o povo do rio* e era especialista na travessia do rio Zambeze.

O exercício etnográfico de Couto (2011) conduz a explicações que desdobram os sentidos atribuídos ao rio por aquela comunidade transposta para o terreno da ficção. Nesse sentido, o rio preenche aspectos do imaginário como um ser único cuja presença material povoa e define os corpos que com ele transacionam: “E dizem o ‘Rio’ sem que nunca lhes tivesse ocorrido dar um outro nome, pois era como se nenhum outro rio houvesse no mundo.” (COUTO, 2011, p. 52).

Em sua reflexão, o rio é uma imagem encarada sob a perspectiva material, mas também sob o aspecto simbólico que a define. O autor, com isso, materializa em seu texto uma estratégia discursiva que vai ao encontro do modo como se estrutura seu pensamento, continuamente oscilando entre o polo da ciência e da arte:

Nenhum rio é apenas um curso de água, esgotável sob o prisma da hidrologia. Um 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 de 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. 53)

Ao situar o rio a partir de todas essas potencialidades, o pensamento de Couto (2011) se afina com uma reflexão que considera a convivência dentro do espectro multiespécie, uma tentativa etnográfica e teórica de descentrar o humano e que tem reconfigurado a forma de pensar as questões socioambientais.

Se do ponto de vista jurídico e macropolítico, a questão ambiental se define como um campo compartilhado pelos Estados, a fim de produzir políticas públicas centradas no bem estar

da humanidade responsável pela transformação da natureza em recursos, na ótica da biologia proposta por Couto – marcadamente atravessada pela literatura –, o pensamento socioambiental é resultado da convergência entre diversos saberes, que aproxima as certezas da ciência e o exercício contingente de inscrição narrativa. Este pensamento, pois, se funda na própria soma de preocupações e de interrogações alicerçadas nas ideias limítrofes de natureza e sociedade.

Os possíveis antagonismos, que há muito dificultam a ampliação do debate socioambiental nos mais diversos contextos, são substituídos pela noção de diálogo. Na separação entre ciência e literatura, reside esforço semelhante. Contra isso, Couto (2011) convoca a explorar as possibilidades de questionamento que conformam os dois saberes:

A ciência e a literatura podem por em causa as ideias arrumadas 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 interação feitas de inacabados processos, de irresolvíveis desequilíbrios. (COUTO, 2011, p. 58).

Todavia, alinhado com boa parte da ampliação dos debates socioambientais que têm mobilizado as ciências humanas, Couto (2011) coloca em questionamento a própria validade da noção de meio ambiente, oferecendo-nos importantes elementos para compreensão do pensamento, o qual, situado historicamente e espacialmente, se depreende em meio a uma rede de relações que, como revela, não cessam de ser ensinadas e aprendidas pelos caminhos por onde tem transitado:

O Meio ambiente foi hoje convertido numa bandeira, numa entidade mistificada. 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 [...]

Na realidade, não existe ambiente como uma entidade única, fixa e exterior à sociedade humana. O ambiente é múltiplo e com significados contextuais diversos – os incêndios florestais em Portugal têm implicações bem diversas dos fogos da savana. O ambiente (que deve ser dito no plural) tem dinâmicas de mudança cuja complexidade nós nem sempre entendemos. Este céu límpido e azul celestial de que hoje desfrutamos já foi naturalmente espesso e castanho. Este azul celestial que associamos à pureza foi resultado de umas das maiores catástrofes ecológicas que atingiu a Terra. O oxigênio que hoje nos sugere ar puro e respirável [discurso propagandístico em torno do ambiente. O ambiente precisa ser transformado pelo Humano, porque isso significa interação. Isso o constitui, afinal] surgiu como um dos mais mortíferos poluentes da história do nosso Planeta. Se houvesse, na altura, Ministério do Ambiente e normas ambientais da União Europeia corríamos o risco viver sobre um céu de metano, terroso e triste. (COUTO, 2011 p. 59).

Couto (2011) parece suspeitar da projeção da ciência para definir o mundo à volta, bem como interroga certa concepção normatizadora imposta pela ordem ambiental internacional e por organismos que ordenam a noção de meio ambiente, formatada por leis e por normas que continuam a conceber o ambiente segundo uma perspectiva equivocada e externa à própria

existência humana. A recusa aos pressupostos da normatização ambiental, nesse sentido, se estende à consideração da ineficiência dos órgãos que lidam historicamente com uma noção de meio ambiente uniformizante e esvaziada de sentido. Em sua crítica, há a problematização de uma concepção de meio ambiente fora da história, daí a importância da biologia como um saber capaz de organizar essa narrativa evolutiva, considerando seus processos naturais e a interação entre as diversas espécies.

O céu azul celestial emerge como signo de um ambiente intocado, apontando para uma crítica aos discursos esvaziados que lançam apelos protecionistas da propaganda contra degradação. Estes, quase sempre, negligenciam, no âmbito de instituições ambientalistas, as permanentes transformações das quais o humano tem participado, criando e recriando o mundo a sua volta, como demonstra a própria história de mudança da paisagem tanto em termos físicos e químicos quanto antrópicos.

A narrativa de evolução da vida na qual aparece o episódio da catástrofe se volta, ainda, para o processo evolutivo das forças geológicas, às quais, é preciso considerar, tem se somada à própria ação humana, cada vez mais orientada para uma racionalização capitalista da vida. Desse contexto, emerge uma crítica ambientalista que busca romper com uma perspectiva essencialista do ambiente, como aquela do paradigma conservacionista, que pretendeu excluir a presença humana da suposta paisagem natural.

Do ponto de vista do que chamamos de ordem ambiental internacional, a constatação das mudanças provocadas pela ação antrópica nem sempre têm possibilitado que se coloque em jogo os mecanismos de crescimento econômico. Em lugar disso, paira uma noção reformista, na qual os custos da degradação são divididos de forma assimétrica, tornando a periferia do sistema um depósito de rejeitos em potencial, enquanto os lucros advindos dos recursos se mantêm nos países centrais, que atenuam sua culpa e limpam sua imagem pública através da possibilidade de exportar sua poluição.

No curso desse rio de muitos braços de sua escrita, sugere-nos Couto (2011) que olhar para as margens, sejam elas materiais ou imaginárias, consiste em desarrumar uma forma de conhecimento hegemônica e instaurar um saber que se processa mediante interações. Aponta, ainda, para a dimensão material do debate, que precisa ser encarado sob a ótica da produção e da divisão territorial do capitalismo:

O chamado Meio ambiente é uma coprodução de cuja equipa produtora fazemos parte. 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 lucros de uma pequena elite que fala em nome do mundo (COUTO, 2011, p. 59).

Ao tornar-se exercício político, sua escrita pretende romper com esse procedimento de separação e de compartimentação: “Um dos princípios que nos guiam estabelece que as ciências se ocupam de verdade e não de beleza. Essa parede divisória foi muitas vezes violada.” (COUTO, 2011, p. 59). Desse modo, a ciência e arte, apesar de terem sido alocadas em lugares distintos no discurso sobre o conhecimento, segundo as conclusões de Mia Couto (2011), revelam a potencialidade de narrativas que as definem como *margens de um mesmo rio* (COUTO, 2011, p. 59).

4.5.1 Encontros com o chão do Brasil

Ao ser convidado a falar sobre Guimarães Rosa e sobre o romance *Grande sertão: veredas*, Couto, durante uma palestra¹⁹ em Minas Gerais, narrou sua relação com o Brasil e com a produção do autor mineiro. Segundo jornais que cobriram o evento, o autor falou que, por meio da literatura de Rosa, aprendeu a ver Moçambique mais claramente. O encontro ocorreu logo depois da passagem do ciclone Idai pela Beira, de modo que Mia Couto lembrou as tragédias de Mariana e de Brumadinho, enquanto falava de sua tristeza pela tragédia em seu país.

Em outro momento, provocado a falar sobre o Brasil, em entrevista realizada em 25/09/2019, quando se encontrava na Universidade de Brasília, Couto (2019) falou sobre a questão socioambiental ao ser perguntado sobre a realidade brasileira, remetendo ao esfacelamento das políticas ambientais no Brasil atual:

Preciso dizer duas ou três coisas sobre isso. Primeiro, o incêndio da Amazônia começou antes, num incêndio menos visível, menos midiático, que foi o incêndio que se abateu sobre as instituições brasileiras que tratam das questões ambientais. Esse incêndio já estava lavrando há mais tempo. A segunda é que sou adepto de que é preciso não separar as questões ambientais, não aceitar que sejam tratadas como um gueto. Os incêndios na Amazônia são uma questão ambiental, mas são, sobretudo, uma questão política, econômica, de decisão do governo, é preciso não ser tão separado. Essa ambientalização tem que ser vista na totalidade. E, sobre as mudanças climáticas, acho que as evidências são tão claras que é preciso realmente uma total ausência, uma total cegueira para aceitar que não existem. É obviamente um discurso de ordem política para apagar o que é evidente. Mas, também, por parte dos defensores do meio ambiente se instaurou uma espécie de clima do fim de mundo e esse discurso apocalíptico nem sempre ajuda porque cria medo, cria uma angústia que propicia o surgimento dos salvadores, dos messias, que são essas novas tendências populistas. Elas têm todo o terreno psicológico para surgir como a solução. Porque eles precisam desse ambiente de criação de medo, de ausência de saída (COUTO, 2019).

¹⁹ A palestra foi organizada pelo Sesc-MG, no âmbito do projeto *Caro Leitor*, em parceria com a editora Companhia das Letras. Ocorreu no dia 10/04/2019, no auditório do Sesc Palladium.

Como se percebe, Couto (2019) destaca a situação problemática das políticas públicas no que concerne às questões ambientais no Brasil. Em seguida, avança em seu argumento falando da inseparabilidade dessas questões com as demais esferas de decisão e de atuação do Estado. Para tanto, reforça a dimensão política da discussão sobre o meio ambiente ao passo que confronta os discursos apocalípticos que, segundo ele, pouco contribuiriam para a construção de uma saída efetiva. Dessa maneira, pensando na circunstância do Brasil, Couto (2019) assume, na esfera pública, a dimensão socioambiental de seu discurso.

Considerando a familiaridade com que Mia Couto demonstra conhecer as tensões políticas e socioambientais no Brasil, soa, no mínimo curioso, que autor opte por se silenciar em relação à realidade de seu país. Parece desapreçoer-se de que a realidade sobre a qual tece comentários encontra cenários semelhantes em diversos contextos da periferia do capitalismo, que é o caso de Moçambique.

Acrescente-se a isso o fato histórico de que algumas das empresas que têm protagonizado casos de degradação ambiental no Brasil e que contam com a leniência do Estado são as mesmas que aportaram em Moçambique e Angola no começo dos anos 2000, sob a esfuziante propaganda de acordos bilaterais e de cooperação internacional no eixo sul-sul, e que, provavelmente, levaram consigo seus métodos e estratégias de gestão sabidamente negligentes em relação às causas socioambientais, ou ainda, promotoras da degradação no âmbito de projetos extrativistas e alinhados ao capital financeiro.

Para além dessa perspectiva crítica acerca da situação socioambiental e política do Brasil, Couto (2011) percorre outras imagens do Brasil, privilegiando, nesse sentido, o diálogo criativo com a literatura brasileira, que tem contribuído para a formação de escritores africanos e para atualizar vínculos no plano da cultura que vão além dos interesses econômicos em torno da presença da Vale em Moçambique. O diálogo se estabelece em outros níveis, alçando outras sensibilidades.

Diante disso, no ano 2007, Couto proferiu uma intervenção na Universidade de Minas Gerais, publicada posteriormente em sua coletânea de *interinvenções*, sobre o modo como a influência de Rosa foi decisiva para sua formação como escritor. Nesse sentido, dado o recorte deste trabalho, nos concentraremos em duas questões pontuais em torno das quais gravita a *interinvenção* intitulada *Sonhar em casa*, a saber, a oralidade e o sertão, como conceitos que retomam uma dimensão de espaço e tempo a partir das quais confluem o Brasil e Moçambique, na perspectiva coutiana e sua concepção de natureza e de vínculos telúricos.

O sertão, na perspectiva de Couto (2011) leitor de Rosa, é produto da linguagem. Apesar de negar a geografia do lugar, designado como um não-território, Couto (2011) não consegue fugir à materialidade do sertão. Isso ocorre, na medida em que o sertão se converte em metonímia do Brasil, considerando o processo histórico de formação da nação e mesmo os dilemas que foram adubo para criação de Rosa e que, guardadas as particularidades, emergem na realidade moçambicana e provocam o interesse de Mía Couto.

O contraste entre Brasil e Moçambique é acionado do ponto de vista da construção do amálgama da nação. Couto (2011) enxerga em Rosa um exercício de questionamento à narrativa hegemônica. Assim como o *Grande Sertão* trouxe para ficção os dilemas de modernização do Brasil, diante do esforço de um Estado autoritário, Moçambique é lido na chave de uma lógica estatal centralizadora, que, historicamente, tem sido uma ameaça para o exercício da cidadania e a garantia da democracia. Esses valores, por sua vez, revelam-se fundamentais para pensar agenda socioambiental, como tem revelado o debate tanto no nível internacional quanto local:

Também Moçambique vive a lógica de um Estado centralizador, de processos de uniformização linguística e cultural. A negação dessa globalização doméstica, é, muitas vezes, feita por via da sacralização daquilo que se chama tradição. (COUTO, 2011, p. 112).

Do ponto de vista histórico, esse Estado centralizador agiu de forma impositiva sobre as populações locais, sobretudo as rurais, impondo-lhe modos de vida desarticulados à experiência local, além de homogeneizar muitos povos sob o rótulo de moçambicanos, num esforço de reduzir toda e qualquer diferença a uma só categoria.

Nesse sentido, a influência de Rosa emerge de um processo de crítica à modernização no modo como foi imposta no Brasil e em Moçambique, relegando *os do lado de lá* ao apagamento histórico ou à incorporação em um projeto cuja racionalidade operou com a exclusão e a imposição do tempo em função do trabalho alienado.

Segundo Couto (2011, p. 13), “Esse lado de lá é, numa palavra, a oralidade.”. E avança na hipótese de que Rosa indicou caminhos para libertar a oralidade da presença controladora do Estado, enquanto razão e lógica que definiram a narrativa hegemônica de Moçambique, tecendo, com isso, uma crítica ao modo de apreensão da própria realidade, cuja dimensão narrativa se constitui como matéria para o próprio pensamento de Couto (2011): “O autor insurge-se contra a hegemonia da lógica racionalista como modo único e exclusivo de nos apropriarmos do real. A realidade é tão múltipla e dinâmica que pede o concurso de inúmeras visões.” (COUTO, 2011, p. 118). A literatura, nesse sentido, é encarada como uma forma de produzir conhecimento.

Nas trilhas de Rosa, Couto (2011) defende uma relação com a realidade que é sempre insurgente. Nesse sentido, a proposta de diálogo com Guimarães Rosa sempre passa pelo relato de uma forma de aprendizagem. O próprio Mia Couto, na palestra proferida quando do lançamento de *Grande Sertão*, explicou como a leitura dos textos de Rosa o levou a compreender a realidade de seu país diante do caos instaurado pela tragédia da Beira. Nesse sentido, sua fala incorpora os acontecimentos na Minas de Rosa, que fora cenário de dois grandes desastres socioambientais dos últimos tempos, além de ter sido um importante *locus* de empreendimentos extrativistas na história do Brasil no contexto da acumulação capitalista de meados do século XX.

Nas palavras de Couto (2019), Rosa devolveu seu chão e isso está diretamente ligado à percepção das narrativas que emanam do próprio chão, cuja materialidade esteve ameaçada pela força das tragédias socioambientais. Assim como Rosa exercitara, na construção de seu sertão e nos fluxos de suas viagens, confrontando culturas sertanejas da oralidade com o Brasil que se modernizava e se centralizava, Couto (2011) encontra os caminhos para se aproximar da vivência das populações que sobrevivem em seu imaginário e com quais passou a lidar nos contextos nos quais trabalhou como biólogo.

Não foi apenas Rosa que contribuiu para essa narrativa que liga o Brasil a Moçambique. No texto *Sonhar em casa*, Couto (2011) retoma outras referências com a literatura brasileira, das quais ressaltamos a presença de Jorge Amado, e considera, ainda, a presença da música brasileira nos países africanos. Em diálogo com a dicção do texto amadiano, Couto (2011) fala de pontes e de um modo de narrar paisagens e pessoas. A presença de Jorge significava a insubmissão e a tentativa de romper com o controle colonial.

Esta digressão ocorre exatamente porque os diálogos hoje tecidos por Mia Couto com o Brasil se emaranham não apenas no tecido da literatura, mas ganham corpo numa intervenção política encenada em conferências nas quais o autor fala de si, de sua obra e de seu lugar. Essa recepção, que tem se afigurado como uma das mais produtivas e consistentes de sua produção, hoje está marcada pela incorporação mais direta do discurso socioambiental, que tem ganhado destaque em suas intervenções. Isso pode ser notado na própria leitura que Couto realiza de Guimarães, atualizando suas palavras como um modo de falar da conjuntura de crises e caos socioambiental.

Decerto essa presença da paisagem árida do sertão é um aspecto, além de simbólico, material da escritura de Rosa, mas sua revitalização aparece justamente no arco que associa a busca por uma paisagem profundamente ligada à experiência com a terra, com as águas, com o

lugar. O roteiro que nos oferece Rosa é aquele que impulsiona Mia Couto a imaginar uma Beira para além do caos, apesar de sua multiplicação em todos os cantos do mundo enquanto um sinal evidente de mudanças ambientais e da relação predatória dos homens pela disseminação da razão capitalista, que continuam a inscrever a narrativa da dominação da natureza.

Contudo, na leitura plural empreendida por Couto (2011) Rosa, Amado e a literatura brasileira se configuram como signos de contestação, como resposta a um sistema que se impõe e que se reinventa nas suas engrenagens socioeconômicas com desdobramentos no plano da cultura. Couto (2011), assim, aproxima os contextos e reitera vínculos históricos de uma paisagem compartilhada, enfatizando aspectos culturais que, apesar da dominação da metrópole, se relevam, também, elementos de transgressão à colonização (língua e religiosidade): “Descobríamos essa nação num momento histórico que nos faltava ser nação. O Brasil – Tão cheio de África, tão cheio de nossa língua e da nossa religiosidade – no entregava essa margem que nos faltava para sermos rio.” (COUTO, 2011, p. 65). Esse era um impulso criativo que animava a luta pela independência e a busca por autonomia literária e cultural por parte de alguns intelectuais moçambicanos.

Durante a Bienal do livro e da leitura em Brasília, em abril de 2014, Couto apresentou uma reflexão sobre a crise socioambiental bastante crítica à ideia do desenvolvimento sustentável, por julgá-la uma estratégia que continua a sustentar a tentativa de controle e administração da natureza. Nesse sentido, explica a natureza profunda da crise ambiental ao passo que questiona a noção de desenvolvimento entendida como negação: “Esse sistema não está mal porque não anda bem. Está mal porque produz miséria, desigualdade, causa ruptura em modos de vida que aí, sim, poderiam ser sustentáveis.” (AGÊNCIA..., 2014). E avança na confrontação do argumento reducionista operado pelo sistema capitalista: “Estamos retirando o núcleo central, o ambiente. E essa negação é a negação da identidade cultural dos povos que foram expropriados.” (AGÊNCIA..., 2014).

Nesse sentido, fortalecida por essa presença do Brasil, celebrada em diferentes épocas e por diferentes símbolos, a produção de Couto (2011) se faz ecoar, como um aprendizado político e sensível de múltiplas resistências, um pensamento que se pretende, para além das geografias estabelecidas, um amálgama de experiências na periferia socioeconômica do mundo.

Há um Brasil que, em meio a ambiguidades, aporta em Moçambique, por meio de sua literatura, mas também pela atuação de corporações extrativistas. Na escritura do Mia Couto (2011), este Brasil se torna signo privilegiado de narrativas sobre a alteridade.

Entre a reiteração de vínculos e projeção de aproximações simbólicas, a escritura de Couto (2011) celebra encontros históricos entre duas margens: Moçambique e o Brasil, enfatizando os diálogos que emergem dos textos literários. É preciso considerar que essas relações, contemporaneamente, ocorrem sob a vigilância do capitalismo e de seus acordos comprometidos com a manutenção de desigualdades, cuja feição reitera os processos de expropriação engendrados na expansão capitalista. Com isso, de sua margem, o escritor moçambicano olha para nossa, enquanto observa o curso de um rio que segue inscrevendo narrativas nas quais ele é sempre o mesmo e outros, que, de tempos em tempos, nele desaguam. Sobre a questão, o escritor, por vezes, escolhe a fala eloquente ou o silêncio parcimonioso.

4.5.2 Um Rio-Mulher

Nas *interinvenções* de Mia Couto (2011), as mulheres ocupam um lugar destacado. No que concerne ao debate socioambiental em África, elas têm assumido historicamente uma posição central, atuando como militantes e como pensadoras na construção de um horizonte de transformação que intervém na dimensão social, ambiental e política simultaneamente. Isso ocorre, entre outros motivos, pela relevância histórica delas na produção e reprodução no campo e na atividade da agricultura. Como próprio autor já apontara em uma de suas narrativas acerca da divisão de gênero do trabalho, as mulheres desempenham um papel central no trabalho rural:

Na família rural de Moçambique, a divisão de tarefas sugere uma sociedade que faz pesar sobre a mulher a maior parte do trabalho. Os que adoram quantificar as relações publicaram já gráficos e tabelas que demonstram profusamente que, enquanto o homem repousa, a mulher se ocupa o dia inteiro. (COUTO, 2011, p. 70).

Quando assunto é o trabalho das mulheres no campo, considerações como essa de Couto (2011) abundam. Diante disso, em relação à intervenção socioambiental no continente africano, o protagonismo das mulheres sinaliza para uma narrativa complexa que envolve tanto uma exploração no âmbito do recorte de gênero quanto formas de libertação alternativas, que se impõem pelo trabalho de transformação no campo. É preciso, ainda, considerar que, do ponto de vista histórico, no colonialismo, o trabalho das mulheres nas *machambas* se intensificou em virtude dos deslocamentos dos homens para o trabalho compulsório nas minas, uma estratégia do colonialismo que contribuía para a acumulação das potências colonialistas, bem como para a desarticulação das estruturas familiares e, portanto, de cosmovisões orientadas por outros princípios de solidariedade e relacionais.

Como ações de intervenção socioambiental conduzidas por mulheres africanas, salientamos dois momentos: o primeiro deles foi o movimento realizado pela queniana Wangari Maathai, ganhadora do Prêmio Nobel da Paz em 2004, que idealizou e organizou um conjunto de mulheres na luta para reflorestar o Quênia, sobre o que falaremos mais adiante. O segundo episódio foi o movimento de mulheres Aba contra a exploração de seus maridos trabalhadores das minas, ainda no período colonial, em 1928. Segundo Nnimmo Bassey (2015), o evento reuniu diversas mulheres em marcha, que questionavam a tributação fiscal injusta e o processo destrutivo de seus meios de produção para subsistência no Leste da Nigéria, e assim o descreve:

As mulheres ressentiam-se da dificuldade econômica que a tributação aos maridos e filhos gerava nas suas famílias. Enquanto os homens fugiam para o mato assim que avistavam os coletores dos impostos, as mulheres levantavam-se em protestos. A situação intensificou-se ao ponto de as protestantes arrombarem as portas da prisão em Umuahia e forçarem os oficiais a entregar os seus bonés (BASSEY, 2015, p. 42).

Os episódios destacados dimensionam, em certa medida, a importância das mulheres no que concerne à questão socioambiental, destacando, para tanto, a importância das mulheres do campo. Atento a esse protagonismo na sociedade moçambicana contemporânea, Couto (2011) retoma as assimetrias de gênero como tema de suas reflexões, assumindo um tom de denúncia que flagra certo comportamento de um Estado constituído segundo uma lógica masculina, como sugere, ao retomar uma passagem da peça *A casa das bonecas*, de Ibsen:

[...]E nós moçambicanos, estamos olhando Moçambique como uma entidade masculina.

A nossa sociedade vive em permanente estado de violência contra a mulher. Essa violência é silenciosa (eu preferia dizer é silenciada) por razões de um alargado compadrio machista. Os níveis de agressão doméstica são enormes, os casos de violação são inadmissíveis, a violência contra as viúvas foi já reportada em livro, a violência contra as mulheres idosas acusadas de feitiçaria e, por isso, punidas e estigmatizadas (COUTO, 2011, p. 137-138).

As reflexões de Couto (2011) mapeiam, portanto, o cenário dramático no qual a mulher é submetida a diversos tipos de violência, todos motivados pela condição de gênero. Nesse sentido, o autor estabelece um jogo linguístico e metafórico desde o título do texto *O futuro pela metade*, pois, ao arvorar-se na quantificação dos dados em torno da experiência das mulheres moçambicanas, vai revelando um quadro assustador, no qual mais da metade das meninas acabam se tornando mãe cedo, além da ameaça da aids, cujo principal alvo são meninas entre 15 e 24 anos, interditando a possibilidade de exercer um papel social mais complexo e contribuir para reprodução social, levando Couto (2011) a considerar a situação uma “[...]”

silenciosa mutilação nacional, um estado permanente de guerra contra nós mesmo.” (COUTO, 2011, p. 138).

A referência à nação emerge já nas primeiras páginas do texto, que se ocupa da narrativa do primeiro dia que comemorava o dia da Mulher em Moçambique já independente, em 1975. Segundo o narrador, estivadores que assistiam à comemoração foram provocados por um general a gritar: “[...] Somos todos mulheres! Somos todos mulheres!” (COUTO, 2011, p.134). Ainda segundo a narrativa de Couto (2011), um estado constrangedor de silêncio se impôs, apenas sendo rompido por algumas vozes tímidas que atenderam à convocação do general. O episódio se torna, assim, uma chave para interrogar a situação da mulher moçambicana.

Em torno da figura feminina, Couto (2011) empreende uma reflexão sobre a diferença e sinaliza para a contradição que situa as mulheres no centro da vida material de muitos moçambicanos, mas, ainda assim, permanecem sob o julgo opressivo de um Estado patriarcal, que reproduz o autoritarismo ao inviabilizar uma perspectiva mais plural da realidade:

Difícil é sermos os outros. Nem que seja por um instante, nem que seja de visita. Os estivadores estavam dispostos a declarar seu apoio à Mulher. Mas não estavam disponíveis a viajar para o seu lado feminino. E recusaram pensarem-se sob uma outra pele, dentro de um outro género. Dizemos que somos tolerantes com as diferenças. Mas ser-se tolerante é ainda insuficiente. É preciso aceitar que a maior parte das diferenças foi inventada e que o Outro (o outro sexo, a outra raça, a outra etnia) existe sempre dentro de nós. (COUTO, 2011, p. 134 -135).

Desse modo, enfatizando questões de gênero, o autor transita entre as dimensões do público e do privado e, invariavelmente, aponta para estratégias que fortaleceram uma noção de propriedade privada, segundo a qual a alteridade das mulheres se constitui na relação com o pensamento hegemônico enquanto margem do sistema capitalista. Esse processo de exclusão apresenta diversas dimensões, como a epistêmica e a econômica, e, por vezes, se camufla na retórica da tolerância.

Segundo Barragán et al (2016), o modo de agir e de pensar que fez emergir essa lógica se ocupou de produzir a alteridade das mulheres, mantendo-as numa posição subalterna em relação, inclusive, às bases econômicas. Em lugar disso, surgem medidas alternativas e reflexões teóricas que deslocam o feminismo hegemônico e inscrevem novas formas de pensar a atuação política das mulheres a partir do Sul:

Consideramos crucial deixar estabelecido que, depois de várias décadas de pensamento feminista oriundo do Norte, é a partir dos feminismos do Sul que se recuperam debates que articulam patriarcado, crise civilizatória, modelo de produção e de desenvolvimento, e as alternativas a esse paradigma. (BARRAGÁN et al, 2016, p. 119).

Das garras de um sistema opressivo, as mulheres emergiram como signos de força e de enfrentamento político para gestão do futuro. Para tanto, resignificaram, em muitos casos, sua posição na produção da vida material e, como fizeram as quenianas lideradas por Wangari Maathai, tornaram-se um farol para um projeto de futuro do continente para além da sanha extrativista e dos sistemáticos projetos de permanência da dependência econômica e política.

Maathai se notabilizou como ativista ambiental e foi contemplada como o Nobel da Paz por sua atividade transformadora no continente africano, associando o protagonismo feminino à atividade de preservação e de recuperação ambiental. Seu projeto *Movimento Cinturão Verde do Quênia*, nas últimas três décadas, foi responsável pelo plantio de mais de 30 milhões de árvores, além de ter se tornado uma metodologia exitosa e exportada para outros contextos como uma experiência bem-sucedida de reflorestamento, como são os casos da Tanzânia, Uganda, Malawi, Etiópia e Zimbábue.

Em 1977, Wangari Maathai convocou camponesas quenianas para plantar árvores. Eram 7 mudas de árvores que se expandiriam por vários distritos do Quênia, reunindo mulheres – como sabemos, a base do sistema de produção da agricultura familiar – engajadas em um sistema de plantação árvores, mobilizado pelos esforços de Maathai ao provocar sua consciência socioambiental como resposta ativa ao desflorestamento do Quênia, muito em consequência do extrativismo:

O desflorestamento do Quênia destruiu boa parte da biodiversidade e reduziu a capacidade das florestas de conservar água, um recurso bastante escasso na região. Aos poucos, elas foram percebendo que o plantio gerava emprego, combustível, comida, abrigo, melhorava o solo e ajudava a manter as reservas de água. (HOMMA, 2009, p.241).

Além disso, é preciso considerar que a iniciativa de Maathai contribuiu para a emergência de mulheres ambientalistas no continente africano, inseridas, muitas vezes, numa ampla rede de debates socioambientais em que se constitui um ambientalismo africano de base comunitária, ligado a camadas populares e protagonizado por mulheres.

Maurício Waldman (2014), ao analisar o percurso do ambientalismo africano, destaca a atuação de mulheres como Sidibé Aminata Diallo e Fátima Jibrell. A primeira é economista do Mali e foi candidata à presidência do país em 2007. Ganhou destaque pelo incentivo à criação de uma reserva transfronteiriça da biosfera, reunindo o Mali, a Guiné-Conacri e Burkina Fasso. A segunda é uma ativista da Somália que, segundo Waldman (2014), nasceu em uma família nômade e tem se destacado na defesa das florestas de seu país. Sua atuação se deu a partir da

criação da *Associação Feminina para Paz* e contribuiu para criação também do *Sun Fire Cooking- solar*. Além disso, desempenhou um importante papel na preservação de acácias, árvores ameaçadas na Somália. Vem se notabilizando, também, pelo seu projeto de fornos solares, que tem lhe garantido prêmios e apoio internacional, dada a relevância socioambiental no combate ao desmatamento do que a Somália foi alvo devido à procura por lenha e por carvão (WALDMAN, 2014).

Waldman (2014) destaca, ainda, a atuação de Dudu Mphenieke, que vem desenvolvendo um importante trabalho no que consiste a defesa de direitos civis e ambientais na África do Sul, reivindicando, junto com as populações das cidades, o acesso à água e à eletricidade. Como se nota, como uma face peculiar do ambientalismo da África, provavelmente pela relação histórica das mulheres como esteio da produção familiar, as mulheres têm se destacado em um movimento por justiça ambiental, nos termos propostos por Allier (2001), angariando o apoio de comunidades pobres e ganhando visibilidade internacional no debate socioambiental, além de inscrever ações efetivas no controle da degradação ambiental no continente por meio de atividades comunitárias.

Desenvolvendo, em outro contexto, o tema acerca das mulheres, Couto (2011) realiza uma *interinvenção* no Segundo Fórum Humanístico de Maputo, em 2008. Nesse texto, intitulado *As outras violências*, destaca as formas de violência impingidas às mulheres e reflete sobre a violência como elemento estruturante da sociedade moçambicana.

No âmago de sua reflexão, há fortes indícios de uma tentativa de recuperar o imaginário sobre a guerra, numa conjuntura em que os direitos humanos têm divulgado a necessidade de se pensar e exercitar uma cultura da paz. Para tanto, considera duas razões fundamentais para debater a violência em Moçambique: o silêncio em torno da violência que captura parcelas distintas da população como as mulheres e os camponeses que se vêm espoliados de suas terras; e a tentativa de romper com o equívoco do povo moçambicano ser considerado não violento, segundo o autor, uma autoimagem projetada como verdade e como traço particular da personalidade, naturalmente desmentida pelo próprio processo histórico.

Nesse sentido, avalia a situação em termos de responsabilizações. Defende, com isso, que a questão não se limita à governação, mas requer uma penetração mais profunda nos princípios que definem o sistema e a cultura por ele produzida. Seus argumentos indicam que a natureza corrompida está na própria constituição do sistema que, ao se apropriar dos recursos, visa à acumulação e não a uma distribuição mais equitativa das riquezas. Nesse sentido, tangencia as promessas que tornaram os megaprojetos extrativistas uma alternativa para

resolução de problemas econômicos. Como a história tem comprovado, esses megaprojetos atendem, quase exclusivamente, à acumulação do próprio sistema financeiro.

As populações que passam a ser oprimidas e vêem seu território se transformar em lugar de busca por recursos, são taxadas como inimigas por um discurso ideológico que defende o progresso nos termos da modernidade capitalista. Dessa forma, entram em confronto as causas e os modos de apropriação da terra, gerando conflitos e conduzindo a um contexto marcado por um estado de violência que se ramifica por toda sociedade.

Ao comentar o exemplo da Tanzânia, Bassey (2015) explica como os conflitos em torno da terra, no contexto da indústria extrativista, tendem a deslocar práticas de mineração artesanal com irrelevante impacto e menor degradação ambiental no nível regional para a ilegalidade, enquanto as empresas são favorecidas em seus projetos de extração, em escala industrial.

Descoberto em meados dos anos de 1970, o ouro da Tanzânia era extraído por 30 e 40 mil mineiros, que garantiam uma renda 30 milhões de dólares para o Estado, tendo em vista os lucros angariados com os impostos dos mineiros e o investimento na economia local. Na década de 1990, a *Sutton Resource Inc*, do Canadá, ganhou os direitos sobre a zona de mineração, impedindo o trabalho dos mineiros e definindo-os como “[...] ocupantes ilegais [...]” (BASSEY, 2015, p. 75). Com isso, houve a evacuação da população com a ajuda de agrupamentos paramilitares. Segundo Bassey (2015, p. 75), o conflito terminou em sangue e morte: “Cinquenta e dois mineiros foram enterrados vivos, quando as niveladoras da Sutton encheram as galerias e os poços.”.

Retomando a experiência da guerra de desestabilização, Couto (2011) relaciona aquela conjuntura à própria legitimidade da violência e de um imaginário repressivo, muitas vezes executado pelo poder bélico do Estado. Situada nas zonas rurais do país, a guerra implicou numa devastação generalizada. Os deslocamentos foram um dos motivos que inviabilizavam a agricultura familiar, assim como a falta de segurança, que conduzia ao êxodo rural. Ao chegar nas cidades, as populações fugidas da guerra se aglomeravam em suas periferias e, conseqüentemente, se multiplicavam os problemas de habitação e de sobrevivência no contexto urbano.

Dados demográficos do final da década de 1990 apontam para o fato de que Moçambique se configura como um país jovem. A população tem como idade média 17,5 anos. Além disso, há um claro contingente maior de mulheres do que de homem, de modo que Thomaz e Caccia-Bava (2001) expõem que os números revelam a quantidade de 92 homens para 100 mulheres, conservando, ainda, a maioria da população no âmbito rural, contra 28,5%

que vivem nas cidades. Segundo o mais recente censo de 2017, o quadro não foi muito alterado, considerando que dos 27,9 milhões de habitantes 52% são mulheres (MOÇAMBIQUE, 2019). O país continua a ser rural, contando com 33% da população em espaços urbanos, com tendência para o crescimento. Ainda segundo o censo de 2017, cerca de 71,9 % da população são pessoas com menos de 18 anos, de acordo com os registros civis (MOÇAMBIQUE, 2019). Desse modo, de acordo com o exposto, Moçambique pode ser definido, em termos percentuais, como um país jovem, feminino e eminentemente rural, muito embora revele atravessamentos e complexidades que fogem à letra fria dos números.

Naturalmente, as intervenções de Couto (2011) lidam com as limitações de ser um homem falando das questões de gênero, mas, simultaneamente, situa, no centro do debate, problemas que se tornam imperativos na atualidade, considerando a posição social da mulher no contexto moçambicano, que guarda suas particularidades, mas também reproduz realidades vividas em outros contextos, seja pela ótica da violência impingida, seja no trabalho fundamental e intenso que as mulheres vêm desempenhando na manutenção da vida material. As autoras Barragán et al (2016) não deixam de tecer uma crítica a essa concentração do trabalho sobre os ombros das mulheres, como têm revelado os modos de produção e reprodução social no contexto do campo.

O pensamento de Couto (2011), ao ser afetado pelas diferenças que rodeiam as experiências que narra, se constitui também como uma experiência antropológica, outro saber que assalta sua escrita, além da literatura e da biologia. E, por isso mesmo, sua reflexão conduz a uma interpelação do saber e da prática antropológica, seja de forma direta ou latente.

Pensando nisso, cabe destacar o texto *A última antena do último insecto – a vida e a obra de Henri Junod*, um texto que goza de um formato e de um percurso temático bastante singular no conjunto da obra. Seus textos que se voltam, na maioria das vezes, para a experiência cultural e socioambiental dos africanos, neste caso, palmilha a vida do missionário suíço, cujo etnocentrismo não impediu de realizar uma tradução das cosmovisões africanas, ratificando o pecado original da antropologia, mas também o fulgor que iria se acumular nas peripécias do campo.

Proferido como conferência em Maputo, em 2006, o texto ressalta a ambivalência dos caminhos que constituíram a trajetória de Junod, avaliada sob a noção de vocação. O homem plural é delineado pela narrativa de Couto (2011) a partir de sua atuação profissional, mas também pela sua dimensão biográfica, atrelada inexoravelmente a toda sua obra.

Contudo, instiga-nos o modo como a biografia de Junod é entendida por Couto (2011) na sua relação com outras vidas. Essas vidas, através do olhar de Junod, não se resumiam a meros objetos de estudo, em que pese algum etnocentrismo entranhado na própria época. Contudo, o missionário parece ter destoado do comportamento de outros missionários e conseguiu enxergar a dimensão humana dos africanos, mapeando suas práticas e cosmovisões enquanto as interpretava e tentava entendê-las para além de esquemas redutores.

No contexto de revisão de narrativas exotizantes e fetichizantes, intelectuais africanos têm assumido o protagonismo numa atitude ironicamente revanchista, como sugere Couto (2015) no exercício de biografar Junod:

A biografia de Junod é a história de uma vida que foi construtora. Durante séculos, missionários europeus tiveram a incumbência de escrever a História da África. Daí resultou que parte o retrato do nosso passado mais recente seja uma imagem produzidas por missionários como Henri Junod. Como se fosse um caso de “vingança”, nós estamos agora a escrever a história desses indivíduos que escreveram nossa História. (COUTO, 2011, p. 148)

Ao sinalizar para o ato de construção das vidas, Couto (2011) aponta para uma atitude inspirada pela própria atitude etnográfica. Diante disso, a desconstrução do discurso etnográfico implica, entre outras coisas, na constatação de que seu discurso está sempre atravessado pela ficção, no sentido em que é a construção sobre uma realidade, ela mesma já alterada e marcada pela presença nunca neutra do etnógrafo, como sugere Marlyn Strathern (2014). Esta antropóloga, ao contrapor dois etnólogos clássicos, sugere a existência de dois modelos de conhecimento antropológico paradigmáticos para definir a aproximação ou distanciamento da etnografia com a ficção.

A experiência do campo, nesse sentido, seria destacada por boa parte dos etnólogos como uma comprovação inquestionável da veracidade de suas considerações, ocultando o fato dessas serem produtos de sua interpretação e do modo como o campo possibilitou o acesso às verdades divulgadas como constatações científicas, por assim dizer.

Não estaria Mia Couto exercendo e fundamentando seu pensamento sobre as realidades africanas nessa experiência, frequentemente informadas em seus textos como localização mais ou menos precisa de um campo no qual esteve? A resposta é sim e não.

Nesse sentido, um exercício instigante seria relacionar a figura de Junod ao próprio Mia Couto, percebendo-os enquanto homens múltiplos, que não escaparam às contradições de suas formações, mas se constituíram como pensadores de realidades observadas e reelaboradas pela imaginação. Nesse sentido, o pensamento socioambiental de Couto (2011) é permeado por sua experiência e não pode ser apenas resultado de uma reflexão científica, mas se constitui na

clivagem com a sensibilidade e com as capacidades criativas da linguagem e da imaginação. Nesse sentido, a concepção de literatura expressa em uma entrevista à Correio brasiliense nos parece provocadora:

Talvez o leitor precise mesmo de ficar confuso, de perder o pé e ser convidado a procurar um novo chão. Se a obra de arte não fizer isso ela não cumpre a sua função de nos conduzir a uma viagem, a saltar fronteiras e a desobedecer certezas. E talvez seja necessário questionar essa construção de literatura do “mágico” e do “fantástico”. Não existe literatura que não caminhe com um pé no fantástico e outro no real (COUTO, 2017).

Nesse sentido, interrogar a dimensão socioambiental do pensamento coutiano é seguir as pegadas que o colocam diante da missão de produzir um discurso sobre sua experiência no chão africano, ratificada por seus vínculos e pertencimentos a Moçambique. Sua posição ambivalente não deixa, contudo, de ser acionada quando este narra o modo como sua cosmovisão foi formada pelo saber ocidental, mas também não recusa as heranças que carrega como memória e como aprendizado constituído na infância na qual se formou na Beira e, depois, atualizados nas errâncias pelo interior de Moçambique, como biólogo.

Em outro momento da entrevista, ao ser perguntado sobre sua atuação como consultor ambiental, Couto (2017) explica o que tem aprendido na sua prática, assumindo uma perspectiva bastante crítica que relaciona economia e meio ambiente:

O discurso da preservação é infelizmente necessário. Mas o assunto verdadeiro não é de preservação, mas do uso correto da natureza. O desafio é terminar com uma economia predadora e não apenas de corrigir os seus excessos. É importante educar as pessoas sobre o bom uso da água e da energia e sobre os deveres de limpar e manter limpo. Mas os grandes causadores do desastre global a que assistimos não são as pessoas comuns. São grandes indústrias, grandes interesses econômicos que não alterarão a sua atitude por causa de campanhas de sensibilização.

Como se percebe, a postura radical dimensiona, de forma bastante clara, um pensamento socioambiental que denuncia os problemas estruturais que lastreiam a crise. Nesse sentido, a crítica à industrialização e ao modo de produção capitalista revela a perenidade do sistema, ao passo que assume um tom bastante pessimista em relação ao alcance da preservação. Com isso, Couto aponta para uma leitura mais radical da realidade do que aquela apresentada em suas *interinvenções* anteriores, quando ainda pairava um tom reformista. Podemos considerar que a mudança de contexto ou mesmo a agudização do problema, há quase uma década entre a produção daqueles textos e dessa entrevista, estão no cerne da mudança. Contudo, o que nos parece mais relevante é o modo como seu discurso socioambiental se relaciona com a

conjuntura atual, sob efeito de suas mudanças, acaba reiterando um compromisso ético que deve estar sempre no horizonte do escritor e da literatura.

Ao se lançar na história de vida de Junod, Couto (2011) inventaria momentos da vida do missionário, mas retém o modo como, transitando entre ofícios, assumiu suas incertezas, sua persistência em se aproximar do cenário que constituía seu campo de estudo etnográfico.

Esse espírito, em certa medida, anima a construção da obra de Mia Couto. Seu itinerário por entre vidas, lugares e memórias vem constituindo um mosaico, cuja percepção tem articulado conhecimentos da ciência e os saberes locais. A partir disso, seu pensamento socioambiental se estrutura por uma constelação de temas e de questões, estabelecendo um diálogo crítico com as correntes hegemônicas do ambientalismo, enquanto coloca em evidência a permanência de cosmovisões africanas que há muito tempo defendem uma relação equilibrada com o ambiente, em um contexto de compartimentação e de exploração capitalista da natureza. O caráter multifacetado de seu pensamento socioambiental foi ratificado na entrevista à Isto é:

As questões ambientais foram apartadas e autonomizadas. Sugere-se que os biólogos sejam espécies de fiéis de armazém no controle desses recursos. Sugere-se que os ecologistas devam ocupar-se de espécies e habitats em extinção. Que fiquem pelas questões “ambientais”. Mas os problemas da falta do uso e da posse da terra, da água e da fome são também ambientais (COUTO, 2017).

Em suas *interinvenções*, seu pensamento crítico aparece atravessado por ambiguidades, tanto no plano da escrita e seus jogos retóricos, quanto na elaboração de suas reflexões. Todavia, suas narrativas são produto de um tempo e de um chão determinados. A partir disso, questiona a arrogância da escrita, do saber ocidental e dos contornos predatórios do capitalismo. Faz emergir, assim, um sentido dilatado para as questões socioambientais, incorporando problemas que, aparentemente, fogem ao alcance do tema. Com isso, elabora, com ferramentas da ficção, estratégias que problematizam os limites da própria noção de ambiente e das questões socioambientais formuladas no interior de um pensamento política e epistemologicamente dominante.

O percurso entre alteridades encenado na escrita, por sua vez, reforça o compromisso ético e político de sua literatura, de modo que intervém no debate socioambiental por meio de narrativas que desafiam as contradições do nosso tempo. Em meio a tensões contemporâneas, seu pensamento-rio – enquanto exercício reflexivo – não se prende aos limites da nação ou a um recorte temático. Pretende, antes, correr muitas margens – internas e externas –, atravessar fronteiras e misturar(-se) (a) muitas águas.

5 O PENSAMENTO TERRA-FLORESTA DE DAVI KOPENAWA

*O silêncio da floresta é sonoro:
os cânticos dos pássaros da noite
fazem parte dele, nascem dele,
são a sua voz, aconchegante
(Thiago de Mello).*

O que ou quem é a floresta para os Yanomami? A resposta não é simples, mas, decerto, trata-se de algo muito maior do que um espaço inerte, uma natureza ocupada pelo povo Yanomami. É lugar de convivência, de experiências e de troca entre humanos e não-humanos, lugar de produção de pensamento e de conhecimento, considerando as diferentes qualidades de gentes que compõem o universo cosmológico e material dos Yanomami.

Essa humanidade ampliada, segundo Hortensia Arias Caballero (2011), genealogicamente se situa nos tempos primordiais, lembrados pelos mitos que permanecem contribuindo para a organização social e cultural dos Yanomami nos tempos atuais. Ao explorar essa dimensão plural que configura os mitos, a autora explica:

Entre los Yanomami de Alto Orinoco, la mitología es profusa, diversa y está directamente ligada con el mundo natural, los espacios territoriales y las dimensiones simbólicas del entorno que los rodea. Estos mitos hacen referencia a sus tiempos primordiales, cuando el mundo era visto como un caos, cuando la noche y el día eran confusos, cuando no existían las mujeres, y no se habían encontrado los elementos principales de su vida y cultura como son: el plátano, el fuego, el agua, la yuca, los peces, los animales de caza, entre otros. Los mitos, para este pueblo indígena, son expresiones verbales de un pasado remoto que evocan el orden cosmogónico, el mundo de las plantas y los animales que los rodean, y las figuras protohumanas, las cuales constituyen los elementos centrales de su vitalidad espiritual y su cosmovisión²⁰. (ARIAS CABALLERO, 2011, p. 11)

Como se percebe, a mitologia corresponde a uma espécie de amálgama necessário das diferentes interações que ocorrem nos contextos yanomami, com destaque para as relações com território e com o mundo natural. Dessa forma, os sentidos atribuídos à floresta são intrinsecamente complexos e ultrapassam a dimensão espacial ou meramente paisagística. Para compreender a ação intelectual de Davi Kopenawa (2015), faz-se necessário, portanto,

²⁰ Tradução nossa: Entre os Yanomami do Alto Orinoco, a mitologia é abundante, diversa e está diretamente ligada ao mundo natural, aos espaços territoriais e às dimensões simbólicas do meio que os cerca. Esses mitos remetem aos seus tempos primordiais, quando o mundo era visto como um caos, quando a noite e o dia se confundiam, quando as mulheres não existiam, e os principais elementos de sua vida e cultura não eram encontrados, como: a banana, o fogo, água, mandioca, peixes, animais de caça, entre outros. Os mitos, para este povo indígena, são expressões verbais de um passado remoto que evocam a ordem cosmogônica, o mundo das plantas e animais que os rodeia, e as figuras proto-humanas, que constituem os elementos centrais de sua vitalidade espiritual e de sua visão de mundo.

interrogar sua compreensão sobre a terra-floresta, sintetizada na palavra Yanomami *Urihi A*, e as histórias que se perpetuam nas narrativas de seu povo.

Palmilhando as narrativas de *A queda do céu*, talvez consigamos nos aproximar conceitualmente de um pensamento ancorado na experiência mítica e histórica da floresta. Não podemos esquecer, ainda, que Kopenawa (2015) se autodefine justamente como um protetor da floresta, de modo que suas palavras e sua reflexão são elaboradas como resposta às ameaças pelo avanço do capitalismo predatório em meio aos projetos de modernização articulados pelo Estado e por corporações que impõem relações de produção segundo o modelo capitalista.

O sentido espacial se situa, na narrativa de Kopenawa (2015), como um dado estruturante do ato de narrar e funda seu pensamento. Afinal, *A queda do céu* reúne narrativas que recuperam os deslocamentos dos Yanomami ao longo da história, mas, principalmente, os deslocamentos do próprio narrador em meio a idas e vindas, pela e para além da floresta, por meio dos quais as narrativas desafiam os limites da linguagem e mesmo do pensamento especulativo indígena.

Para acompanhar essa história, é preciso considerar o caminho não linear da narrativa de Kopenawa (2015). É preciso se perder na floresta de signos que estrutura o pensamento do autor/narrador, cujo desenho, a par de uma coerência interna e politicamente investida, define um mapa sinuoso, tal qual os caminhos bifurcados que inscrevem a territorialização yanomami.

Se do ponto de vista geográfico, esse lugar se sobrepõe ao território da Amazônia, na narrativa do xamã, a floresta é o mundo yanomami, cujas camadas revelam uma importante conexão entre dimensões tangíveis e intangíveis, visíveis e invisíveis. Desse modo, a organização social dos Yanomami está profundamente relacionada à visão hierarquizada da composição cosmológica, cujos papéis são definidos em termos relacionais e remetem ao tempo originário. É assim, portanto, que os Yanomami, seus *xapiri* e algumas imagens ancestrais convivem como elementos de uma narrativa que busca, no pensamento mítico, uma concepção de tempo e de espaço em contraste com a narrativa hegemônica, que tem produzido silenciamentos históricos aos quais os povos indígenas vêm sendo submetidos.

Assim, no movimento da narrativa de Kopenawa (2015), esse território surge marcado por uma história de interações ao longo do tempo, cuja gênese aponta para a criação do mundo por *Omama*, figura demiúrgica a quem Kopenawa (2015) atribui o domínio das primeiras e verdadeiras palavras. A terra-floresta, então, é evocada como espaço da vida material e como ente vivo sem o qual a vida dos Yanomami se torna ameaçada, tanto no plano concreto das

relações pragmáticas de sobrevivência quanto nos acordos com outras espécies e entes que habitam a floresta, mantendo a ordem e a interdependência entre os seres.

Nesse sentido, Davi Kopenawa, em depoimento a Bruce Albert e William Milliken (2009), traduz essa centralidade da terra-floresta para os Yanomami ao passo que questiona o sentido genérico conferido à floresta, investindo em uma explicação que a particulariza como fenômeno cognitivo e afetivo:

Os brancos pensam que a floresta foi posta sobre o solo sem razão de ser, como se estivesse morta. Isso não é verdade. Ela só é silenciosa porque os *xapiripë* detêm os seres maléficos e a raiva dos seres da tempestade. Se a floresta fosse morta, as árvores não teriam folhas brilhantes. Tampouco se veria água na terra. As árvores da floresta são belas porque estão vivas, só morrem quando são cortadas e ressecam. É assim. Nossa floresta é viva, e se os brancos nos fizerem desaparecer para desmatá-la e morar em nosso lugar ficarão pobres e acabarão sofrendo de fome e de sede.

As folhas e as flores das árvores caem e acumulam-se no chão. É o que dá a fertilidade à floresta. Esse perfume desaparece quando a terra se torna seca demais, e os riachos se retraem nas suas profundezas. É o que acontece quando se corta e se queima as grandes árvores, como as castanheiras, as sumaúmas e os jatobás. São elas que atraem chuvas. Só tem água na terra quando a floresta está em boa saúde. [...]

A floresta está viva. Não a ouvimos quando ela se queixa, porém ela sofre, como os humanos. Ela sente dor quando está queimada e geme quando suas árvores caem. É por isso que não queremos deixar que ela seja desmatada. Queremos que nossos filhos e netos possam crescer achando nela seus alimentos. Nossos antepassados foram cuidadosos com ela, por isso está até hoje em boa saúde. Desmatamos muito pouco para abrir nossas roças. Plantamos bananeiras, mandioca, cana-de-açúcar, inhame e taioba. Depois, deixamos a floresta crescer de novo. As roças antigas são logo tomadas por uma vegetação emaranhada, e as árvores brotam novamente. Quando se planta no mesmo lugar, nada cresce direito. A terra perde seu cheiro de floresta. Fica ressecada demais. Assim, as plantas ficam quentes e não se desenvolvem. Por isso, nossos antigos se deslocavam na floresta, de uma roça para outra, quando suas plantações enfraqueciam ou a caça diminuía perto de suas casas. (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009, p. 7)

A longa citação aponta para algumas importantes questões na aproximação ao pensamento de Davi Kopenawa. A descrição da floresta, ao assumir contornos subjetivos, extrapola uma dimensão meramente descritiva da paisagem e delinea alguns desdobramentos no próprio processo narrativo, articulado por meio de um movimento estratégico entre o presente e o passado. A personificação, além de ser uma estratégia narrativa, também comunica a potencialidade existencial que a floresta possui entre os Yanomami. Além disso, a experiência contemporânea da convivência com os brancos, considerando a percepção equivocada que estes têm da floresta, situa-se como ponto de partida para inscrever outra percepção do espaço descrito, considerando suas especificidades e as histórias de interação que ali foram se definindo ao longo do tempo.

A floresta, dessa maneira, não se reduz a um espaço estático e inerte, muito menos se limita a sua dimensão física. Contudo, torna-se apreensível justamente pela percepção sensorial

advinda do contado com a *physis*, cujo acesso mais imediato é produto da vivência cotidiana no espaço, no qual se situa uma dinâmica sistêmica que reúne vidas, pessoas, elementos, forças e entes, interdependentes e historicamente situados. Os brancos, enquanto categoria genérica articulada na narrativa, parecem pouco sensíveis a esse mecanismo.

São opostas vida e morte, desdobradas nas noções de beleza, de saúde, de fertilidade. Esses atributos não são meros produtos espontâneos, mas são fruto de relações de cuidado que estão em constante harmonia entre os Yanomami e a floresta. Isso ocorre por causa do saber legado pelos antigos, cuja relação foi sendo tecida no tempo, pautada em reciprocidade e respeito. Um capítulo dessa interação é, justamente, o modo pelo qual a floresta garante o sustento da vida material, afastando qualquer ideia estética em torno de uma natureza incólume, intocada. São, antes, os saberes legados pelos *xapiri*, que garantem a perenidade tanto dos Yanomami quanto da floresta, em um permanente processo de manipulação associado à fertilidade.

William Balée (2013), ao apresentar o modo de ocupação da floresta amazônica pelos povos indígenas, concebe a produção da paisagem como um processo cultural e histórico, envolvendo conhecimentos tradicionais articulados por uma linguagem específica. Assim como sugere Davi Kopenawa, Balée (2013) indica que a floresta não teria surgido por um movimento natural e espontâneo. Questionando alguns pressupostos da ecologia cultural de fundo evolucionista, o autor enfatiza o papel desempenhado pelos povos originários na construção da floresta de forma empírica:

For the most part, species and landscapes are not mere products of mind; they are real entities with finite boundaries that can be described cross-culturally. In other words, native Amazonians “know” a lot about the environment, which is a third principle in understanding their views of it. The empirical landscapes of Amazonia provide the observer with a wealth of biotic and abiotic minutiae, a wealth that is premised on the staggering diversity of rainforests. The rainforest as a habitat only seems monotonous to naive, not native, observers²¹. (BALÉE, 2013, p. 126)

Ainda na narrativa de Kopenawa (2015), as roças aparecem como um signo da territorialidade yanomami na floresta. Afinal, eles são conhecidos como povos da floresta. Seus modos de vida e de habitação estiveram, no seu processo de fixação, atrelados ao cuidado com a floresta, a partir da consciência de que é a floresta um elemento fundamental para a vida social

²¹ Tradução nossa: Na maioria das vezes, as espécies e as paisagens não são meros produtos da mente; eles são entidades reais com limites finitos que podem ser descritos transculturalmente. Em outras palavras, os nativos da Amazônia “sabem” muito sobre o meio ambiente, o que é um terceiro princípio para entender suas visões sobre ele. As paisagens empíricas da Amazônia fornecem ao observador uma riqueza de minúcias bióticas e abióticas, uma riqueza que tem como premissa a impressionante diversidade das florestas tropicais. A floresta tropical como habitat só parece monótona para observadores ingênuos, não nativos.

dos Yanomami, pois, além dela garantir os recursos alimentares, funciona como esteio para a realidade vivida, que mantém a conexão da atualidade com os tempos ancestrais. Aliás, é a floresta mesma uma espécie de presente dado por *Omama*, responsável também pelos ensinamentos fundamentais no manejo da terra e da busca pela caça naquele *habitat*.

Como aparece em destaque no relato Kopenawa (2015), a floresta é o espaço no qual a territorialização yanomami se concretiza. Nesse sentido, cabe observar o modo como esses espaços de plantação são inseridos na história dos grupos Yanomami, como sugerido por Kopenawa (2015). Segundo Le Torneau (2012), as roças yanomami são definidas por uma organização em termos de qualidade e de acesso às plantações, marcadas por um processo temporal de exploração da terra em ciclos sazonais.

Diante disso, o modo como Kopenawa (2015) descreve a permanência das roças na floresta se contrapõe às formas de exploração e de manejo da terra executadas pela agricultura em escala industrial, por sua vez, destituída de uma postura ética que entenda a floresta como ente vivo do qual dependemos material e simbolicamente. Esse choque que coloca no centro da narrativa um modelo alternativo agrícola aponta para o imaginário compartilhado no âmbito da floresta, muitas vezes concebida como espaço selvagem e inóspito. Além disso, sinaliza para uma reflexão sobre o uso da terra, envolvendo uma dimensão existencial negligenciada pela sociedade moderna e que se mantém, a despeito de tentativa de homogeneização imposta pelo sistema dominante, a presidir as práticas das comunidades ditas tradicionais:

Em contraste à lógica científica/industrial envolvida na agricultura comercial, os sistemas agrícolas tradicionais são movidos por outros princípios que não a máxima capitalista da produtividade.[...] As roças tradicionais são caracterizadas pela diversidade das espécies e variedades cultivadas com fins alimentares, medicinais e artesanais, etc; rodeadas por fauna e flora nativas que permitem adaptação dinâmica e contínua dos cultivos no meio ambiente. Da longa vivência nesse ambiente, emergem sofisticados conhecimentos que são indissociáveis do seu conhecedor, pois fundamentados na experiência corporal e nas percepções captadas pelos sentidos. (LIMA, 2018, p. 19)

Os contrastes apresentados na narrativa de Kopenawa (2015) implicam em confrontos ontológicos profundos que redundam em dinâmicas antagônicas em relação à produção na terra. Contudo, embora Kopenawa (2015) reitere a matriz de cuidado que orienta o uso da terra, não podemos negligenciar as críticas infundadas ao método da agricultura de coivara. Utilizando-se do fogo e da prática de derrubada de partes da floresta, a coivara é apontada como uma prática danosa, negligenciando, como revelam importantes estudos etnográficos, as sofisticadas técnicas de estabilização do fogo, acompanhadas de períodos de deslocamento das populações, garantindo o descanso da terra, o que é extremamente salutar para biodiversidade local, de modo

que é possível concluir com Lima et al (2018, p. 24): “[...] a floresta amazônica e sua enorme biodiversidade é produto da ação de povos pré-colombianos e atuais que praticam a agricultura de coivara.”.

Se tais práticas apontam para um conflito em relação à noção de preservação ambiental, segundo uma perspectiva redutora que não leva em consideração o longo período no qual vêm sendo utilizadas e aperfeiçoadas, Kopenawa (2015) não perde de vista o entendimento da natureza, por parte dos brancos, implicado em uma lógica desatenta às interações que configuram a paisagem da floresta em sua biodiversidade. Diante disso, em tom irônico, Kopenawa (ALBERT; MILLIKEN; GOMEZ, 2009) explica e questiona a redução da floresta a uma noção de espaço físico, como *Natureza Universal*, corrente no mundo naturalista e utilitarista não-indígena, situando em seu lugar elementos da *Urihi A*, a terra-floresta yanomami, a antinatureza ocidental, povoada por seres visíveis e invisíveis, convertidos em linguagem na narrativa do xamã:

O que vocês chamam de “natureza” é, em nossa língua, *urihi a*, a terra-floresta e sua imagem *utupë*, vista pelos xamãs: *urihinari a*. É porque existe essa imagem que as árvores estão vivas. O que chamamos *urihinari* é o espírito da floresta, das suas árvores: *huu tihiripë*, das folhas: *yaa hanaripë*, e dos seus cipós: *tʰotʰoxipirë*. Esses espíritos são muito numerosos e brincam no seu chão. Nós os chamamos também *urihi a*, “natureza”, da mesma maneira que os espíritos animais *yaroripë* e mesmo os das abelhas, das tartarugas e dos caracóis. O poder de fertilidade da floresta, *në rope a*, também é “natureza” para nós: ele foi criado com a floresta, é sua riqueza. Os *xapiripë* possuem a “natureza”, o vento e chuva. Quando os filhos e as sobrinhas dos entes do vento brincam na floresta, a brisa circula e não faz calor. Quando os seres da chuva descem sobre as colinas as montanhas da floresta, a chuva cai. A terra se refresca e as doenças vão embora. É assim. Se os *xapiripë* ficam no peito do céu e não são chamados pelos xamãs, a floresta se aquece. As epidemias e os seres maléficose aproximam. Os humanos, então, não param de ficar doentes. (ALBERT; MILLIKEN; GOMES, 2009)

O exercício de tradução engendrado na narrativa de Kopenawa (2015) indica a dimensão redutora anteriormente apontada, problematizada pela própria amplitude semântica e pela diversificação lexical. Em suma, um universo em que a floresta não se resume a um amontoado de árvores, plantas e animais sobrevivendo no imaginário como imagem antagônica às cidades, por exemplo, requer, dada sua complexidade, a utilização de um léxico que consiga nomear o mundo múltiplo à volta. A especificidade rompe com a generalização da palavra que foi incorporada pelo discurso ambientalista.

Tensionando, ainda, com o discurso ambiental, em *A queda do céu*, Kopenawa (2015) amplia o debate ensejado pela crítica à noção de *natureza*, incorporando criticamente a noção de *ecologia*. Para tanto, como estratégia recorrente em sua narrativa, historiciza o conceito a

partir de uma ótica yanomami, ao passo que o confronto com a definição que o termo assume no debate político, hegemonicamente apropriado pelos ambientalistas.

Na abordagem da narrativa de Kopenawa (2015), a relação de aprendizado com *Omama* é reiterada, questionando o suposto ineditismo do conceito e imprimindo-lhe uma dimensão atrelada à experiência cotidiana, cuja permanência é histórica e sempre esteve associada a um entendimento profundo das interações entre os seres visíveis e invisíveis e as demais formas de vida da floresta, isto é, o próprio ecossistema, considerado em sua complexidade constitutiva, inclusive:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram desde sempre, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quando são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo que veio a existência na floresta, longe dos brancos: tudo que ainda nos cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Os brancos que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia, porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479-480)

Como indica a narrativa de Kopenawa (2015), sua reflexão sobre a ecologia, enquanto signo da ação de proteção da natureza articulado pelos brancos, recua até a gênese da palavra em sentido amplo, onde se situa *Omama*. As palavras do demiurgo, encarnadas em sua figura mesma, se tornam, portanto, ponto de partida e núcleo do conhecimento que antecede historicamente à noção hoje vulgarizada na propaganda de perfil ambientalista. Nesse sentido, Kopenawa (2015) materializa a palavra em tudo que compõe o universo da floresta, que, sendo realidade empírica, é também uma floresta de signos (KOHN, 2013), negligenciada pelos brancos dada sua indiferença para com os conhecimentos dos indígenas.

Kohn (2013) busca, na triádica proposta da semiótica de Pierce, explicar os signos que constituem a floresta e, com isso, tenta compreender como a floresta, de uma forma muito específica, possui uma linguagem, cuja comunicação ultrapassa a dominante perspectiva segundo a qual a floresta é representada no pensamento humano.

Vinculando-se a uma crítica antropológica *além do humano*, Kohn (2013) propõe problematizar o fato da linguagem se restringir a uma faculdade humana. Diante disso, o empreendimento de seu estudo, cuja relação dialoga com a ideia de floresta presente no pensamento de Kopenawa (2013), pretende extrapolar o aspecto simbólico na relação cognitiva

com a floresta, pois dele escapa pela percepção de signos que conferem vitalidade devido à forma como a floresta comunica algo de algumas formas específicas. Kohn (2013), ao revelar os anseios de sua experimentação antropológica, assevera:

The goal is to defamiliarize the conventional sign by revealing how it is just one of several semiotic modalities and then to explore the very different nonsymbolic properties of those other semiotic forms that are usually occluded by and collapsed into the symbolic in anthropological analysis. An anthropology beyond the human is in large part about learning to appreciate how the human is also the product of that which lies beyond human contexts²².(KOHN, 2013, p. 15)

A existência da floresta, com isso, antecede e se sobrepõe aos limites da legitimidade do conhecimento escrito, único legitimado pelos não-indígenas. Dessa maneira, questiona a perspectiva que concebe o saber indígena como algo limitado em função da ausência do código escrito, tema, aliás, recorrente nas narrativas do xamã, sob a marca da alegoria das peles de papel. Kopenawa (2015, p. 483) aponta, portanto, para a hierarquia que subalterniza o saber dos indígenas frente aos saberes hegemônicos: “Antigamente éramos tão invisíveis quanto os jabutis no solo da floresta. Não tinham nem ouvido nosso nome.”.

No atual cenário, a negligência, segundo Kopenawa (2015), tem dado lugar ao interesse e é nesse movimento que surge a palavra ecologia, naturalmente limitada para nomear o processo que reúne diversos elementos cuja existência remonta ao mundo legado por *Omama* e, a despeito dos estreitos limites de um vocábulo, sempre compuseram a realidade concreta dos Yanomami, onde situam também os *xapiri*.

Estar situado na floresta, além de promover certa forma de conhecimento empiricamente verificada, implica na inscrição de uma diferença não somente circunstancial, mas ligada a profundas questões constitutivas de determinada cosmovisão, muitas vezes oposta àquelas que alicerçam a ontologia ocidental e moderna.

Nesse sentido, a gramática que se cristaliza em torno da ideia de ecologia cronologicamente é posterior às noções orgânicas dos povos indígenas, cuja historicidade remete às heranças dos antepassados. Mesmo quando não nomeado, sempre houve, desde o tempo de *Omama*, um legado afetivo e um compromisso com a defesa da floresta. Hoje, conforme a narrativa de Kopenawa (2015), a ecologia surge atrelada a um discurso inautêntico

²² O objetivo é desfamiliarizar o signo convencional, revelando como ele é apenas uma das várias modalidades semióticas e, em seguida, explorar as propriedades não simbólicas muito diferentes dessas outras formas semióticas que geralmente são obstruídas e colapsadas no simbólico na análise antropológica. Uma antropologia além do humano trata em grande parte de aprender a apreciar como o humano também é o produto daquilo que está além dos contextos humanos

de proteção mobilizado no contexto de degradação ambiental em curso, agudizado, na atualidade, pelo fenômeno do aquecimento global.

Por meio de um exercício crítico de historicização do conceito, Kopenawa (2015) defende que o surgimento da palavra não está associado à experiência da floresta. Seu surgimento estaria atrelado às contingências vividas na cidade, enquanto espaço antagônico à floresta. Nesse sentido, a noção de ecologia se limita a uma forma de expiação, de um apelo de proteção da natureza aparentemente contrário à ética capitalista, embora, muitas vezes, esteja claramente cooptado por esta, como uma espécie de um elemento residual seu. O tom de denúncia e de crítica de Kopenawa (2015) coloca em evidência o cenário de destruição e a preocupação tardia com que a ecologia entrou para o vocabulário dos brancos como tentativa de conter o avanço da degradação ambiental, ecoando na intervenção articulada pelo xamã na esfera pública: “No começo, quando eu era jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza. Foi muito mais tarde, quando fiquei bravo e comecei a discursar contra os garimpeiros e suas epidemias, que essas novas palavras chegaram de repente aos meus ouvidos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481).

A forma inventiva e repentina com que a palavra ecologia passa a definir a agenda de proteção da natureza realizada pelos brancos aponta para seu caráter frágil e contraditório. Contudo, esse ambientalismo, marcado por uma tendência inautêntica que se define em termos estéticos, como sugere Hector Leis (1999), é confrontado, na narrativa de Kopenawa (2015), com o adensamento proposto pela atuação política de Chico Mendes. Na militância de Mendes, Kopenawa (2015) encontra uma apropriação legítima da noção de ecologia, retomando um aspecto fundamental, que liga a ideia à experiência concreta de opressão dos povos da floresta.

Para Leis (1999, p. 35), as abordagens mais frequentes do ambientalismo tendem a entendê-lo segundo três perspectivas: “[...] como grupo de pressão e de interesse, como novo movimento social ou como movimento histórico.”. No intuito de ultrapassar esse esquema, Leis (1999) propõe uma leitura do ambientalismo como movimento histórico-vital, cuja amplitude analítica pretende reunir as diversas dimensões do fenômeno, considerando sua complexidade inerente como marco civilizatório. Com essa perspectiva, o autor defende o caráter estético-cultural do movimento, no qual, como de praxe, estaria a tendência de tentativa de transfiguração da realidade, segundo a qual:

[...] Talvez seja possível afirmar que o primeiro momento de uma ação civilizatória envolve sempre um fenômeno de natureza estética-cultural. Sem entrar a explorar todas as questões afetadas por esta afirmação, quero com ela dizer que a busca de outra alternativa histórica, em um sentido forte, implica não simplesmente um cálculo

de tipo racional ou material, mas também uma preferência de um gosto (uma estética). As origens do ambientalismo se remontam assim a um conjunto de novas ideias e sensibilidades que, no contexto deste trabalho, configuram o que denomino de uma fase estética. (LEIS, 1999, p. 37)

Como pode se depreender, a natureza de movimento social do ambientalismo de Mendes contrasta fortemente com uma ideia estética que dá origem ao ambientalismo na sua gênese. A partir disso, Kopenawa (2015) se alinha ao discurso de Chico Mendes e de sua noção de ecologia, que, em sua diferença étnica, tornou-se modelo de intelectual defensor da floresta, conforme o xamã. Para tanto, Chico Mendes é situado na narrativa segundo os princípios do parentesco, identificado por uma origem comum em potencial: “Esse homem é mesmo sábio! Seu sopro de vida e seu sangue se parecem com os nossos. Será que ele é genro de *Omama*?” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481).

Em seguida, Kopenawa (2015) assinala como seu pensamento, sendo legado pelas palavras de *Omama*, esteve marcado pela influência de Chico Mendes e, sobretudo, de sua ação intelectual capaz de ampliar e de dar contornos realmente significativos para ecologia no intuito de fortalecer a defesa da floresta. Ao narrar o episódio de assassinato de Chico Mendes, reforça como a interlocução com o pensamento do seringueiro foi relevante para sua própria formação intelectual, principalmente na projeção de sua fala aos não-indígenas:

Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. Acho que as palavras de sabedoria de Chico Mendes não desaparecerão, pois após a sua morte elas se propagam no pensamento de muitas outras pessoas, assim como no meu. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 481)

Ao comentar essa relação com o pensamento de Chico Mendes, Kopenawa (2015) aponta para o percurso formativo de seu próprio pensamento, cujo roteiro implica em um permanente esforço de tradução e de denúncia de que o cuidado com a floresta não é uma preocupação central para sociedade nacional.

Nesse sentido, é interessante notar como a participação política de Chico Mendes, como liderança política, trouxe contornos muito marcantes vinculados aos povos da floresta, entre os quais se situam os Yanomami, com suas demandas históricas, invisibilizadas ou tornadas irrelevantes. A permanência e a defesa das reservas extrativistas que estavam no cerne da luta de Mendes, dada sua natureza não predatória, contribuíram para a luta indígena em defesa da floresta, marcando um intercâmbio político e cultural cuja história ainda está para ser contada.

Michel Lowy (2014) explica que a convergência entre ecologia e socialismo teve na figura de Mendes um de seus pilares. Afinal, sua atuação correspondeu ao enfrentamento

sistemático às oligarquias, de modo que seu ativismo se tornou um farol para luta de diversos povos oprimidos. Para tanto, defendeu a formação de uma aliança dos povos da floresta, reunindo trabalhadores extrativistas, indígenas e grupos camponeses. Em suas estratégias de intervenção, denunciava um inimigo comum, tendo pagado com a própria vida por sua ação política de confrontação ao latifúndio e ao agronegócio enfeixados pelo capitalismo agrícola. No seu horizonte de transformação, se situava a ideia de uma reforma agrária adaptada à Amazônia, com inspiração socialista e baseada na propriedade pública da terra e no seu usufruto pelos trabalhadores (LOWY, 2014).

Seguindo seu percurso analítico, Kopenawa (2015) narra como teria entrado em contato com uma noção de natureza alinhada à perspectiva dos brancos. Sua necessidade de falar sobre os dilemas e sobre a realidade da floresta o impeliu a manipular um vocabulário necessário para sua intervenção política, porém sempre se manteve atento à limitação dos conceitos para definir o universo múltiplo e complexo da floresta. Retornando ao problema da língua, novamente em chave tradutória, Kopenawa (2015) traça seu percurso formativo para além da floresta:

Meu pensamento se tornou mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é isso que brancos chamam de mundo inteiro. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 482)

Avançando em seu exercício crítico em relação aos conceitos que povoam o imaginário dos brancos alicerçados na ideia genérica de natureza, Kopenawa (2015) apresenta sua perspectiva sobre a noção de meio ambiente. Para tanto, assume uma postura mais radical em relação aos equívocos da concepção, indicando a inexistência do termo no universo cultural Yanomami, ao passo que retoma a complexidade que compõe a floresta. Sua crítica é radicalizada pela recusa do termo, tendo em vista a dimensão semântica implicada em um sentido recortado e simbolicamente nocivo para a própria construção de um projeto de defesa e de proteção da floresta:

Quando falam da 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 máquinas. Não gosto dessa palavra. A terra não deve ser recortada ao meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendemos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos

que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484)

Nesse movimento, fica claro como Kopenawa (2015) enuncia definições endógenas que dizem respeito ao debate socioambiental para explorar os sentidos que *natureza*, *ecologia* e *meio ambiente*, palavras fundamentais na sua argumentação, assumem na narrativa não-indígena. Com isso, atinge criticamente a historicidade desses conceitos, denunciando suas limitações e suas inadequações tanto para a narrativa yanomami quanto para o valor semântico daquelas expressões no discurso ambiental dos brancos.

A crítica mais incisiva, como se nota na narrativa, recai sobre o meio ambiente, o que nos parece demasiado instigante, tendo em vista que o debate ambiental tem se vulgarizado, inclusive na esfera política, pela incorporação da palavra meio ambiente e os sentidos que ela carrega. A importância se revela, inclusive na esfera pública, com a emergência de um debate político no âmbito das relações internacionais, que têm contribuído para a disseminação do tema, ainda que o faça através da noção difusa, imaterial e semanticamente questionável, segundo Kopenawa (2015), de meio ambiente. A perspectiva de inteireza responde a qualquer tentativa de fragmentação. A luta consiste em defender a inteireza da floresta, daí a total inadequação da expressão meio ambiente, que, embora vulgarizada, parece não compreender a complexidade da floresta.

O argumento de Kopenawa (2015) se mostra bastante perspicaz, considerando que, examinada a historicidade do uso de meio ambiente, de fato, nos deparamos com um conceito que evoca o aspecto residual como a natureza, o ambiente natural primeiro foi se autonomizando no campo da ciência e se converteu em entidade no campo do debate político. Os xamãs, em contraponto, como explica Kopenawa (2015), ratificam a inteireza da floresta, reiterando inclusive as dimensões visíveis e invisíveis decisivas para uma compreensão total do que seja essa floresta. Estaríamos, pois, diante uma concepção de *totalidade*, cuja engrenagem ocorre em termos sistêmicos:

Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seu rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos. [...] Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484-485)

Há uma clara oposição à visão fragmentada da perspectiva taxionômica orientando a ciência ou os projetos predatórios que operam em uma lógica divisora e fragmentária. Em seu lugar, ganha proeminência o caráter sistêmico que articula as diferentes formas de vida e segue

agindo no interior da floresta. Esta não apenas restrita a um espaço, mas também personificada segundo a perspectiva de personalidade dos Yanomami: o jogo entre a pessoa e o seu duplo, sua imagem ancestral.

O aspecto residual contido no conceito acaba sendo representado por um dos sentidos da palavra. A arbitrariedade do signo é rompida por meio de um exercício de motivação de sentido, cujo delineamento estético potencializa o argumento e a especulação ensejada pelo pensamento. O *meio*, por fim, ecoa como resíduo, como restos, atitude que, epistemologicamente, tende a reduzir a importância simbólica e a existência conferida à floresta no universo simbólico e material dos Yanomami, como enuncia Kopenawa (2015). Em contraste, não custa lembrar, as palavras que fazem referência à floresta têm sua gênese na própria linguagem transmitida por *Omama*, o que lhe confere, sem dúvida, um caráter sacralizado e essencial para os Yanomami.

O interesse pelas palavras revela uma preocupação, simultaneamente, estética – como não poderia deixar de ser se entendemos a fala do xamã como arte da palavra – e como especulação filosófica, articuladas por uma espécie de desvelamento das camadas semânticas da palavra. Ao que parece, há um esforço no sentido de explorar a amplitude semiótica das palavras como expressão de um pensamento materializado na narrativa, nos seus avanços, recuos, reiteraões, um procedimento em si dialógico, pois emaranha o enunciado no âmbito de outros enunciados, por vezes, revelados ou implicitamente apontados na enunciação.

A expansão e a integridade reivindicadas no âmbito da recusa expressiva da palavra *meio ambiente*, por causa das implicações semânticas nela compreendidas, são valores que aparecem na narrativa sobre a floresta. Apesar do percurso de muitas idas e vindas do contexto da floresta, as narrativas de Kopenawa (2015) revelam um enraizamento à concepção da terra-floresta, considerando-a bandeira principal de sua participação política, bem como signo afetivo e estruturante de sua fala. É preciso considerar que, na vivência da floresta, seu pensamento e discurso foram sendo modulados na busca pela palavra exata ou pelo exercício de tradução focados no universo cultural yanomami.

Nesse sentido, como indicam algumas incursões biográficas, a consolidação de seu pensamento crítico ocorre no retorno à terra Yanomami, por meio do adensamento de práticas xamânicas e dos vínculos com a cosmovisão de seu grupo. Esse processo, todavia, acontece em meio ao contato com a alteridade dos brancos com suas práticas predatórias e alheias aos entes e às vidas que compõem o complexo a que chamam de natureza.

A experiência de formação intelectual, por sua vez, se apresenta atrelada à incursão no campo político não-indígena e na busca pela afirmação do indígena como sujeito de direito. Através da fala, esse direito se apresenta como exercício efetivo da libertação por meio do conhecimento, cuja complexidade reside, no caso de Kopenawa (2015), nas sínteses ou nas simbioses entre as práticas discursivas aprendidas na floresta e aquelas articuladas no diálogo com os brancos.

Ao relatar o episódio no qual garimpeiros se espalhavam pela terra Yanomami, atingindo os rios Uraricaá e Apiaú, numa segunda onda de invasões iniciada em 1990, com consequências devastadoras para os Yanomami, Davi Kopenawa (2015) tece comentários sobre sua formação intelectual mediante o diálogo com companheiros, brancos, da causa socioambientalista:

Comecei a viajar para contar a todos os brancos de longe como os garimpeiros transformavam nossos rios em lodaçais e sujavam a floresta com fumaças de epidemia. Nessas viagens, ouvi pela primeira vez outros índios defendendo suas terras como palavras firmes. Ao escutá-los, compreendi que não podia ficar mudo esperando que outros lutassem em meu lugar para defender os meus. Meu pensamento ganhou firmeza e minhas palavras aumentaram. Resolvi falar como eles. De modo que foi ao ouvi-los que realmente aprendi a defender minha floresta. Os brancos que tinham se tornado meus amigos me incentivaram a falar, é verdade. Mas nunca me ensinaram como fazê-lo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 326)

O ímpeto narrativo se apresenta na própria escolha lexical: o contar se refere à narrativa no sentido amplo, mas também aponta para a busca de uma expressão capaz de se adequar ao projeto político-discursivo engendrado. Nesse sentido, as formas discursivas e suas referências situacionais ocupam o cerne da reflexão de Kopenawa (2015), revelando não apenas uma preocupação com o conteúdo, mas também uma digressão fundamental em relação à forma.

Como se percebe, as relações entre palavra, pensamento e conhecimento se apresentam como importante fio condutor da elaboração narrativa do xamã. Todavia, isso ocorre em determinado tempo e espaço, de modo que as circunstâncias se tornem elementos decisivos para a construção do pensamento e a busca pela expressão mais adequada.

A palavra, como se nota na reflexão semântica em torno das mobilizações frequentes no discurso socioambiental, é o núcleo irradiador de conceitos e de reflexões marcados pela experiência. Acrescente-se a isso a dimensão relacional, pois é no contato com outros indígenas e com brancos militantes que seu pensamento foi sendo forjado junto à floresta. As contingências, todavia, comparecem no processo de forma ativa, tornando-o não-linear, complexo e convergente. Dessa maneira, os aprendizados narrados perfazem certo percurso

histórico que incorpora dados da maturidade à experiência com os brancos em meio a tensões políticas e sociais

Nesse caso, cabe destacar dois importantes momentos para a consolidação de um pensamento crítico e atento ao projeto destrutivo contra o qual se tornou imperativo lutar, são eles: as viagens para fora da floresta e os projetos de intervenção no território yanomami. Isto é, em um ou em outro caso, mantêm-se experiências relacionais como traço estruturante de um pensamento aclarado e assertivo, como aparece no fragmento a seguir:

Eu ainda era jovem demais e tinha pouco conhecimento. Não sabia o que é defender a floresta. Não sabia como fazer ouvir minha voz nas cidades. Foi apenas mais tarde, depois de a estrada ter rasgado a floresta, que comecei a pensar com mais firmeza. Comecei a sonhar cada vez mais com a floresta que *Omama* criou para nós e, pouco a pouco, suas palavras aumentaram e se fortaleceram dentro de mim. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 310)

Na narrativa de Kopenawa (2015), as palavras e o pensamento guardam uma relação de contiguidade. É pelo adensamento do pensamento que ocorre a ampliação do léxico, das palavras necessárias para o enfrentamento político-discursivo.

O sonho, por sua vez, comparece como elemento também vinculado ao amadurecimento nas artes da palavra. A narrativa remete ainda à formação xamânica, da qual o sonho é um importante instrumento para acessar camadas da vida não visíveis a olhos destreinados. Viver tais experiências significa também desenvolver a capacidade de narrá-las, de torná-las acessíveis numa linguagem adequada, tanto como instrumento de mediação entre a comunidade e a dinâmica dos entes da floresta, quanto estratégia de explicação da cosmovisão yanomami, que é parte do projeto político-discursivo de *A queda do céu*.

Sonhar, não esqueçamos, é uma forma legitimada de conhecimento no mundo yanomami, porque está atrelada, como sugere Kopenawa (2015), a uma capacidade de penetrar e de intervir no mundo. Dessa forma, se torna um aspecto fundamental do que estamos chamando de pensamento terra-floresta do xamã yanomami: “Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos coisas bebendo pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 458)

A narrativa, diante disso, faz convergir a experiência biográfica com as contingências históricas que são produto da invasão da floresta pelos garimpeiros ou pelo desenvolvimentismo do governo, com seu projeto de abertura de estradas, como foi a Perimetral Norte nos anos de 1970.

O pensamento, como já indicado, tem sua gênese reiterada nos ensinamentos de *Omama*, perpetuados pelo contato e pela aprendizagem com os *xapiri*. Nesse sentido, as relações entre pensamento e ancestralidade são salientadas, emaranhando-se na própria história do povo Yanomami e na sua história de deslocamentos. Diante disso, a narrativa retoma a dispersão dos Yanomami pelo território, desde seu centro histórico: a serra da Parima. O contato com os brancos narrado em suas etapas se torna, nessa perspectiva, um traço decisivo do amadurecimento do pensamento. Isso se percebe, ainda, pela existência de um acervo de histórias formulado pelos mais antigos a partir da experiência no contexto da floresta, atravessada pela invasão dos brancos.

A questão da linguagem (língua) é destacada enquanto marca da presença invasora. A linguagem que perpassa a narração dos contextos de contato com os brancos é definida em termos da impossibilidade de uma expressão esteticamente agradável e eficiente. Ao se tornar endurecida, a língua se mostra incapaz de estimular os diálogos. Em outro contexto, no entanto, a língua é assumida como estratégia de intervenção do xamã, que, incorporando o idioma dos brancos, constrói caminhos para sua intervenção político-discursiva de forma incisiva, rompendo com certo silenciamento histórico dos povos da floresta:

Meus pais e avós cresceram nas terras altas, muito longe dos brancos, de seus estradas e cidades. Quando estes começaram a subir os rios, bem antes de eu nascer, nossos maiores já eram adultos havia um bom tempo. Suas línguas tinham se endurecido em seu falar próprio e eles tiveram dificuldade de imitar o idioma dos forasteiros. Quando os encontravam, pediam mercadorias apenas com gestos e umas poucas palavras enroladas. Nem de longe pensavam em defender sua terra! Nem desconfiavam que um dia os brancos poderiam invadir a floresta para cortar-lhe as árvores, abrir estrada e escavar os leitos dos rios em busca de ouro! Perguntavam-se apenas por que aquela gente estranha tinha subido os rios até eles. Conversavam bastante a respeito disso, mas suas palavras nunca saíram da floresta para serem ouvidas. [...] No primeiro tempo, *Omama* nos deu essa terra. Vivo aqui agora com minha esposa e meus filhos e levo essa floresta em meu pensamento. Cabe a mim defendê-la, não? [...] Foi assim que, pouco a pouco, resolvi fazer chegar aos brancos os pensamentos dos habitantes da floresta e lhes falar com firmeza, inclusive em suas cidades. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 383)

Esse pensamento que recua ao tempo de *Omama*, em um primeiro momento, surge restrito aos embates cotidianos vividos pelos Yanomami na floresta. Contudo, ao assumir sua posição de porta-voz, Kopenawa (2015) sugere uma importante inflexão devido à possibilidade de divulgar aquele pensamento endogenamente formulado para além da floresta, chegando às cidades.

Dessa forma, as palavras – expressão do pensamento em sua densidade - são incorporadas e projetadas em formas discursivas mais complexas, cujo acervo é buscado por

Davi Kopenawa (2015) no repertório cultural dos Yanomami, em sua vida cotidiana, segundo normas sociais e o prestígio daqueles que nelas foram treinados. Kopenawa (2015), nesse sentido, apresenta, em suas narrativas, situações de uso de determinadas formas discursivas, ao passo que reflete sobre a incorporação disso em seu exercício como intelectual vocacionado a falar aos brancos.

As formas discursivas possuem sua história particular, quase sempre foram legadas pelos espíritos e perpetuadas pelos homens velhos e prestigiosos. Por exemplo, na segunda narrativa de Kopenawa (2015), *Titiri*, o espírito da noite, depois de devorar *Xõemari*, o ser da alvorada, teria legado as densas palavras dos diálogos *wayamuu* ou *yãimuu*. Estas estão atreladas a circunstâncias específicas de enunciação, definidas em termos rituais, articuladas segundo momentos cerimoniais ou utilizadas para garantir a coesão do grupo pelos homens mais velhos.

Assim, no início da noite, os *pata thë pë* realizam longos discursos, um modo de falar *hereamuu*, cuja raiz é o verbo *here*, que está no campo lexical de termos que designam pulmões e os movimento da respiração. Isso remete à própria performance discursiva, uma vez que a fala dos mais velhos, nessas circunstâncias, é produzida com fortes expirações e marcadas por sílabas exclamativas (-kë, -yë, -xë). Do ponto de vista do conteúdo, neles são abordados temas das atividades coletivas ou são transmitidos conhecimento históricos do grupo (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

O *hereamuu* é definido como uma forma discursiva nas quais palavras fundamentais são proferidas pelos *pata thë pë*, afinal: “[...] só os homens de mais idade falam assim [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Assim como muitas tradições orais, há formas específicas utilizadas por determinados grupos. Nesses casos, o critério de senioridade é de suma importância. É interessante notar, como a narrativa indica que, no seu processo de formação, Kopenawa (2015) foi sendo treinado e autorizado a falar de uma forma específica e internamente legitimada pelos Yanomami, mas tendo como sua audiência principalmente os brancos:

Então, os grandes de nossa casa me incentivaram: “Awei! Você irá falar em *hereamuu* aos brancos. Nós não podemos ir tão longe, até as casas deles e, além disso, eles não nos entenderiam. Você sabe imitar a língua deles. Irá dar a eles nossas palavras. Não tenha medo deles! Responda-lhes no mesmo tom!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 384)

Enquanto o *hereamuu* é praticado no cotidiano dos Yanomami, como fonte de conhecimento que se apropria da história e dos acontecimentos em curso, o *wayamuu* e o

yaimuu costumam ocorrer em rituais *hearuu*. Modalidades de diálogo cerimonial são praticadas pelos jovens e ocorrem na primeira noite de *hearuu*, na qual são recebidos os visitantes para as cerimônias fúnebres. Segundo Kopenawa (2015), aos pares, de pé, primeiro os homens mais jovens e depois os mais velhos se sucedem uns aos outros em diálogo com palavras alongadas. Há relatos sobre as outras casas, emergindo, inclusive, conflitos e em que são expostas as causas de males vividos, bem como são tratados os desafetos. Finalizadas as palavras do *wayamuu*, no meio da noite, os homens mais velhos se colocam um diante do outro, agachados, para realizar o *yaimuu*, outra forma de diálogo cantada (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Kopenawa (2015), ao sinalizar para aspectos qualitativos da comunicação, alerta para a natureza das palavras selecionadas e envolvidas em cada forma dialógica:

As palavras de *yaimuu* são próximas e mais inteligentes. Penetram mais fundo dentro de nós. Enquanto faz *wayamuu*, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua fantasma. Quando os grandes homens querem mesmo conversar e pôr fim às brigas que os opõem, usam o *yaimuu*.[...] Se não falarmos às claras fazendo *yaimuu*, as pessoas podem ficar com raiva, alegando que foram mantidas na ignorância. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 377)

Provavelmente o comentário de Kopenawa (2015) indica o caráter metafórico presente no *wayamuu*. Para José Antonio Kelly (2015), a metáfora não é exclusiva do *wayamuu*, mas é, neste diálogo Yanomami, que ela ganha maior potencialidade, lidando com formas convencionalizadas e com a criatividade de quem as performatiza: “A metáfora tampouco é, de modo algum, monopolizada pelo discurso *wayamou*, mas minha impressão é que a densidade metafórica é mais alta no *wayamou* do que em qualquer outra forma de fala entre os Yanomami.” (KELLY, 2015, p. 51).

A partir do contato com os Yanomami, Kelly (2015) buscou compreender que sentido há ali para a metáfora. Entre as diversas explicações, sugere que a metáfora possa ser compreendida como uma mentira que não engana, uma forma de contornar a palavra, como foi se estabelecendo no exercício de tradução dos Yanomami para o antropólogo.

Kelly (2015) salienta, ainda, a realização noturna dos diálogos *wayamuu* e acrescenta que, ao final deles, existem as trocas de bens. Nos próprios diálogos, a rede de reciprocidade tende a ser fortalecida pelas trocas, que já foram um dos temas dos diálogos da noite precedente. Apesar de comentar a relação entre esses dois momentos, em diálogo com Lizot (1990), Kelly (2015) destaca que não há uma relação direta entre o que é pedido e o que trocado de fato. O pedido nunca é realizado de forma direta, de modo que o exercício de *contornar a palavra* se torna ainda mais produtivo diante da necessidade contextual de reivindicar a reciprocidade entre

os agentes do discurso. Além disso, as palavras são acompanhadas de movimentos corporais, compreendendo trocas íntimas de sussurros ou movimentos exasperados entre os interlocutores. O tom de desafio desencadeia a situação dialógica e esta pode ter algum momento de intimidação. Ao longo do processo, descreve Kelly (2015), cada participante do par pretende superar o outro, havendo, normalmente, a confrontação dos opositores em um par equilibrado.

As palavras mais claras do *yãmui* são fundamentais para resolução de conflitos e para um entendimento mútuo, objetivamente articulado e, como se nota, menos metaforizado do que o *wayamuu*, sendo, por isso, importante fonte de conhecimento. Dessa forma, as diferenças entre os modos de discurso se tornam instrumentos necessários para as dinâmicas políticas dos Yanomami e explicitação de aspectos de sua organização social que, conseqüentemente, foram incorporados à fala política de Kopenawa, criativamente reinventados, no diálogo com os brancos.

A aprendizagem com os discursos yanomami compreende, ainda, o entendimento da dinâmica cosmológica que lhe deu origem e que se mantém operante no processo de formação dos sujeitos nas artes da palavra e, portanto, da própria organização política dos Yanomami. Nesse sentido, o *wayamuu* e o *yãmui* só são possíveis porque *Titiri* continua a ampliar e a oferecer as palavras necessárias para o diálogo, confirmando-se como formas eficazes de mediar, pela linguagem, a vida social e material dos Yanomami.

O contexto de aprendizagem, a noite, como sugere Kopenawa (2015), garante a circulação de palavras por meio das conversas entre as casas e, por sua vez, um forma de pensar lúcida. Ou seja, na circunstância cerimonial específica da noite é possível alcançar uma compreensão mais elaborada do que as informações veiculadas pelo uso ordinário da linguagem durante o dia, quando nem podemos falar de um ambiente propício para uma troca social efetiva. A trivialidade da palavra se opõe ao seu uso em termos mais complexos, opulentos, no limite, metafóricos.

Ao narrar uma situação de *wayamuu* numa assembleia que reunia lideranças indígenas e brancos, Kelly (2015) destaca como aquela modalidade discursiva intercomunitária é apropriada no contexto de retomada dos assuntos discutidos durante o dia pela fala metaforizada dos jovens com os velhos indígenas. Desse modo, destaca o papel de explicação que a metáfora adquire e, indo além, defende a diferença formal ainda que o conteúdo seja o mesmo, concluindo que: “[...] em suma, durante o dia a política é parcialmente uma sala de aula; à noite, é sobretudo poética.” (KELLY, 2015, p. 55).

Essas modalidades discursivas se tornam, na narrativa de Kopenawa (2015), um conhecimento relevante para o desenvolvimento de sua habilidade futura no *hereamuu*, enquanto falar mais sofisticado e restrito aos sábios velhos e aos xamãs, imagem fundamental para a atuação intelectual de Kopenawa (2015) fora da floresta. Há de se considerar que, nesse sentido, outra compreensão mais densa sobre o conhecimento legado pela oralidade se confirma, destacando a existência de uma estrutura ritualística a ser apropriada pelo sujeito:

Quando dizemos as coisas só com a boca, durante o dia, não nos entendemos de fato. Escutamos o som das palavras que nos são dirigidas, mas as esquecemos com facilidade. Durante a noite, ao contrário, as palavras ditas em *wayamuu* ou em *yãmui* vão se acumulando e penetram no fundo de nosso pensamento. Revelam-se com toda clareza e podem ser efetivamente ouvidas. É por essa razão que, no começo, eu preferia dialogar assim, na escuridão, para falar aos nossos grandes homens de coisas de muito longe que eles ainda não conheciam.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 378)

Aprendidos nas relações cotidianas ou nas cerimônias, os discursos em questão se configuram como parte do acervo epistemológico dos Yanomami, enformam seu modo de narrar, de descrever e de explicar o mundo. Naturalmente, com isso, articulam a dimensão das relações entre humanos, mas também apontam para explicações com seres extra-humanos²³, o que singulariza as formas discursivas apresentadas e requer uma aproximação mais complexa da cosmovisão yanomami para, então, compreender o que, afinal, significa essa *fala* dirigida aos brancos. O *hereamuu*, enquanto etapa posterior de aprendizagem, significou um amadurecimento nas técnicas discursivas dos Yanomami e na própria clareza reflexiva dos pensamentos sobre seu povo e sobre a relação histórica de alteridade com os brancos.

As palavras e o pensamento, assim, são bens legados pela ancestralidade, mas seguem sendo, em um exercício mimético, alimentados pelo mundo de entes invisíveis, as imagens dos animais ancestrais, cuja agência se apresenta numa cadeia que liga a energia sensorial à dimensão física do corpo. Por meio desse movimento, torna-se possível se apropriar dessa base conceitual e articulatória para fortalecer as condições nas quais a experiência da floresta é transportada para outros lugares:

²³ O conceito é mobilizado por Marcos Valentim para pensar os limites da filosofia kantiana, para qual o mundo seria produto do pensamento humano. A operação que coloca em evidencia o conceito significa, conforme Valentim, uma abertura para pensar as relações entre humanidade e não-humanidade por meio de uma multiplicidade que coloque o antropocentrismo em xeque. Dessa forma, os extra-humanos, animais, espíritos e plantas, convocam a uma outra experiência para refletir sobre a humanidade, e Valentim explica: “Assim, pensar um extramundo, em sentido pós-kantiano, exige necessariamente abrir o pensamento a outra perspectiva, experimentar sua própria humanidade, supostamente autorreferente, sob o ponto de vista de outrem, ao mesmo tempo extra-humano e diferentemente humano. Trata-se, portanto, de uma revolução contra antropológica, a ser operada a partir de uma expansão política da cosmologia.” (VALENTIM, 2018)

Para ser capaz de proferir discursos em *hereamuu* com firmeza, é preciso conseguir a imagem do gavião *kãokãoma*, que tem voz potente. Chama-mo-la *Kãomari*. É ela que dá vigor às palavras de nossas exortações. Desce em nós por conta própria, não é preciso ser xamã. Então deixamos que se instale em nosso peito, onde permanece invisível. Ela indica à nossa garganta como falar bem. Faz surgir nela as palavras, umas depois das outras, sem que se misturem ou percam sua força. Permite-nos estender em todas as direções as palavras de um pensamento ágil. Com ela, nossa língua fica firme, não falha e não fica ressecada. Os que não acolhem essa imagem no peito, ao contrário, fazem discursos desajeitados, com falas encolhidas. Seus dizeres são hesitantes, sua voz treme. Expressam-se como fantasmas e dão pena de ouvir! Os grandes homens, que têm no peito a imagem do gavião *kãokãoma*, ao contrário, sabem proferir exortações longas e potentes. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 381)

Qual outra forma se mostraria mais apropriada ao diálogo franco e direto com os brancos como proposto em *A queda do céu* do que o *hereamuu*? Kopenawa (2015), como um grande homem consciente disso, busca, na forma discursiva de seu povo, estratégias para projetar seu pensamento e fazer com os brancos enxerguem o processo destrutivo que avança sobre a floresta. Não mais como um diálogo amigável, mas como uma forma exortativa de anunciar a iminência do fim dos Yanomami, da floresta e, em consequência, do mundo que indiretamente se mantém conectado àquela realidade.

Ao inscrever uma determinada forma de utilizar a linguagem pelos Yanomami, Kopenawa (2015) tende a consolidar estratégias político-discursivas valoradas pela sua comunidade. Contrasta, nesse sentido, com uma possível adesão aos paradigmas discursivos articulados hegemonicamente pelos brancos. Como indicado por Kelly (2015) as formas discursivas dos Yanomami passaram a fazer parte, de modo singular, nas interações com os brancos, nas quais o enfrentamento político e a denúncia de problemas enfrentados pelos Yanomami davam o tom das formulações linguísticas, imbuídas de intenções específicas como modos de intervenção.

A reflexão de Kopenawa (2015) segue em direção semelhante. Afinal, ao ser legitimado como um homem capaz de realizar o *hereamu* pelos seus pares, seu discurso aos brancos – do qual *A queda do céu* é um importante momento – se define pela diferença formal em relação às intervenções políticas por meio da linguagem, às quais são entendidas por Kopenawa (2015) como inautênticas ou limitadas para a experiência dos homens e das mulheres da floresta.

Nesse sentido, muitas narrativas de *A queda do céu* exploram diferenças qualitativas entre aquilo que tem sido dito pelos brancos sobre os indígenas, sobre a floresta e o que se apresenta como as realidades dos povos da floresta, tendo em vista as tensões entre a ética, a moral, as cosmovisões e, até mesmo, as ontologias em oposição entre si. Na narrativa de Kopenawa (2015), é incontornável a diferença entre a língua dos brancos e a dos Yanomami, esta não reduzida a um código, mas facilmente ampliada pelas cosmovisões em choque. Para

expor o tema, Kopenawa (2015) se apropria da narrativa cosmológica em cuja matriz emergem as distinções acentuadas ao longo da história:

Foi *Remori*, o espírito zangão alaranjado *remoremo moxi*, que deu aos brancos sua língua emaranhada. A fala deles parece mesmo um zumbido dos zangões, não é? Colocou neles uma garganta diferente da nossa. *Remori* vivia ao lado de *Omama* nos vastos bancos de areia da jusante dos grandes rios. Foi *Omama* que, querendo dar nova vida à espuma da gente de *Hayowari*, pediu a ele para insuflar uma outra língua nos forasteiros que tinham acabado de criar. Por isso nossos maiores não entendiam nada do que lhes diziam os primeiros que encontraram. Sua fala confusa era para eles realmente horrível de ouvir! Quando lhes dirigiam a palavra, tentavam prestar atenção, mas não conseguiam entender nada. Então pensavam, perplexos: “O que será que eles querem dizer? É só esta a fala que conseguem proferir? Que modo medonho de se expressar! Será essa a língua dos fantasmas? Não; deve ser outro linguajar, a fala de zumbido que *Remori* deu aos forasteiros!”

Por mais que tentassem imitar os brancos, nunca chegavam a nada que fosse compreensível. Só conseguiam pronunciar palavras feias e tortas. As nossas são bem diferentes. São palavras de habitantes da floresta que nos ensinou *Omama*, e os brancos não as podem entender. Assim é. *Omama* e *Remori* resolveram que as gentes diferentes que tinham criado não deviam ter a mesma língua. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 234)

As interjeições e as perguntas retóricas são trazidas à narrativa para criar efeitos estéticos que colocam em tensão a língua dos brancos e a dos Yanomami. Nesse sentido, o argumento histórico e cosmológico situa a diferença existente no passado imemorial, ainda que seja indicada uma gênese compartilhada, mas, originariamente, marcada pela distinção entre os próprios criadores ancestrais. Indiretamente, a história de conflito cultural é retomada pelo signo da dificuldade de compreensão linguística entre os diferentes atores do processo, de modo que, pode ser depreendida dessa situação de incomunicabilidade um indício da dominação colonial, cujo artifício, como proposto por Todorov (2010) em *A conquista da América*, está atrelado ao ato de nomear e de impor uma língua aos nativos.

Essa língua, além de ser marcada pela atribuição de adjetivos negativos, mostra-se esteticamente desagradável em sua enunciação. Há, como se percebe, um claro juízo de valor justificado pela herança ancestral da semelhança com o zumbido do zangão, mas também pelo fato de ser a língua dos brancos insuficiente diante da realidade da floresta. Afinal, o código legado por *Omama* e fortalecido na relação com os *xapiri* que são, em si, sinônimo de luminosidade, de clareza em relação à realidade por ela traduzida. Nesse sentido, a narrativa coloca em evidência o problema da representação da linguagem, sob um viés revisionista que atinge a pretensão das línguas europeias – como instrumento de dominação colonial – em assumir o lugar de signos da verdade.

A narrativa de Kopenawa (2015) parece deslocar essa certeza e essa legitimidade historicamente forjadas por uma postura ideológica segundo a qual as línguas indígenas – e as culturas que as enformam – seriam imperfeitas, incompletas e ineficazes tanto pra comunicação

objetiva quanto para a experiência estética. Kopenawa (2015), ao narrar a história de alteridade entre brancos e indígenas, inverte as posições dos atores envolvidos, desvelando as contingências da linguagem para apreender a complexa realidade do entorno.

Definida por expressões que conotam confusão e, portanto, desconhecimento, a língua dos brancos, considerados forasteiros, contrasta com a harmonia da língua yanomami para falar da floresta e de suas especificidades. Os detalhes da narrativa indicam ainda um recorte sociogeográfico que localiza uma convivência espacial de *Omama* e *Remori*, afinal, como informa Kopenawa (2015, p. 231): “Há apenas um único sol acima de nós. Só há um sol e um lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama!*”. Contudo, os caminhos percorridos desde a jusante dos grandes rios, roteiro que conduz à terra dos brancos, promoveram diferenças que hoje reverberam na distinção entre brancos e indígenas, materializadas nas línguas como signos da própria existência dos seres e de sua capacidade de interação.

Os percursos narrativos e analíticos de Kopenawa (2015) afirmam que o pensamento dos brancos está configurado como uma forma de esquecimento, indicando uma metáfora para a ausência de um conhecimento mais complexo, ou ainda, como uma espécie de obscurecimento do próprio ato de refletir promovido, em grande parte, pela valorização dos bens materiais em detrimento de relações de solidariedade que garantem o amálgama necessário à experiência na floresta.

Como fica claro na narrativa de Kopenawa (2015), tal dinâmica foge à ética do valor engendrada pelo sistema capitalista. Isto é, a adesão à mercadoria se mostra um caminho inexorável para o abandono ou afastamento de uma verdade gestada nas relações de troca e pelos princípios dos povos da floresta desde os tempos imemoriais. Nesse sentido, Kopenawa (2015) narra ainda o modo como essa forma de pensar dos brancos foi sendo disseminada entre os Yanomami, cooptando os jovens indígenas e se revelando um eficiente recurso para uma desordem social generalizada. A busca pela língua(gem) dos ancestrais e da floresta significa também lutar contra esse processo de opressão engendrado pelas relações de contato:

Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujaram os rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir novas estradas e arrancar minério da terra. Tememos a malária, a gripe e a tuberculose. Nossa mente fica o tempo todo centrada nas mercadorias. [...] Hoje, nossos olhos e ouvidos passam muito tempo dirigidos para longe da floresta alheios a nossos próximos. As palavras sobre os brancos emaranham as nossas e as deixam esfumaçadas e confusas. Isso nos deixa aflitos. Tentamos então afrouxar nosso pensamento e tranquilizá-lo. Dizemos a nós mesmos que os xamãs irão nos vingar contra as doenças dos brancos e que não morreremos todos. Pensamos que nossas

festas *reahu* vão continuar, apesar de tudo. Mas sabemos também que as palavras dos brancos só iriam sumir mesmo de nossa mente se eles parassem de se aproximar de nós e de destruir a floresta. Tudo então voltaria a ser silencioso como antigamente e ficaríamos de novo sozinhos na floresta. Nosso espírito se aquietaria e voltaria a ser tão tranquilo quanto o de nossos ancestrais no primeiro tempo. Mas é claro que isso não vai mais acontecer. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 226- 227)

O pensamento flagra, assim, um movimento histórico marcado por diferentes personagens que vêm, sistematicamente, interrompendo a tranquilidade da floresta, em contextos de opressão promovidos pelo contato. Garimpeiros, colonos, fazendeiro e governos, signos potencializados pelo imaginário de destruição acumulada, trazem à narrativa o retrato das diversas formas de desestabilização vividas ao longo do tempo pelos Yanomami, cuja ameaça principal seria a imposição da mercadoria sobre as comunidades indígenas a fim de afastá-las de seus modos de vida, julgando-os incompatíveis com a expansão do sistema capitalista, enquanto dissemina um estado de confusão e de ilusão através da própria linguagem, utilizada como instrumento de dominação.

A denúncia desses processos que envolvem a expropriação de terra, o avanço da agropecuária e a violação de direitos orquestrada pelo Estado, é frequentemente reiterada nos desdobramentos discursivos da crítica xamânica de Kopenawa (2015), que contrasta qualitativamente o pensamento dos indígenas com os princípios que norteiam o pensamento dos brancos.

Restaurar o silêncio da floresta é o único antídoto para a confusão provocada pelas palavras dos brancos, que são expressão de um pensamento em si equivocado, porque se mantem fixado nos valores ilusórios da mercadoria. Contudo, como lucidamente explica Kopenawa (2015), o atual estágio no qual nos encontramos torna impossível recuperar a tranquilidade da floresta como no primeiro tempo.

O xamã, ciente do processo histórico, reconhece a impossibilidade de retornar a um ponto anterior ao contato com os brancos e, por isso, tende a mobilizar sua crítica na direção dos impactos daquele episódio vivido materialmente e simbolicamente na experiência cotidiana e na linguagem.

Algumas mudanças estruturais são seguidas pela própria mudança de pensamento. Ao assumir um discurso crítico, Kopenawa (2015) indica mudanças comportamentais entre os Yanomami desde o contato com os forasteiros, o que levou, muitas vezes, à adesão dos indígenas à cosmovisão e ao pensamento dos brancos, acompanhada pelo anseio por bens industrializados. Nesse sentido, cabe observar o fragmento em que são descritas algumas mudanças em relação ao trabalho e à convivência na aldeia, destacando como os principais

atores desse processo, os homens yanomami, foram se tornando negligentes de seu papel na organização social da comunidade, uma vez que

Seu pensamento se tornou obscuro diante da beleza das grandes redes de algodão, das panelas de metal e das espingardas novas dos brancos. Nem prestavam atenção nos próprios filhos e deixaram os garimpeiros pegarem suas mulheres. Seu pensamento passava o dia todo tomado só pelas palavras das mercadorias. Não paravam de pedir em língua de fantasma: “Quero uma faca, um facão, uma bermuda, sandálias, cartuchos, biscoitos, sardinhas!”. Suas antigas palavras sobre a floresta e as roças encolheram em suas mentes até silenciarem. Nunca mais se ouviu eles dizerem: “Amanhã, ao nascer do sol, vamos flechar guaribas! Vamos às roças, plantar brotos de bananeira!” Pouco a pouco, viravam outros e dava dó ouvi-los. Vê-los secava o pensamento. (KOPENAWA: ALBERT, 2015, p. 353-354)

Kopenawa (2015) elabora seu pensamento especulativo para refletir sobre mudanças fundamentais entre os Yanomami em virtude do que poderíamos chamar de um desenraizamento, tendo em vista a existência de uma ruptura de vínculos mais consistentes com a floresta e com a comunidade indígena. Como centro mantenedor do modo de vida yanomami, a comunidade é o organismo no qual os ensinamentos são transmitidos em meio às relações cotidianas experienciadas em um cenário compartilhado onde ocorre a manutenção material-discursiva do grupo. Um indício disso é a ruptura com a família, demonstrando certa desordem no modo como se organizam as relações de produção.

A segurança e o bem estar das crianças e das mulheres são responsabilidades dos homens e não podem ser negligenciados em nome do anseio por mercadorias estimulado pelas estratégias desagregadoras dos brancos. Como indica a narrativa do xamã, tal postura se mostra inaceitável e favorece um processo de desagregação cujos efeitos nefastos apontam para uma transformação e podem transformar aqueles homens em ameaça para todos que com eles mantenham contato.

Para Kopenawa (2015), essa mudança comportamental está atrelada à adesão a um pensamento cuja matriz se sobrepõe à cosmovisão Yanomami. Tal pensamento estaria marcado pelo anseio por bens materiais gestado no contato e na incompreensão, por parte de muitos Yanomami, dos processos de dominação engendrados nas trocas promovidas pelo contato e, qualitativamente, antagônicas em relação ao sistema de trocas tradicional dos Yanomami.

Formados segundo uma lógica específica de retribuição, os Yanomami tenderam a ver, no comportamento de entrega dos bens materiais, a possibilidade de construção de alianças e de redes de solidariedade com os brancos, o que foi paulatinamente sendo desconstruído pelo desvelamento do projeto de ocupação e de dominação em curso. Kopenawa (2015), ao historicizar esse processo, pretende explicar como a valorização conferida à mercadoria pelos

Yanomami está historicamente vinculada à história do contato com os brancos e possui ao menos duas faces complementares. Do ponto de vista material, o contato com os brancos indicou a penetração do metal como um importante aliado na agricultura, tornando o processo de trabalho nas roças, por exemplo, menos exaustivo e mais eficiente. Além disso, a narrativa em torno das mercadorias alcança a própria natureza multifacetada da sociedade, aproximando-se de versões da história que agregam entes invisíveis às diversas agências que ocorrem no interior da floresta.

O relato da valoração atribuída às mercadorias enquanto processo marcante da própria constituição da cosmovisão yanomami e do pensamento especulativo de Kopenawa (2015) alerta para o risco dos indígenas reproduzirem a história de encantamento pela mercadoria, com seu valor fugaz e desatrelado da herança ancestral dos Yanomami, resultando em uma visão de mundo reduzida e, por vezes, confusa, cujo centro seria o desejo de possuir e de acumular, princípios, em tese, pouco estimulados pelos povos indígenas em geral: “Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras de mercadoria que os brancos se puseram a cortar as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

O distanciamento de valores legados pelas figuras ancestrais e a ordem estabelecida pela acumulação conduziram, assim, à disseminação de uma linguagem assentada no valor da mercadoria. Nesse sentido, palavras e pensamento confluem como processos voltados para a imposição da mercadoria como sistema que intensificou a relação predatória com a paisagem subordinada aos interesses de exploração. No limite, isso implica na reflexão sobre um quadro valorativo que teve como consequências o aprisionamento característico do sistema de acumulação, também identificado como causa de epidemias e mesmo da morte.

Kopenawa (2015) narra esse movimento destacando os efeitos de sedução que os bens industriais começaram a exercer sobre os indígenas, como aparece na narrativa sobre a atração que os objetos dos brancos desencadearam sobre os Yanomami:

Quando viram a profusão de objetos estranhos que eram guardados nos acampamentos dos brancos, nossos antigos, que nunca tinham visto nada parecido, ficaram muito excitados. Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões novos, painéis de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelhos, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: “Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser mesmo muito habilidosos, já que tudo que tocam fica tão bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetivos valiosos!”. Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matihí*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas de nossos mortos. Depois, conforme as foram conhecendo melhor deram um nome de cada uma delas, para poderem pedi-las aos

forasteiros. Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses novos objetos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 409)

A beleza dos objetos aparece associada ao prazer estético contido nos objetos rituais do *reahu*. Desse ponto de vista, no prazer estético, haveria uma espécie de energia capaz de fortalecer o pensamento. Traduzidos pela palavra *matihi*, os ornamentos utilizados nos rituais funerários com a função de reproduzir a beleza dos *xapiri* e dos seres invisíveis da floresta se confundem, até certo ponto e equivocadamente, com o fascínio proporcionado pelos bens industrializados, conforme a narrativa:

A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca a beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles. Contudo, quando um de nós morre, também chamamos de *mahiti* os ossos que recolhemos de suas carnes putrefatas para queimar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408)

A comparação com *mahiti* deve ser observada para se notar a extensão da valoração que os Yanomami foram gradativamente atribuindo aos bens industrializados. Não podemos esquecer de que a palavra yanomami designa também os ossos dos mortos, cujo valor existencial é reiterado pela narrativa de Kopenawa (2015).

O universo desconhecido foi então se tornando familiar, mediante a atribuição de nomes e a intensificação do desejo de possuir as mercadorias. Diante disso, ao narrar o percurso e tecer críticas ao episódio, Kopenawa (2015) destaca sua repulsa à cobiça e à acumulação engendradas pela produção ininterrupta e pelo conseqüente excesso da fabricação. Para tanto, coloca em evidência os equívocos de uma produção desatrelada dos usos. Embora a questão esteja associada, em linhas gerais, aos efeitos da subjetividade, não podemos desconsiderar que o modo de produção capitalista garante sua manutenção pela intensidade de sua produção, cuja dinâmica se projeta, sobremaneira, sobre o consumo e os padrões que o regem. Ao comentar o comportamento dos brancos, o xamã assevera:

Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre querem coisas novas. E assim não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 419).

Nesse sentido, a narrativa em torno da mercadoria, de sua produção e de sua acumulação, percorre caminhos históricos que justapõem experiências dos Yanomami e dos brancos diante do poder assediador da mercadoria. Isso, por sua vez, situa a crítica de Kopenawa (2015) em uma posição histórica capaz de apreender o alcance do sistema como um todo, apropriando-se, para isso, de algumas estratégias dos Yanomami no enfrentamento à imposição

de um modo de produção oposto à cosmovisão do grupo. Contudo, esse movimento, em termos narrativos, recua a episódios daquela história na qual parte dos Yanomami pareciam cooptados pelos princípios e pelas palavras da mercadoria, revelando comportamentos contraditórios e caminhos não-lineares na conquista de um entendimento mais consistente sobre os efeitos da mercadoria como ponta de lança da ação do capitalismo entre os povos originários.

A natureza não orgânica da mercadoria é indicada, ainda, como um traço que tende a sua desvalorização por parte dos Yanomami. Dessa forma, a permanência da matéria inorgânica é confrontada com a relação de continuidade que deve ser mantida com a morte. Afinal, é a possibilidade dos mortos se tornarem ancestrais que cria um sentido de permanência para a comunidade. Além disso, ao pregar o desapego aos possíveis bens dos mortos, a avareza é condenada como uma prática repulsiva. Isso se confirma por meios dos rituais fúnebres dos Yanomami, nos quais a destruição dos poucos bens do morto é um procedimento necessário. Feito isso, a memória será ritualizada em *reahu* e na cerimônia de consumo das cinzas do ente que morreu. Esse princípio, além de ser um procedimento regulador da vida social dos Yanomami, afirma também sua oposição à prática de acúmulo dos bens materiais, implicando na valorização dos elementos realmente relevantes: “É verdade, achamos ruim ficar com os pertences de um morto. Nos causa pesar. Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 410).

Assim, Kopenawa (2015) coloca em evidência os equívocos de uma produção desatrelada das necessidades como um elemento estruturante do pensamento crítico que foi sendo gestado no conflito com as imposições econômicas, sociais e culturais da sociedade envolvente. O impacto disso foi sendo sentido na medida em que a ameaça e a dizimação concreta atreladas à presença dos brancos na floresta possibilitaram identificar, nos objetos manufaturados, vetores de doenças e epidemias, conforme a explicação xamânica proposta por Kopenawa (2015).

Como percebemos, além da valorização material atribuída à floresta, Kopenawa (2015) sugere que estaríamos diante de um sistema de pensamento definido em termos de linguagem e de expressão. Diante disso, os atributos, as imagens e as narrativas que percorrem a floresta são acionados nos procedimentos de argumentação do xamã. Isso ocorre, por exemplo, na tentativa de elaborar uma espécie de contranarrativa que incorpore as histórias de perturbação e de ameaça formuladas pela sociedade envolvente que foram, muitas vezes, ideologicamente

tratadas como instrumento de pacificação ou como exemplo da benevolente tutela do Estado sobre os *selvagens*.

Além disso, Kopenawa (2015) também evoca o modo como seu pensamento intelectual procurou se guiar pelos princípios éticos dos Yanomami, traduzidos e mobilizados no enfrentamento das tentativas de dominação e de exploração imputadas pelos brancos e pelo sistema que pretende reduzir as relações humanas à mercadoria. Mais uma vez, o repúdio à avareza dos brancos se torna central na narrativa:

Nós, habitantes da floresta, só gostamos de lembrar dos homens generosos. Por isso temos poucos bens e estamos satisfeitos assim. Não queremos possuir grandes quantidades de mercadoria. Isso confundiria nossa mente. Ficaríamos como brancos. [...] Não queremos arrancar os minérios da terra, nem que suas fumaças de epidemia acabem caindo sobre nós! Queremos que a floresta continue silenciosa e que o céu continue claro, para podermos avistar as estrelas quando a noite cai. Os brancos já têm metal suficiente para fabricar suas mercadorias e máquinas; terra para plantar sua comida; tecidos para se cobrir; carros e aviões para se deslocar. Apesar disso, agora cobiçam o metal de nossa floresta, para fabricar ainda mais coisa, e o sopro maléfico de suas fábricas está se espalhando por toda parte. Os espíritos do céu que chamamos *hutukarari* ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morrermos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos de nossos filhos não verão mais o sol. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 420).

Em sua diferença, as palavras de Davi Kopenawa (2015) anunciam um mundo possível para além da imposição produtivista do sistema com sua lógica acumuladora, que faz da floresta um espaço a ser conquistado, a despeito dos seus habitantes legítimos. Contudo, isso só parece possível por meio da reintegração com uma força vital cuja existência está subordinada à floresta. Desse ponto de vista, a continuidade daquele projeto de exploração e dominação terá como resultado o fim da existência não somente dos Yanomami, como assevera Kopenawa (2015), pois o sistema tem se revelado ubíquo como o sopro maléfico das fábricas.

O conhecimento legado pela floresta, nesse sentido, goza de prestígio e deve ser entendido como único caminho para reconciliação com a cosmovisão Yanomami. A fonte desse conhecimento é justamente a terra-floresta, cuja relevância abarca a existência material yanomami juntamente com os aspectos filosóficos que insistem na interdependência em equilíbrio entre os humanos e os outros viventes enquanto princípio vital dos povos indígenas. Essa posição ontológica e os saberes concretos dela advindos, por sua vez, devem servir de caminhos para a formulação de um pensamento socioambiental realmente autêntico, atravessado pela lógica cosmopolítica que alicerça as reflexões de Davi Kopenawa.

Atento a essa questão, Kopenawa (2015) comenta as limitações do conhecimento dos brancos que, restritos à palavra escrita, não conseguem enxergar os códigos que estão presentes

na floresta. Nessa perspectiva, as faculdades cognitivas parecem desarticuladas da experiência sensorial e afetiva necessária para a apreensão da multiplicidade que compõe a realidade da floresta. Por isso mesmo, o conhecimento dos brancos tende a ser autocentrado e fechado para a alteridade, como sugere Kopenawa (2015, p. 415): “[...] os brancos ignoram dizeres distantes de outras gentes e lugares.”.

A fim de romper com essa característica comum ao conhecimento dos brancos, Kopenawa (2015) descreve o modo como o conhecimento tem sido gestado na floresta, situando os xamãs como mediadores desse processo de construção do saber vinculado também ao sonho.

Opondo-se ao mecanismo centrado na escrita, o conhecimento narrado por Kopenawa (2015) flagra as relações entre diversos seres e a experiência sensorial experimentada no convívio social e subjetivo, sempre articulados aos ancestrais e aos *xapiri*. Com isso, delinea seu percurso pessoal, que teve na iniciação um ponto fulcral para que lhe fosse conferido o *status* de um homem sábio.

Um exemplo disso é a forma como o conhecimento se converte em história, cuja dependência da escrita é questionada por meio de uma narrativa geracional e de formação xamânica enquanto acesso ao verdadeiro conhecimento. Como habitante da floresta, Kopenawa (2015) descreve seu conhecimento como produto de interações, interessado em produzir um efeito que desloca o conhecimento científico, no qual sujeito e objeto são separados por uma pretensa objetividade, conforme a ciência ocidental tem postulado (SOUZA, 2016). Nesse sentido, o que chamamos de ciência ocidental compreende certo regime discursivo envolvido em práticas que alicerçam o pensamento dos brancos:

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os *xapiri*. No entanto, prestam atenção aos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. É assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam. Desse modo, quando um rapaz quer por sua vez virar espírito, pede aos xamãs renomados de sua casa para lhe darem seus *xapiri*. Estes então lhes transmitem antigas palavras, que se instalam nele e vão se renovando e aumentando com o passar do tempo. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 457).

Como se percebe, há um entendimento do conhecimento histórico que não negligencia a formação relacional com os mais velhos e nem nega a importância dos espíritos *xapiri*. No âmago do conhecimento, as palavras que o enformam existem desde sempre e são acionadas pelas relações entre sujeitos que ensinam e que aprendem, com o espaço e com todo conjunto de seres que coexistem na floresta, sem que essa dimensão seja subordinada ao olhar objetivo

e exterior de um sujeito observador. A localização das crianças como marco zero do conhecimento denota, pois, o caráter processual e cumulativo de um conhecimento formado nas experiências percorridas no contato com a floresta e com os mais velhos, acervo vivo de narrativas e de memórias concretamente vividas nos rituais como o *reahu* ou mesmo no cotidiano da vida material. Desse modo, o conhecimento, entendido como as palavras dos ancestrais, tende a despertar quando os sujeitos, em sua formação, são submetidos à vida social, com sua multiplicidade de seres e gentes.

Essa ciência do concreto, como sugere Souza (2016) em diálogo com Lévi-Strauss, se revela como prática de conhecimento singular e diretamente ligada à interação com o espaço habitado e, neste caso, a terra-floresta yanomami. Para uma visão comparativa, cabe observar o modo como os Kisêdjê formulam seu conhecimento sobre o território. Trata-se, pois, de uma história articulada à espacialidade e aos percursos nela realizados. Para Marcela Souza (2016), as narrativas sobre os lugares, por meio de experiências concretas, acionam um modo de construir o conhecimento associado ao ato de habitar a terra, de modo que “Conhecer a terra é perceber suas características como aspectos ou produto de um ou de vários Outros (sujeitos/pessoas).” (SOUZA, 2016, p. 205).

Assim, a terra-floresta como fonte do conhecimento mobiliza diversas agências que apelam para interação entre os sujeitos. Isso ocorre em seus trajetos pessoais e na sua inscrição como sujeito de uma coletividade, cujo amálgama é também garantido pela capacidade de se tornar narrativa quer da vida compartilhada quer das dinâmicas do sonho, ambas entendidas como dimensões concreta da compreensão da vida e das formas de interação que transformam a floresta no cenário e no signo fundamental da convivência. O percurso pessoal de Kopenawa (2015) como xamã surge como circunstância que leva a um conhecimento mais apurado, uma vez que isso consolida sua condição de especialista na palavra e nos procedimentos ritualísticos:

[...] Nós só ficaríamos ignorantes mesmo se não tivéssemos mais xamãs. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yãkoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos. Morremos bebendo o pó da árvore *yãkoana hi*, para que o *xapiri* levem nossa imagem para longe. Assim podemos ver terras distantes, subir para o peito céu ou descer ao mundo subterrâneo. Trazemos palavras desconhecidas desses lugares, para que os habitantes de nossa casa possam ouvi-las. Esse é nosso modo de ficar sabedor, desde sempre. [...] Sem as palavras dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma. Poderíamos até fingir imitá-los, sem nunca os termos visto, mas isso não daria em nada. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 459).

O anseio de comunicar esse pensamento, que é elaborado por um modo historicamente situado de conhecer, além de alicerçar o projeto político-discursivo de Kopenawa (2015), o

coloca diante do desafio de encontrar palavras que traduzam a realidade dos Yanomami e que provoquem a sensibilidade dos brancos para a ameaça de destruição vivida pela floresta e por sua gente.

Autointitulado defensor da floresta, Kopenawa (2015) localiza a fonte de suas palavras, sem dúvida, nas experiências situadas na terra-floresta. Contudo, desse ponto de partida, apesar das muitas direções percorridas, como os caminhos bifurcados da floresta yanomami, o xamã pretende atingir seu principal alvo: a audiência dos brancos. Isso, obviamente, consiste em um ato político de extrema importância quando se junta à presença das lideranças indígenas no espaço público de debate.

A busca pela palavra exata para garantir o êxito do projeto é narrada como traço fundamental de sua atuação intelectual, em um apelo aos brancos, que, segundo Kopenawa (2015), “[...] só escutam as palavras da mercadoria!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 435). E continua:

Estou sempre em busca de outras palavras; palavras que eles ainda não conhecem. Quero que se surpreendam e que prestem atenção. Penso em nossos ancestrais e no modo como viviam, penso nas palavras de *Omama* e nas dos espíritos. Busco palavras muito antigas. Nem sempre são as que ouvi da boca de meus pais e avós. São palavras que vêm do primeiro tempo, que, apesar disso, vou buscar no fundo de mim. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 435).

Isso ocorre, arriscaríamos dizer, porque este investimento está diretamente ligado à necessidade de realizar uma crítica contundente ao sistema dominante. Esta tende a ser mais verdadeira na medida em que incorpora elementos específicos de um pensamento gestado pela penetração na floresta. Uma espécie de narrativa a contrapelo em um sentido radical, porque enuncia aspectos de uma ontologia antagônica em relação ao pensamento regido pela acumulação e pelos pressupostos naturalizados pelo capitalismo:

Por isso hoje eu busco as palavras poderosas, para dizer o quanto isso me deixa com raiva. Não quero nada além da floresta e sua caça, os rios e seus peixes, as árvores, seus frutos seus méis. Quero tudo isso para meus filhos e os filhos deles poderem continuar vivendo bem depois de minha morte. Só isso. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 435).

Como estratégia, a narrativa de Kopenawa (2015) coloca em tensão interesses díspares e avança em juízos de valor que recusam a imposição epistemológica do saber ocidental. Ferido em seu âmago, esse pensamento é denunciado como elemento vital para reprodução do sistema. A crítica, nessa direção, se desdobra desvelando as artimanhas do código, reivindicando a historicidade das palavras e do pensamento que as elabora.

Com isso, a terra-floresta se apresenta como signo do qual se depreende um processo crítico que desloca a centralidade da sociedade ocidental. Kopenawa (2015), por sua vez, inscreve um discurso que, ao recusar o silenciamento histórico, aponta para outras narrativas sobre a experiência de degradação socioambiental cujo alvo é o lugar no qual os Yanomami há séculos vêm produzindo e reproduzindo sua vida. Desafiando, portanto, os limites das palavras que dão forma ao pensamento hegemônico, o xamã defende uma forma de pensar e de falar orgânica que responda a questões de nosso tempo por meio de uma crítica autêntica ao complexo quadro de transformações sociais e espaciais que avançam em direção à floresta.

5.1 UMA BREVE HISTÓRIA DO SOCIOAMBIENTALISMO NO BRASIL E A FALA YANOMAMI AOS BRANCOS

Se fosse possível uma palavra para sintetizar, em termos discursivos, o que significa *A queda do céu*, acreditamos que a mais adequada seria *fala*. Obviamente, que, como toda definição, tende a incorrer numa classificação sempre provisória e arbitrária. Porém, enquanto experimentação da linguagem, a *fala* de Kopenawa (2015) abarca toda uma multiplicidade de gêneros que compõe o livro, assim como reitera os vínculos com as oralidades a partir das quais a floresta, sem deixar de ser realidade palpável e material, torna-se também narrativa.

É o próprio xamã que, em diversos momentos, declara serem suas palavras herança legada pelos *xapiri* e por toda uma experiência localizada na floresta, cuja efetiva ação se situa na capacidade de sensibilização de uma potencial recepção dos brancos. Em seu horizonte político, irrompe o anseio por uma transformação apreensível somente pela captura de uma verdadeira narrativa sobre a vida, sobre a morte e sobre sua intrínseca relação com a floresta, cujos contornos apontam para uma natureza constitutivamente sobrenatural, como corroborar Lévi-Strauss (1993, p. 325) ao definir a noção ambígua de natureza dos povos ameríndios:

Contudo, entre os povos ditos primitivos a noção de natureza tem sempre um caráter ambíguo: a natureza é pré-cultura e também subcultura; mas é especialmente o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. Portanto, na noção de natureza há um componente “sobrenatural”, e esta “sobre-natureza” está tão incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo desta.

Tal noção corrobora a forma como a floresta se apresenta como uma experiência de contato com os ancestrais e com os espíritos. Esse fenômeno, então, é comunicado por meio da *fala* com a qual Kopenawa (2015) enuncia sua diferença, descentrando o léxico e a montagem da narrativa hegemônica sobre os vínculos entre os indígenas e a chamada natureza. Isso, por

sua vez, é sentido em termos de uma diferença ontológica materializada nas 154 línguas indígenas no Brasil, que questionam o suposto monolinguismo do país e inscrevem textualidades que pretendem romper os limites impostos entre natureza e cultura.

Segundo Kopenawa (2015), nos eventuais equívocos entre diferentes realidades socioculturais, torna-se impossível uma comunicação transparente. Esta surge eivada por conflitos semânticos profundos, o que coloca o desafio de transpor essas diferenças fundantes para garantir o êxito de sua *fala*, que é produto de uma compreensão conquistada pela formação marcada também pelas inserções no mundo dos brancos: “Hoje compreendo que eles destroem nossa natureza e nos maltratam somente porque somos gente diferentes deles.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 289).

O jogo semântico em torno da palavra *natureza*, que não corresponde ao universo linguístico dos Yanomami, delinea uma relação dialética com os brancos, seres cuja incapacidade de conviver com a alteridade pressupõe um comportamento destrutivo. Assim, elaborando estratégias discursivas complexas, insere em sua fala aspectos semânticos capazes de fortalecer sua enunciação em defesa da floresta. Dessa maneira, a *nossa natureza* enunciada traduz tanto a marca da diferença sociocosmológica dos Yanomami quanto reitera uma relação de pertencimento associada ao cuidado que sustenta suas interações históricas com a floresta. Nesse sentido, o xamã percorre, justapõe, confronta narrativas em uma *fala* marcada por idas e vindas, compondo uma história que avança e que retrocede, conformando um dos núcleos fundamentais do que aqui estamos chamando de *pensamento socioambiental*.

Dessa forma, em texto publicado pelos antropólogos Marras e Dias Junior (2019), a instabilidade classificatória dos gêneros discursivos que frequentam *A queda do céu*, é mais uma vez, respondida pela complexidade constitutiva da fala do xamã, levando os antropólogos que transcreveram o texto a refletir sobre a relação fundamental entre forma e conteúdo.

Recusando, portanto, uma definição única, a tal *fala* aponta para as confluências entre os gêneros oriundos das práticas Yanomami e de outros gêneros convencionalizados pela prática dos intelectuais na esfera política. Definida em termos negativos, como sugerem os antropólogos incumbidos da transcrição e edição do texto, a *fala* em questão não é “[...] nem bem entrevista, nem mesmo depoimento, nem exatamente uma conversa” (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019, p. 236). Trata-se, então, de uma tentativa de explorar o alcance estético e político da enunciação, indicando certa instabilidade do enunciado ao passo que aquela *fala* incorpora e lança luz sobre o projeto estético-discursivo ensejado por *A queda do céu*, também

este múltiplo, historicamente situado e potencialmente transformador do trabalho com a linguagem no campo da literatura e da antropologia.

Nesse sentido, a *fala* de Kopenawa (2015) articula importantes questões que não apenas se mostram relevantes pelo seu conteúdo, como também possibilitam encontrar preocupações estéticas engendradas na e pela literatura indígena. Em um esforço de categorização, Viveiros de Castro (2015), autor do prefácio de *A queda do céu*, definiu tal texto como autoetnobiografia, conceito a partir do qual o escrito se consolida como um evento único e específico no cenário contemporâneo dos estudos literários, rasurados pela instabilidade e pela provisoriade dos gêneros canônicos, comprometidos, entre outras questões, com o exame da fronteira entre ficção e não-ficção. Como já sugerido, tais distinções, além de históricas, são sempre produto de disputas políticas que tendem a reduzir o texto a categorias manipuladas pela crítica.

O exame cuidadoso da *fala* de Kopenawa a Marras e Dias Junior. (2019) confirma, portanto, o anseio de uma palavra que intervenha, delineando a experiência dos Yanomami como sujeitos históricos atravessados pela presença dos brancos e pelas lutas travadas com eles, como ocorre com boa parte dos povos indígenas do Brasil. Segundo os antropólogos, a *fala* de Kopenawa, dada sua complexidade, se lança como flecha em direção aos brancos, revelando aspectos do pensamento ameríndio, em particular do pensamento yanomami, enquanto reflete sobre o contexto histórico atual, no qual o projeto predatório do capitalismo avança deixando um rastro de destruição e contribuindo para o aumento de um saldo negativo no âmbito socioambiental. Com isso, sintetizam a intervenção político-discursiva como “[...] uma fala xamânica, cósmica e étnica, a um só tempo dura e doce.” (MARRAS; DIAS JR., 2019, p. 237), como corrobora o próprio xamã em outros textos e contextos.

Como bússola e síntese do projeto de Kopenawa (2015), pretendemos seguir alguns caminhos de sua *fala* aos antropólogos ao passo que identificamos os ecos dela em *A queda do céu*, em meio a um processo de retroalimentação textual, no qual a intertextualidade é assumida como procedimento que potencializa a significação entre os textos. Nesse sentido, a tradução é recuperada como um ponto significativo e ruidoso, no qual os equívocos são assumidos na própria tessitura do texto.

O pacto etnográfico, portanto, revelado nas entranhas e nos mecanismos de elaboração de *A queda do céu* é retomado como desafio que medeia a relação entre os antropólogos e a liderança indígena. Acrescente-se a isso a própria posição de Kopenawa (2015) como um tradutor de seu universo cultural para os brancos, ratificando as diferenças entre sua cosmovisão e outras visões de mundo que, antagonicamente, diferem do pensamento e da práxis yanomami.

Diante disso, a *fala* pretende romper com os limites de um pensamento, como sugere Kopenawa (2015), marcado pelo esquecimento ou confuso devido à sedução das mercadorias. Assim sendo, a fala apela para a assertividade, trazendo para o âmbito da enunciação tensões políticas e históricas ao longo de um processo de convivência com a alteridade, entendido de forma muito peculiar pelos indígenas, segundo códigos específicos capazes de traduzir seus impactos na vida e nas narrativas dos Yanomami. Com isso, nos trilhos de sua reflexão, impõe-se o desafio de acompanhar a expressão indígena no processo de edição, como sugerido pelos antropólogos, mas também numa eventual leitura teórico-crítica que enxerga o texto como evidência de uma construção narrativa em oposição ao discurso hegemônico sobre os povos indígenas, suas cosmovisões e seus territórios.

Nesse sentido, o uso da língua estrangeira e a busca pela palavra adequada são também desafios para Kopenawa (2015), cujo impacto está diretamente ligado ao exercício crítico de ler seu texto e de analisar sua fala como produtos de um esforço intelectual e estético no qual forma e conteúdo se somam em um complexo projeto de narratividade da história pessoal e coletiva, sendo Davi Kopenawa ator e narrador do empreendimento discursivo.

Tematicamente, Marras e Dias Junior (2019) elencam os conteúdos da *fala* do xamã, considerando um percurso narrativo que arriscaríamos chamar de espiralar, marcado por digressões e afirmações incisivas, endereçadas aos brancos no contexto de crise socioambiental. Aludindo, pois, à pressão exercida sobre os Yanomami, os autores explicam o empreendimento político de Kopenawa com base nos aspectos relacionados à produção e seus condicionamentos históricos, bem como à recepção, explorando o horizonte de expectativas encenado no texto:

São cercos que se erguem de todos os lados, ameaçando e confinando a ecologia material-espiritual Yanomami, como o desmatamento florestal para a criação de gado e extração ilegal de madeira, o garimpo ilegal de minérios, assim como as consequências deletérias dessas atividades, que vão desde os impactos altamente negativos junto às cabeceiras de rios, passando pelo envenenamento de solos e águas, até alterações climáticas e atmosféricas de larga escala percebida nos termos indígenas. Pode-se dizer é em resposta às concepções e práticas dos napë, os brancos, que Davi recupera em sua fala o histórico de seu povo, a sua formação xamânica, a aliança com espíritos xapiri da floresta e da cidade, bem como o entendimento que os Yanomami lançam sobre o “povo da mercadoria.” (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019, p. 238).

A contingência histórica aqui sugerida pelos diversos *cercos* se apresenta, assim, como mola propulsora também de *A queda do céu*, cujos ecos ouvem-se na *fala* de Kopenawa (2015), enfatizando, nesta, o alcance da intervenção do xamã frente às questões socioambientais projetadas desde a floresta e na interação dos Yanomami com seu *locus* social e existencial, a floresta e sua totalidade ontológica e histórica: “Nada de humano sem o natural. Nada de socius

sem o cosmos. Nada de história sem floresta.” (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019, p. 238), assim sintetizam os antropólogos ao comentar traços essenciais formais e epistemológicos que conduzem as intervenções político-discursivas de Kopenawa.

Situada em 2019 e em profundo diálogo com a monumental *A queda do céu*, essa *fala* vem ecoando há algumas décadas. Acompanhar seu processo formativo é perseguir os rastros de uma trilha de formação intelectual do próprio Davi Kopenawa. Esse percurso, que surge como matéria de *A queda do céu*, recua para os anos de 1980, década que se tornou decisiva para a projeção de Davi Kopenawa como uma liderança e como um intelectual indígena para além dos limites da floresta. Em termos históricos, essa também é uma década que se define por profundas mudanças políticas no Brasil, assim como se localiza como a década de emergência do socioambientalismo enquanto processo de deriva no interior do ambientalismo em curso no país.

Como uma complexa síntese entre os movimentos sociais e o movimento ambientalista no contexto de redemocratização e de instauração da nova Constituição, o socioambientalismo surgia, em meados dos anos de 1980, com um decisivo papel na luta por justiça social e ambiental. Segundo Juliana Santilli (2005), as mudanças em curso anunciavam a emergência de um novo paradigma, marcadamente definido pela presença de novos atores sociais e pela defesa de direitos ambientais. Afinal, segundo a autora, a Constituição de 1988 contemplava, em seus artigos, pela primeira vez, textos que criavam dispositivos para ordenamento jurídico em torno dos temas socioambientais, o que se desdobraria, na prática, na contundente defesa dos “[...] bens socioambientais intangíveis”, isto é, “os conhecimentos e as práticas dos povos indígenas, quilombolas e população tradicionais associados à biodiversidade.” (SANTILLI, 2005, p. 5)

Em um quadro histórico mais amplo, a Assembleia Geral da ONU deliberava, em 1988, pela realização da segunda conferência sobre o meio ambiente, tendo como questão central as preocupações em torno da noção de desenvolvimento e proteção ambiental. (RIBEIRO, 2018). Em 1989, o Brasil era escolhido para sediar uma conferência internacional sobre o tema, que ocorreria três anos depois, em 1992, na cidade do Rio de Janeiro.

Sob a égide do significativo título CNUMAD, eram pronunciados alguns dos mais significativos lemas e desafios do debate socioambiental no contexto das relações internacionais. Sediado no Rio de Janeiro, o evento contou com expressiva participação de delegações de diversos países e indicava um deslocamento das questões socioambientais em direção à periferia do capitalismo. Antes, como indica a história, tais questões estavam

circunscritas aos problemas e à intervenção dos países centrais. O evento se apresentava, na época, como um importante momento de reflexão sobre as questões socioambientais desde a Conferência de Estocolmo, em 1972.

Com a nova configuração política após a queda do Muro de Berlim e o avanço de políticas econômicas neoliberais, os ditos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, ao reivindicarem a expansão do industrialismo e o crescimento econômico, deveriam realizar seus projetos atrelados aos princípios do desenvolvimento sustentável, segundo o qual o desenvolvimento econômico deveria equacionar os prejuízos ambientais.

De maneira alguma, essa história foi linear. Fora, antes, marcada por tensões e por debates envolvendo os interesses dos países centrais e dos periféricos, além de, como demonstrou a Eco-92, desvelar os conflitos internos produzidos pelo anseio desenvolvimentista ao longo do século XX e pela manutenção ou criação de desigualdades escamoteadas em nome de uma imagem internacional coerente e de confiança, como demandam os ditames das políticas econômicas globais neoliberais e dos órgãos responsáveis por sua manutenção.

Nesse sentido, no contexto de uma nova agenda democrática e da consequente escalada de políticas neoliberais, o Brasil sediou o encontro na condição de uma nação capaz de participar do jogo de interesses internacionais em defesa do meio ambiente. Todavia, em um movimento a contrapelo da história, concomitante à Conferência principal, lideranças indígenas, movimentos sociais, organizações não-governamentais, entre outros, se reuniam em uma cúpula paralela, a fim de monitorar os trabalhos e decisões da cúpula central. O grande evento estava dividido em dois espaços geográficos distintos: no Rio Centro, ocorria a Cúpula da Terra; no Aterro do Flamengo, o Fórum Global. Leandro Oliveira (2012), ao descrever o evento, contrasta suas duas faces, definindo o primeiro espaço como *simulacro espacial* e o segundo, como *espaço da esperança*.

Por *simulacro espacial*, o autor compreende a modo pelo qual a Conferência instava uma leitura geográfica do contexto geopolítico global e local, articulada em um espaço definido e com ações também definidas, celebrando a ideologia do Desenvolvimento Sustentável ao tempo que se revelava “[...] uma Geografia dos Estados-Maiores e as implicações e resiliências do lugar onde esta ocorre.” (OLIVEIRA, 2011, p. 43). Já os *espaços da esperança* são um conceito emprestado de David Harvey a fim de definir as alternativas às ações hegemônicas, a partir das quais foram sendo gestadas intervenções que questionavam o paradigma central da cúpula.

Um dos exemplos representativos do caráter utópico dos *espaços de esperança* foi eternizado pela fotografia da liderança indígena Kaiapó, o Cacique Raoni Metukitire, na qual aparece caminhando cercado de pessoas brandindo bandeiras e palavras em defesa das populações indígenas e demais povos excluídos, cujas vozes rompiam a pompa do encontro de chefes de estado e, simbolicamente, confirmavam algumas convergências entre os movimentos indígenas e as questões socioambientais, o que viria a ser adensado somente décadas mais tarde. Até então, destacava-se a constante invasão aos territórios indígenas, apenas passível de ser controlada pela demarcação de terras.

A fim de melhor compreender esse quadro histórico Brasil, faz-se necessário ampliar as lentes para entender a conformação histórica em nível global até chegarmos à periodização do debate internamente. Leandro Dias Oliveira (2011) sugere a seguinte divisão por décadas no século XX para entender o percurso do ambientalismo, por nós reproduzida para fins didáticos: em 1950, o ambientalismo dos cientistas organizado em torno dos relatórios da Unesco sobre a condição biofísica do planeta; em 1960, temos o ambientalismo das organizações não-governamentais e dos movimentos que atuavam pressionando os Estados a assumir uma postura de intervenção no modelo de crescimento econômico predatório em relação à natureza e aos humanos; em 1970, houve, então, a institucionalização do ambientalismo, cujo episódio mais destacado foi a Conferência de Estocolmo, em 1972, quando foi criado o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), com a tarefa de gerir as questões ambientais na ONU; em 1980, Oliveira (2011) fala no fortalecimento dos partidos verdes e no desenvolvimento dos trabalhos da Comissão Mundial sobre o Meio ambiente e Desenvolvimento, liderada pela ex-primeira ministra da Noruega Gro Harlem Brundtland, que emprestou seu nome à comissão e ao relatório, também conhecido como *Nosso futuro comum*.

O documento seria a pedra de toque do ambientalismo do momento e fomentaria os debates realizados nas futuras conferências. Por fim, em 1990, sob os auspícios da convergência entre economia e meio ambiente, a fim de garantir a saúde do sistema capitalista, haveria uma intensificação do empreendedorismo verde, cuja sustentação política e econômica era estimulada pelo neoliberalismo e pela sua face ambientalista do desenvolvimento sustentável.

Como se pode imaginar, esse quadro é meramente ilustrativo e obedece a uma periodização, por assim dizer, segundo uma versão hegemônica da história, normalmente orientada pela hierarquia entre o norte e o sul globais. A cada uma dessas etapas, sempre corresponderam, dialeticamente, respostas críticas às estratégias e aos seus limites.

Tendo sido a Eco-92 um espaço central para o debate formal, este não escapou a diversas formas de contestação. Situadas na Conferência Paralela ou Fórum Global, muitas vozes dissonantes e excluídas, de modo geral, denunciavam os vínculos de permanência entre as medidas políticas ambientais e os interesses das nações hegemônicas. Foi assim que o Cacique Raoni emergiu como uma imagem incontornável da exclusão histórica dos povos indígenas e de outras parcelas da população dos processos de decisão, afirmando-se como resistência aos projetos do Estado atrelados aos interesses neoliberais.

A Conferência Paralela, por sua vez, não se limitava ao debate ambiental. Ela significava, antes, uma análise frontal dos problemas econômicos do país, das desigualdades perenes, contando, dessa vez, com a intervenção de intelectuais e de militantes diretamente interessados nas discussões políticas encaminhadas pela Conferência Central:

Embora os dois encontros demonstrem uma nítida marca ambiental e/ou planetária, questões relativas aos fluxos de capital, transferência de know-how, dívida externa, e as tendências da demografia mundial configuram diretrizes estratégicas na agenda das conferências. (WALDMAN, 2018, p. 4).

Obviamente que, submetida ao escrutínio, a divisão histórica aqui proposta se desdobra em eventos pontuais no contexto específico de cada década comentada, de modo que a síntese apenas pretende ilustrar o cenário mais amplo, a fim de localizar, historicamente, a emergência de um enfretamento socioambiental protagonizado também por lideranças indígenas, criando condições históricas para o fortalecimento de um intelectual como Davi Kopenawa.

Além disso, emaranhado em uma teia cada vez mais transnacional, o tema do meio ambiente foi ocupando um lugar central nas políticas públicas das nações após a Segunda Guerra Mundial. O Brasil, por sua vez, não fugiu a essa regra, que veio se delineando como um imperativo para participação no concerto das nações modernas e aspirantes ao modelo de desenvolvimento calcado nos princípios da industrialização e da acumulação capitalista. Ainda conforme Oliveira (2011), seria este o marco para a emergência de uma consciência planetária dos problemas ambientais atrelados ao avanço potencialmente destrutivo da técnica posto em evidência no contexto da guerra e das bombas nucleares.

É preciso destacar o papel desempenhado pelo Brasil na Conferência de Estocolmo, como um dos principais articuladores estratégicos entre os países periféricos no que diz respeito ao anseio pelo crescimento econômico. Isso, segundo Oliveira (2011), se apresenta pontualmente durante os governos militares, cuja propaganda e ação impeliam a nação, em um ufanismo tacanho e militarizado, a reunir condições para seu desenvolvimento econômico. O caminho escolhido para tal façanha eram as grandes obras de infraestrutura e a subserviência

ao capital estrangeiro, reforçando nossos padrões de dependência e acentuando problemas socioambientais no bojo, por exemplo, do projeto de ocupação da Amazônia.

Para James O'Connor (2003 *apud* OLIVEIRA, 2011, p. 48), as histórias de países como o Brasil, o México e a Índia, por exemplo, revelam que “[...] o capitalismo industrial se desenvolveu ao custo de muita pobreza e miséria, e da erosão da estabilidade ecológica.”. Atentas à repetição dessa conjuntura, as respostas articuladas por intelectuais indígenas em defesa do meio ambiente indicavam os anátemas daquele modelo de desenvolvimento, que, sob o controle dos governos militares, apresentava uma face democrática no exterior, enquanto, no Brasil, deixava as marcas mais cruéis sobre a população, que conviviam com o autoritarismo, com a violência e, ainda, com uma política financeira voltada para as classes hegemônicas, ideologicamente defensoras da retórica do crescimento e do milagre econômico às custas de muito endividamento.

Dito de outra forma, conforme Leandro Oliveira (2011), aquele contexto se tornou um símbolo da destruição ambiental, criando uma pífida vinculação entre *desenvolvimento econômico e destruição do meio ambiente*. Acrescente-se a isso o fato de que, somente depois de Conferência de Estocolmo, o Brasil incorporou em sua agenda política oficial as questões ambientais, inserindo o tema no II Plano Nacional de Desenvolvimento dos anos de 1975-1979, elaborado segundo as premissas desenvolvimentistas. No projeto de integração nacional, os governos militares contribuíram para a corrida em direção à Amazônia, com claras consequências para as populações autóctones.

Os projetos de integração, entre os quais a construção de rodovias, o complexo energético dos Carajás, a expansão das fronteiras agrícolas, a industrialização da economia e, ainda, a construção de usinas nucleares se tornaram, portanto, marcas indeléveis das estratégias desenvolvimentistas alçadas pelos militares como plano de crescimento para o Brasil. Todavia, isso deixaria um saldo de muita destruição ambiental e de uma economia voltada para a acumulação de capital pelas grandes corporações com a anuência do Estado (OLIVEIRA, 2011).

Nesse sentido, o socioambientalismo repercute como uma confrontação crítica a partir de experiências históricas específicas, as quais revelam os efeitos de estratégias macropolíticas sobre a vida material, cultural e política dos povos indígenas, como é o caso dos Yanomami. Desde esse período, os Yanomami foram sendo progressivamente atingidos pelos grandes projetos no seio do seu território, como indicam as narrativas de Kopenawa (2015).

Ainda que a demarcação de suas terras tenha ocorrido em 1992, garantindo, sob forte pressão internacional, alguma segurança jurídica, os efeitos deletérios das sistemáticas invasões ainda hoje atravessam a memória dos Yanomami e são atualizadas pelas incursões ilegais à terra indígena, deixando um rastro de destruição da paisagem e reavivando a ameaça biológica promovida pelos forasteiros. Ao apresentar o cenário atual, agravado pela Covid-19, Aparecida Villaça (2020, p. 137) conclui: “Estima-se que cerca de 20 mil garimpeiros se encontram no território yanomami, poluindo seus rios e levando destruição e doenças, dentre elas a Covid-19. A primeira vítima indígena do vírus foi justamente um rapaz yanomami, de quinze anos.”.

Sendo assim, em um percurso histórico singular, os ecos da *fala* de Kopenawa parecem reverberar por entre espaços e tempos diversos, de modo que o discurso socioambiental é incorporado às narrativas que operam segunda uma lógica particular, frequentemente dilatando os limites que compreendem as questões ambientais de maneira redutora. Dessa forma, o projeto político-discursivo encenado em *A queda do céu* apela para a transversalidade daquelas questões ao passo que materializa na enunciação, por meio de um processo intertextual e dialógico, uma *fala* que tangencia o socioambientalismo, cujo alcance vem sendo reformulado no bojo de trocas e de compartilhamentos que compõem um esforço cosmopolítico.

Renato Sztutman (2019), a partir do prólogo de Bruce Albert, encontra, em *A queda do céu*, um objeto textual que corporifica a cosmopolítica, tendo em vista sua convergência constitutiva entre os discursos da cosmologia e da história; isto é, trata-se de um manifesto cosmopolítico, que Sztutman recupera de Albert, segundo o qual

[...]o engendramento de um discurso – situado na passagem entre a fala e a escrita – que, ancorado na cosmopraxis xamânica yanomami, pretende dirigir-se a uma larga audiência, a dos leitores não indígenas [...], efetuando uma conexão entre o mundo yanomami e o mundo dos napë, seus leitores. (SZTUTMAN, 2019, p. 85).

Estaríamos, portanto, diante de um discurso que “[...] constitui-se como trânsito entre mundos e no uso estratégico e cauteloso da linguagem.” (SZTUTMAN, 2019, p. 85). Dada essa complexidade do texto-manifesto de Kopenawa (2015), bem como a história de contato/conflito que lhe constitui, qualquer tentativa de reduzi-lo ao debate ambiental estaria fadada ao fracasso.

Ao percorrer uma constelação de temas desenvolvida por estratégias formais que potencializam o conteúdo da obra, Kopenawa (2015) (em parceria com Bruce Albert) lança um olhar irônico sobre o modo como a questão socioambiental vem sendo tratada no contexto mais geral, isto é, entre os brancos, seus leitores e interlocutores a quem a *fala* é endereçada. Com isso, não seria razoável sugerir que as reflexões de Kopenawa (2015) seriam cooptadas pelo

discurso socioambiental. Contudo, é importante destacar que o modo como a história dos Yanomami é revisitada por Kopenawa (2015) deixa em evidência episódios de conflitos socioambientais, desde os primeiros contatos sistemáticos com os brancos, que foram produto do assédio sobre a população e sobre seu território.

Dessa forma, sua desconfiança recai sobre as promessas inócuas que parecem ser o tom do discurso ambientalista e da ausência de um pragmatismo realmente atento às justas reivindicações das populações indígenas. Os efeitos disso, por exemplo, foram sendo cristalizados na imagem de relativo fracasso tanto da Eco-92 quanto da Rio+20. Ambas, em seus contextos específicos, não foram muito além da proposição de documentos ou na revisão de acordos não cumpridos pelas nações hegemônicas.

Nesse sentido, retomar a *fala* de Kopenawa a Marras e Dias Junior (2019) implica percorrer, mais uma vez, os sentidos que marcam sua atuação política e que se fortalecem na medida em que o cenário de adensamento dos problemas socioambientais se confirma em escala global. Endereçada aos brancos, a *fala* é produto da floresta e se alimenta da cosmovisão yanomami, mas é marcada, ainda, pelo anseio de se projetar para além da floresta, chegando a espaços nos quais o debate socioambiental é urgente. Nesse sentido, explora a imagem do pulmão da terra, que vem sendo reiterada na propaganda política ambiental, mas que assume contornos mais complexos na fala de Davi Kopenawa:

Esse pulmão, eu chamo de floresta. Floresta viva, floresta bonita. Lá dentro, quem mora? Somos nós, Yanomami, que moramos. Nós estamos cuidando, e faz tempo: protegemos, usamos a riqueza da terra, riqueza da alimentação, de saúde, tudo que está no universo. Isso é o que eu queria que jovem homem, jovem mulher entendesse[m]: olhas os dois caminhos. Não é só olhar o caminho da política. Tem que olhar, tem que descobrir o caminho da sabedoria o povo Yanomami, que existe até hoje. Isso está me dando muita alegria. (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019, p. 241).

A *fala*, que recupera alguns importantes aspectos do debate socioambiental, aponta para a afirmação de um sujeito histórico coletivo cujas lições indicam um espaço de diálogo com a audiência. A floresta, como fonte de riqueza, desloca, possivelmente, uma concepção monetária de valoração. Nesse sentido, sua formulação discursiva coloca em evidência a forma como historicamente o sociambientalismo se ocupou de denunciar a acomodação entre o meio ambiente e o desenvolvimento capitalista, enquanto estratégia política, econômica e ideológica articulada ao controle de instituições financeiras, como o FMI e o Banco Mundial, no contexto brasileiro, no final dos anos de 1980.

Embora o Brasil tenha participado da Conferência de Estocolmo, somente na Eco-92 sua voz e sua participação foram efetivadas, tendo em vista o papel de cicerone nesta

Conferência e seu protagonismo na criação de um debate geopolítico marcado ideologicamente pelo desenvolvimento sustentável, assumido o paradigma da confluência entre desenvolvimento e meio ambiente sob a égide do capitalismo. Oliveira (2011) realiza uma importante síntese dessa história, segundo uma perspectiva de encontro e de desencontro entre meio ambiente e economia e o papel geopolítico do Brasil frente a essa dinâmica:

Se em Estocolmo (calcada parcialmente no estudo “Limites do Crescimento”) ocorreu um desencontro entre *economia e meio ambiente*, um descompasso entre os interesses econômicos e as propostas para o meio ambiente tidas como prejudiciais ao capitalismo, asseveramos que na Conferência do Rio de Janeiro, em 1992, houve o encontro: no Relatório Brundtland (“Nosso Futuro Comum”, 1987) a proteção do meio ambiente era plenamente adequável à economia, agora sob a égide do neoliberalismo. A suposta remodelação do desenvolvimento perpassava pela possibilidade lucrativa de salvar estoques de natureza. A assinatura de documentos como Agenda 21 e a exaltação do Desenvolvimento Sustentável como solução das questões ambientais são provas cabais do sucesso da Conferência do Rio de Janeiro – 1992, que acabou por mascarar as tensões, as contradições e os conflitos pertinentes à temática, e tacitamente relegou assuntos importantes para além da questão ecológica. (OLIVEIRA, 2011, p. 164).

Além disso, Zhouri e Leschfski (2010), propondo uma imagem ainda mais complexa para conjuntura, salientam como as imagens de queimadas na Amazônia nos anos de 1980 contribuíram para emergência de grupos ambientalistas, contrapondo-se às ações governamentais definidas por instituições financeiras internacionais. Isto é, o modelo de desenvolvimento em pauta era criticado pelas suas nefastas consequências para as pessoas e para o meio ambiente, divulgadas pelas estratégias de modernização em curso. Tudo isso levou a uma série de protestos que atacavam os modelos de desenvolvimento com foco na industrialização e na construção de infraestruturas, negligenciando o aumento descontrolado da busca por energia, de modo que “Nessa concepção, áreas primordialmente cobertas pela vegetação natural foram vistas como espaços subutilizados e passíveis, portanto, de apropriação por grandes empreendimentos agroexportadores ou complexos industriais.” (ZHOURI; LESCHFSKI, 2010, p. 11).

Essa concepção historicamente esteve associada à noção de vazio demográfico, criando uma articulação que colocava em perigo a existência dos povos indígenas na Amazônia. Contra o discurso interessado em divulgar a imagem da floresta como um vazio demográfico ou como áreas subutilizadas, Kopenawa (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019) questiona a narrativa dos índios isolados, por meio da qual os projetos de ocupação da Amazônia negligenciavam estrategicamente interações históricas entre os povos que lá vivem, não reconhecendo formas de habitar a floresta:

É importante para nós [que] vocês consigam entender o que nós somos, quem vive dentro da floresta há muitos anos.

A palavra que vocês usam diz que nós somos povos isolados. Vocês falam que somos isolados, mas sem conhecer, sem visitar nossos pais, nossos avós. Índio não está isolado não. (MARRAS; DIAS JUNIOR, 2019, p. 238)

Em tom pedagógico, Kopenawa aponta para redes que se perpetuam ao longo do tempo, confrontado diretamente o lugar-comum do dito isolamento de alguns indígenas, o que tem contribuído para deslegitimar a luta em defesa da ocupação do território ancestral e que tem resvalado, por sua vez, em outro discurso, também falso, o do excesso de terra para poucos índios. Nesse sentido, os quase 192.000 km² do território Yanomami, situado em ambos os lados da fronteira entre Brasil e Venezuela, se tornaram alvo de ataque, desconsiderando que o tamanho do território foi definido levando em conta as necessidades de produção e de reprodução humana dos indígenas, assim como seu pertencimento histórico e as consequentes formas de territorialização por eles engendradas.

Com isso, a partir da evidência de uma rede interna pautada nas relações de parentesco cuja complexidade é traduzida em termos geracionais pela existência dos *pais* e dos *avós*, em *A queda do céu*, o discurso do isolamento dos índios é rasurado por meio da história que narra a militância e os diálogos entre as lideranças indígenas, nos quais Kopenawa (2015) se insere desde pelo menos os anos 1980. Conforme revelam, ainda, os relatos de Ailton Krenak (2015), pouco a pouco, os discursos das lideranças incorporavam ou eram incorporados à agenda do debate socioambiental.

Em torno da União das Nações Indígenas (UNI), Krenak (2015) assinala a mobilização indígena em rede como um modo de dialogar com todo mundo, afirmando, ainda, os interesses dos povos indígenas por meio de uma efetiva representação política: “A rede - pronta para mandar pesadelos para todos os políticos do mundo – tem pessoas conscientes, pessoas que pensam: tudo que fere a terra fere os filhos da Terra. Isso é um pensamento universal, não é pensamento localizado.” (KRENAK, 2015, p. 47)

Implicitamente, o depoimento confrontador de Krenak (2015) aponta para a existência de uma consciência ambiental a perturbar o sono dos países centrais ao delinear um caminho em direção ao paradigma socioambiental.

Contudo, é importante notar que essa narrativa, tal como construída por Kopenawa (2015), assume contornos particulares e é marcadamente atravessada pela cosmovisão yanomami, além da forma peculiar do fazer político dos xamãs:

A primeira vez que falei foi durante uma assembleia na cidade de Manaus. Mas não foi diante de brancos, e sim de outros índios! Era a época em que os garimpeiros

estavam começando a invadir nossas terras, nos rios Apiaú e Uararicaá. Então, Ailton Krenak e Álvaro Tukano, lideranças da União das Nações Indígenas, me convidaram a falar. Disseram-me: “Você deve defender a floresta de seu povo conosco! Precisamos falar juntos contra os que querem se apossar de nossas terras! Senão, vamos acabar todos desaparecendo, como nossos antigos antes de nós! Mas eu não sabia falar daquele jeito e o sopro de minha palavra era ainda curto demais! Apesar disso, não recuei. Cheio de apreensão, me esforcei por dizer, pela primeira vez, palavras firmes aos garimpeiros que sujavam nossos rios e nos matavam com suas fumaças de epidemia. Algum tempo depois, foram os Makuxi que me convidaram a uma de suas grandes assembleias. Foi em Surumu, nas terras deles, nos campos de nosso estado de Roraima. Encorajaram-me de novo a falar: “Venha defender sua floresta entre nós, do mesmo jeito que o fazemos em nossa terra!”. Dessa vez era uma reunião bem maior. Havia gente de muitos outros povos e os brancos também eram numerosos. Eu não tinha ideia e como iria conseguir discursar diante da toda aquela gente sentada com os olhos pregados em mim! No começo, apenas prestei atenção no modo como os outros falavam antes de mim. Escutei primeiro os Makuxi e os Wapixana, que falaram um depois do outro contra os fazendeiros, dizendo: “Esses bancos querem nos mandar embora das nossas terras onde os nossos antepassados viviam, dizendo que pertencem a eles! Estamos cercados pelo arame farpado e pelo gado. Queimam nossas casas, xingam-nos e batem em nós! Mais tarde vão querer fazer o mesmo com os Yanomami. Mas se juntarmos todas as nossas palavras contra eles, vão recuar, porque não passam de mentirosos!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 385-386)

Ao narrar o contexto de articulação das lideranças indígenas, Kopenawa (2015) inscreve sua intervenção em um cenário dialógico marcado por significativas trocas interculturais e interétnicas. Desse ponto de vista, a narrativa sobre sua atuação como liderança na esfera pública do debate ocorre em meio a uma história de mobilizações por parte dos povos indígenas. A despeito das especificidades da história de contato e de penetração dos brancos entre os diversos povos indígenas citados, a situação de vulnerabilidade convocava a uma fala coletiva capaz de conduzir a ações políticas em defesa dos territórios e para denunciar a degradação dos solos, a contaminação das águas, a exploração do subsolo devido às atividades da garimpagem e à tentativa de expropriação de terras pelos fazendeiros.

Nesse sentido, Kopenawa (2015) assinala a importância das assembleias indígenas, como um importante instrumento de construção de luta pelo movimento indígena, destacando dois momentos importantes do diálogo com outras lideranças, sem os quais, podemos inferir, essa *fala* aos brancos poderia permanecer enfraquecida e inaudível no interior da floresta. Ao comentar a articulação da *questão indígena*, Albert (2004, p. 225) comenta o cenário em que ocorreu a ação indígena, que só se tornou possível pela apropriação por parte dos indígenas “[...] dos sistemas normas legais e de valores simbólicos dos protagonistas que dominam este espaço [...]”. Historicizando o papel controverso e homogeneizante desempenhado pelo Estatuto do Índio²⁴ (1973), Albert (2004) argumenta que:

²⁴ Promulgado em 1973, o Estatuto do Índio tinha como primeiro objetivo “[...] reduzir as dificuldades para implantação dos projetos de desenvolvimento nas terras indígenas da Amazonia”. Criado no contexto de uma

Estos códigos de legitimación, tanto si emanam de uma constucción estatal como no gubernamental de la indianidade, constituyen la base de negociación ideal y política a partir da cual han debido redefinirse – bajo la forma de “sincretismo estratégico” – la alteridad y territorialidade de las sociedades indígenas. La hibridización discursiva es pues um condición estructural de la expresión de movimiento indígena cuyas construcciones etnopolíticas beben amplamente tanto de las fuentes de la retórica indigenista oficial (jurídica e administrativa) como del imaginário político (culturalista, comunitário e ecologista) de los diferentes componentes de la solidaridad no gubernamental²⁵. (ALBERT, 2004, pp.226-227).

Nessa direção, os encontros narrados por Kopenawa (2015) ocorreram em 1983, na sede do Conselho Indigenista Missionário e, em 1985, no território Makuxi, respectivamente. Eles foram realizados por esforços da União das Nações Indígenas, cuja relevância para o movimento indígena se define em termos de unificação em um cenário gerido por seus coordenadores, Ailton Krenak e Álvaro Tukano, tendo a presença de um grupo de observadores brancos, constituído pela Funai, Igreja, antropólogos e ONGs indigenistas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 666).

Essas articulações compreendem o complexo cenário delineado por Albert (2004), no qual a correlação de forças antagônicas ocorre em meio à construção de estratégias etnopolíticas e discursos difundidos pelos órgãos oficiais de atenção aos indígenas. Nesse quadro, ocorre a autonomização das lutas indígenas, que significou um salto para além do indigenismo oficial, sob a rubrica do Estatuto do Índio, em direção a um *hibridismo etnopolítico*, cujo funcionamento é recuperado nas narrativas de Kopenawa (2015).

Segundo Daniel Munduruku (2012), a UNI surge no bojo de uma “[...] consciência nacional pan-indígena [...]”, que, por meio das assembleias, reforçava a necessidade de enfrentamento da sociedade nacional, colocando em evidência as realidades dos povos indígenas, em um movimento de superação das demandas locais em nome dos interesses coletivos, articulados em conjuntos maiores do que os clãs ou as tribos e empenhados em formular uma resposta política ao Estado. Assim como sugere Munduruku (2012), isso ocorria em meio às ressignificações políticas do termo *índio*, que deixava de conotar uma simples imposição identitária exterior para se tornar um signo coletivo de luta, mobilizado por uma

convenção entre a Funai e a Superintendência de Desenvolvimento da Amazonia (Sudam), deveria garantir a “[...]‘pacificação’ de 30 povos indígenas no percurso da Transamazônica.”. (ALBERT, 2004, p.226)

²⁵ Tradução nossa: Esses códigos de legitimação, sejam eles emanados de uma constituição estatal ou não governamental de índio, constituem a base ideal e política de negociação a partir da qual eles tiveram que redefinir - na forma de "sincretismo estratégico" - a alteridade e territorialidade dos indígenas. sociedades. A hibridização discursiva é, portanto, uma condição estrutural da expressão do movimento indígena, cujas construções etnopolíticas baseiam-se amplamente nas fontes da retórica indígena oficial (jurídica e administrativa) e no imaginário político (culturalista, comunitário e ecológico) dos diferentes componentes da solidariedade não governamental

experiência histórica compartilhada, apesar das especificidades de cada povo, mas nunca de todo obliteradas. Diante disso, é interessante observar a contextualização para a emergência da UNI, segundo Munduruku (2012):

Foi justamente esta mobilização que cimentou a construção de articulações ainda maiores e mais abrangentes no cenário brasileiro. Esse campo de possibilidades levou à fundação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1982, que, como vimos anteriormente, teve o apoio de diversas entidades da sociedade civil e que objetivou articular todos os povos na luta pelos seus direitos inalienáveis.

A UNI conseguiu importantes conquistas, especialmente a de ter possibilitado a criação de outras tantas entidades indígenas Brasil afora, assim como trouxe para o povo brasileiro e para o mundo cheiro de índio, cara de índio, impressão sobre o índio, expectativas”, como afirmou Ailton Krenak. Além disso, ela fomentou debates, discussões estratégias de atuação, culminando na aprovação do artigo 231, que definiu uma nova abordagem temática indígena e obrigou o país a aceitar a presença definitiva de nossos povos nessa terra ancestral. (MUNDURUKU, 2012, p. 210-211).

Além disso, Alcida Rita Ramos (1993) indica como, na época, a opção semântica pela ideia de nações desencadeou um problema político nas tensões com as forças políticas hegemônicas, sobretudo em relação à retórica sobre a soberania nacional. Em clara diferença em relação ao uso do termo *nação* pelos povos indígenas dos EUA, aqui no Brasil seu uso surgiu da “[...] consciência de que nunca se reconheceu nas culturas-etnias indígenas um mínimo de vulto que merecesse crédito político.” (RAMOS, 1993, p. 5). Com o uso metafórico enquanto tendência do deslizamento contemporâneo das disputas no campo da cultura, Ramos (1993) assinala que o fenômeno perdeu sua conotação estatal e o seu nacionalismo, de modo que este foi útil para definir uma agenda política em termos mais ambiciosos.

Nesse sentido, problematizando a noção de pertencimento engendrada no conceito convencional de nação, cita o caso dos Yanomami, uma vez que, como afirma a antropóloga, parece pouco provável que os 22.000 Yanomami possam se imaginar como uma coletividade no sentido global, por exemplo. Ainda segundo Ramos (1993, p. 7), “Desse modo, cada comunidade tem o seu acervo de outras comunidades com os quais se imaginam relacionadas, mas nunca com a totalidade dos 22.000 Yanomami.”.

Ao tratar da questão enfatizando a natureza plural e complexa do movimento indígena – reivindicação de diversas lideranças, entre as quais, aquelas citadas por Kopenawa –, Baniwa (2006, p. 59) explica que o Movimento se trata de uma estratégia de articulação nacional que “[...] não anula, nem reduz as particularidades e a diversidade das realidades socioculturais dos povos e dos territórios indígenas.”.

Diante disso, parece-nos relevante acompanhar o episódio em que, posteriormente à presença nas assembleias indígenas, Kopenawa (2015) narra a realização da primeira

assembleia yanomami, em 1986, reunindo parentes de quatorze casas, como um marco para a ação política do grupo e para sua consolidação como intelectual indígena, capaz de ser porta-voz de seus parentes, comprometido com a participação política de seu povo no contexto efervescente do movimento indígena. Todavia, como aponta sutilmente a narrativa, as assembleias, sendo um formato corrente no momento, não deixavam de trazer seu traço específico, sua dinâmica própria, reiterando a diversidade sociocultural por meio de práticas que singularizam, por exemplo, a reunião de grupos Yanomami:

Algun tempo depois, meu sogro e eu convidamos à nossa casa, em *Watokiri*, os moradores de várias outras aldeias Yanomami. Queríamos reunir uma primeira assembleia yanomami para falar de nossa terra. Outros índios também vieram de muito longe para se juntar a nós, como Ailton Krenak e Anine Suruí, da União das Nações Indígenas. Havia também a liderança makuxi e alguns brancos nossos amigos. Cada um teve de falar para defender a nossa floresta. No final, fizemos uma dança de apresentação da festa *reahu* e oferecemos grande quantidade de carne de queixada moqueada a nossos convidados. Depois dessa reunião, também fui candidato a deputado no que os brancos chamavam de Constituinte, em Brasília. Naquela época, me dirigi repetidas vezes aos outros índios de Roraima em assembleias e também pelo rádio. Fiz isso para experimentar a política dos brancos, para aprender alguma coisa. Mas isso não durou muito e eu não ganhei. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 386-387).

Embora a narrativa de Kopenawa (2015) destaque o intercâmbio com a UNI, o movimento indígena possui um caráter muito mais complexo, envolvendo diversos atores e entidades. Para chegar a uma síntese geral, faz-se necessário identificar narrativas como as de Kopenawa (2015), que registram alguns aspectos dos bastidores de conformação da luta das lideranças indígenas, realizada, primeiramente, no contexto das próprias aldeias. Como traço da hospitalidade yanomami, a apresentação *reahu* – importante ritual fúnebre do povo – demonstra a especificidade da assembleia como um relevante marco da organização política yanomami naquele momento.

Flagrado pela memória da militância de Kopenawa (2015), o episódio se junta às outras assembleias indicadas como mais um capítulo da história do movimento indígena organizado, apresentado não apenas como narrativa mimética da história, mas atravessado pelos afetos traduzidos em celebrações caracterizadas, em grande parte, pelos laços e por redes de amizades.

Como um marco temporal significativo, Gersem Baniwa (2006) situa a gênese do movimento indígena nos anos de 1970, tendo em vista que, a partir dessa época, os povos indígenas passaram a compor suas organizações próprias, mantendo, ainda, o diálogo com organizações nacionais e internacionais:

No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal. Foi esse mesmo movimento indígena que lutou para que os direitos à terra fossem respeitados e garantidos, tendo logrado importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das terras indígenas. (BANIWA, 2006, p. 59).

A assembleia Yanomami de 1986 se tornou signo de uma atuação política que investiu na inserção da agenda de reivindicação dos Yanomami na política estatal. Não obstante, Kopenawa (2015) se refere a sua candidatura na Constituinte de 1988, que, embora não tenha se concretizado pela eleição, representou um importante avanço na representação política dos povos indígenas diante de um processo histórico no qual se avolumam os flagrantes desrespeitos aos direitos indígenas e algumas poucas vitórias, como foi a demarcação da terra Yanomami em 1992, indicando algum diálogo mais horizontal das lideranças com o poder estatal.

Ainda que a narrativa sobre a inserção na política dos brancos seja reiterada como parte do processo de apreensão de um contexto específico de emergência das lideranças indígenas, Kopenawa (2015), em *A queda do céu*, expõe uma perspectiva sobre a política dos brancos oposta à política dos Yanomami, cuja intencionalidade não consegue ser compreendida pelos brancos. Dessa maneira, poderíamos dizer que a tentativa de cooptação dos povos indígenas pela política estatal, na maioria das vezes, tende a ser fracassada, porque permanece alheia a pressupostos sociocosmológicos fundamentais, como sugere Kopenawa (2015):

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos nos tempos dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

Com isso, mais de que uma adesão irrefletida aos mecanismos da política estatal, Kopenawa (2015), assim como muitas lideranças indígenas, assume essa aproximação como uma estratégia política cujos códigos devem ser incorporados e transformados pelo conhecimento político dos xamãs. Para tanto, o sonho é identificado segundo sua capacidade criativa para intervir na realidade por meio da reiteração de vínculos ancestrais.

A pretensa objetividade do modo de fazer político dos brancos é resumida, por Kopenawa (2012), como a ausência de uma predisposição para entender o funcionamento do

mundo por meio de códigos mais complexos. Nessa direção, os permanentes conflitos socioambientais entre os povos indígenas e o Estado, ao se tornarem temas centrais ou adjacentes das intervenções de Kopenawa (2015), precisam ser entendidos como um aspecto da complexidade da ação política dos povos indígenas e de sua configuração mais dilatada de que os estreitos limites da política estatal.

Para Gersem Baniwa (2006), a manipulação estratégica da política dos brancos pelos indígenas foi de fundamental importância na articulação nacional do movimento indígena organizado:

O modelo de organização indígena formal – um modelo branco – foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais. (BANIWA, 2006, p. 60).

Inserir a narrativa de Kopenawa (2015) no quadro proposto por Baniwa (2006) permite identificar a formação de uma intervenção indígena constituída no contexto de consolidação de lideranças indígenas. Além disso, a floresta, como metonímia dos povos e de suas interações na Amazônia, produziu uma fala coletiva formada no seio de uma prática política em transformação. As mudanças conjunturais mobilizadas pela abertura política se tornaram, então, um importante elemento para a definição de novos sujeitos de direito. Nesse sentido, do ponto de vista político, o movimento indígena tendeu a reunir vozes interessadas em desvelar a opressão histórica vivenciada.

Com isso, podemos falar da apropriação criativa do discurso dominante que negou a historicidade das populações indígenas, mantendo-as imobilizadas entre as barreiras do estereótipo. Aproximados de uma ideia hegemônica de natureza, os povos indígenas eram entendidos como elemento da paisagem natural, reiterando um projeto de identidade nacional do século XIX, perpetuado pelo olhar estigmatizado por meio do qual os processos históricos dos povos indígenas foram negados, de modo que a articulação política indígena dos anos de 1980, em diálogo com a política estatal, era recebida com rejeição ou como signo de inautenticidade e, portanto, objeto de vigilância das forças hegemônicas.

Diante disso, estava na hora de assumir uma narrativa própria sobre a aquele processo. Revolvendo as narrativas cosmológicas, as lideranças foram reiterando o papel de guardiões da floresta, contribuindo para emergência de uma *fala* como a de Davi Kopenawa que,

atravessando o tempo, chega até a contemporaneidade como um esforço político, estético e ético a desafiar o campo da literatura nas suas relações com a política.

Acompanhar o percurso biográfico de Kopenawa (2015) permite, em certa medida, um recuo no tempo a fim de flagrar os antecedentes da luta política no contexto nacional, que vai produzir, por exemplo, a conferência paralela à CNUMAD, reivindicando um espaço de intervenção no qual diversos atores se inseriam no debate socioambiental em nível global. Antagonicamente, sujeitos ocupando a margem do sistema confrontavam a política global dos países centrais no âmbito socioambiental. Esse talvez seja um dos legados mais contundentes promovido pela incorporação do debate socioambiental na agenda de algumas lideranças indígenas. Contudo, isso não ocorreu de forma direta: antes, esse processo tem sido mediado pelas maneiras como o território ratifica uma memória ancestral e coletiva ao passo que se torna instrumento para a ação político-discursiva das lideranças.

Um movimento, mais ou menos natural, impelia a essa articulação: o fato de a intervenção indígena estar associada à defesa dos territórios e da relação equilibrada com a terra e com seus recursos, como indicam aspectos da narrativa de Kopenawa (2015). Essa consideração ocorre, inclusive, em termos materiais na narrativa do xamã, confluindo, assim, com a tendência realista que tem dominado o debate socioambiental e encaminhado possíveis soluções no plano político para problemas bastante concretos, como sugere o apelo de Kopenawa (2015):

[...] Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossas florestas para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também proteger os rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391).

Longe de reproduzir um ambientalismo de apelo conservacionista e atrelado a uma ideia de natureza intocada, o fragmento da narrativa de Kopenawa (2012), ao interpelar e apontar para a retórica dos conflitos socioambientais em torno da degradação da floresta, materializa a advertência de Bruce Albert (2002) sobre a presença dos temas ecológicos no discurso do xamã no contexto de formação do discurso político indígena. Nesse sentido, sinaliza para a forma como o ambientalismo foi se tornando uma das bandeiras do discurso indigenista nos anos de 1980, após a tendência legalista da demarcação de terra nos anos 1970. Tudo ocorreu em um contexto de negociação, como sugere Albert (2002, p. 43), bastante crítico na ótica dos indígenas:

Assim, se o discurso da indianidade genérica adere à retórica e ao espaço político do ambientalismo, as sociedades indígenas específicas estão muito longe de aceitar as suas premissas culturais e históricas. Temos aqui, portanto, um "malentendido produtivo" (Sahlins 1981: 72) entre as vítimas autóctones da destruição da Amazônia pelo "Sistema Mundial" e cidadãos do Ocidente traumatizados pelas grandes catástrofes industriais das décadas de 1970-80.

Nesse sentido, há que se ter em mente que aquela adesão compreende uma estratégia política que não pode ser confundida com a imposição do ambientalismo oriundo das nações industrializadas como resposta às catástrofes vivida pelos países centrais. Em lugar disso, representa uma forma criativa de ampliar a política indigenista e estabelecer diálogos importantes para uma efetiva representação na esfera pública. O protagonismo dos países centrais, reiterado pela Conferência central durante a Eco-92 e seu poder de decisão, era delineado conforme a força política de algumas nações, como foi o caso da influência dos Estados Unidos na adesão às políticas de redução de CO₂, tornadas inócuas pela pressão política do país norte-americano.

O levantamento, portanto, de uma história socioambiental no Brasil como o que pretendemos destacar nesta seção, precisa considerar os marcos históricos e políticos da Eco-92, bem como da Rio+20, ocorrida em 2012, a fim de realizar um balanço da primeira conferência de 20 anos antes. Todavia, o percurso do ambientalismo no Brasil compreende um processo mais longo e mais complexo, cuja culminância ocorre com as cúpulas e com a consolidação de um ambientalismo multissetorial no Brasil, como sugere Eduardo Viola (1995).

O balanço crítico da CNUMAD, hoje, aponta mais para o fracasso do que para o êxito do evento no que diz respeito ao avanço de políticas efetivas de proteção ambiental. Os aportes financeiros se apresentaram como um problema real para a inviabilidade das recomendações divulgadas pelos documentos oficiais. Se houve uma efetiva contribuição da CNUMAD, podemos dizer que foi a incontornável necessidade de debater os problemas socioambientais, considerando, principalmente, a degradação sob a influência do modelo de expansão e de acumulação do sistema capitalista, claramente incompatível com os anseios dos povos da floresta e com a manutenção de ecossistemas sobreviventes nas paisagens naturais, cuja manipulação sustentável é produto de um longo processo de interação histórica com os povos ditos tradicionais ou resistentes aos mecanismos de produção alheios às suas cosmovisões.

Do ponto de vista formal, a Eco-92 foi responsável pela formulação e divulgação de importantes documentos que definiram diretrizes para as políticas públicas no que concerne ao

tema socioambiental. Apesar dos sofisticados instrumentos com vultoso levantamento de dados da situação e com promissor empenho em direção às necessárias transformações para o futuro, os documentos esbarraram na inércia de muitas nações que recusavam a vinculação aos acordos que, no limite, implicava no sacrifício do modo de produção capitalista. Entre os documentos e instrumentos formulados durante a CNUMAD, estão a Convenção sobre Mudanças Climáticas (CMC), a Convenção sobre Diversidade Biológica (CB), a Declaração do Rio, a Declaração sobre florestas e a Agenda 21, que se tornariam referências para as relações internacionais no que tange às políticas ambientais (RIBEIRO, 2018).

A Agenda 21, por exemplo, representou um importante documento que orientava o compromisso político entre diferentes nações com o objetivo de propor soluções e alternativas alinhadas à noção de sustentabilidade, cuja implementação deveria se voltar para o planejamento participativo e contar com o controle do Estado em seus diferentes níveis de gestão. Lamentavelmente, na prática, pouco avançou em suas proposições, o que lhe conferiu uma imagem pouco pragmática e até quimérica. Residia nesses entraves, a nosso ver, sua incompatibilidade com as bases de acumulação e de consumo do sistema capitalista.

Dedicando espaço à reflexão sobre o problema da pobreza, a Agenda 21 defendia a busca pelo desenvolvimento sustentável e o combate à pobreza, desvelando as incongruências dos modelos de produção e de consumo hegemônicos. Contudo, devemos lembrar que, desde a Conferência de Estocolmo, amparada no relatório *Meadows* sobre o crescimento econômico, a pobreza surgia como um tema fulcral em relação à produção das desigualdades entre as nações.

A imposição dos *Limites do crescimento* seria atenuada pelos pressupostos do Relatório Brundtland em defesa do Desenvolvimento Sustentável, que, ao retomar o debate sobre desenvolvimento e pobreza, incorporava uma reflexão sobre o papel dos países periféricos na divulgação e consolidação do que julgavam ser um modelo de desenvolvimento alternativo. Pensando nisso, destacando as condições históricas e econômicas da América Latina e do Caribe, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) articulavam as especificidades regionais ao debate internacional, considerando a relação entre os programas de desenvolvimento e a compatibilização com as políticas ambientais, como asseveram Leila Ferreira e Lucia Ferreira (1991, p. XIII-XIV apud FERREIRA; FERREIRA, 1995, p. 20) ao destacarem o fragmento a seguir do documento:

Deve-se prestar especial atenção ao vínculo entre pobreza, população e tensão ambiental nos países em desenvolvimento. Na nossa região [...] a pobreza é causa e efeito da deterioração ambiental local. Este vínculo entre pobreza e exploração dos recursos naturais ajuda a colocar em destaque outra conexão: a relação entre dívida

externa e os problemas ambientais da região. As altas somas de juros da dívida externa pagas entre 1982 e 1988 determinaram uma transferência líquida de capital da região para os países credores de US\$ 200 bilhões. Isso obrigou à exploração dos recursos naturais, como meio de atender às necessidades [...] de curto prazo e promover um acelerado aumento das exportações. Os anos 80 representaram para região uma “década vendida”, pois em um número considerável de nossos países a receita se reduziu a níveis de uma, duas e até três décadas atrás. Nesse contexto, a recuperação do crescimento e do desenvolvimento é uma condição necessária que deve ser atendida para fazer frente a problemas sociais e ambientais prementes.

Convergem, nesse quadro temporal mais longo, portanto, os esforços desenvolvimentistas e predatórios dos governos anteriores, marcados pela ênfase nas infraestruturas, durante a década de 1970, com a pressão exercida pela dívida externa na década de 1980, que, conforme a visão do relatório citado, criava a intensificação da exploração de recursos. Internamente, tudo isso era justificado pelo slogan de *país grande*, em desenvolvimento, enquanto as populações pobres e marginalizadas sofriam as consequências de uma política orquestrada por instituições financeiras que, do centro, ditavam regras enquanto impunham o sistema capitalista e destruíam a sociobiodiversidade local, da qual os povos indígenas são exemplo vivo ainda hoje.

Na trama da memória local, essa dinâmica era sentida de forma particular, tornando-se, ainda, objeto da narrativa de Davi Kopenawa (2015) que, entre idas e vindas, demonstra o protagonismo do Estado com seus projetos infraestruturais na transformação do território yanomami – da qual a construção da Perimetral Norte é exemplo incontestado –, diante da corrida do ouro, ocorrida no final da década de 1980 e estimulada pelo aumento do valor do metal na balança internacional. É escusado dizer os efeitos nefastos disso para os Yanomami, mas cabe salientar que esses acontecimentos fermentaram a reação e a denúncia internacional do genocídio em curso por meio da voz e do discurso contundente de Kopenawa (2015).

Vinte anos depois da CNUMAD e do próprio adensamento do debate socioambiental, o Brasil, em 2012, se destacava novamente no radar da política ambiental global. O evento, intitulado Conferência Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável, mais conhecido como Rio+20, pretendeu avaliar os impactos da agenda proposta na Eco-92, considerando os avanços da Agenda 21 e de outros documentos que se configuraram como instrumentos de consolidação de uma aliança global em favor do meio ambiente. Isso, como comprova a história, permaneceria restrito a uma retórica muitas vezes inócua em relação à ação afetiva para transformação do cenário de degradação e das ameaças ao meio ambiente. É importante destacar que diferenças conjunturais existiam entre as duas conferências, de modo que o contexto político nacional e internacional modificado acentuava as transformações entre o ano

de 1992 – período marcado pelo Consenso de Washington e do retraimento do Estado – e 2012 que, diante da crise na Europa, assistia ao ressurgimento do Estado (OLIVEIRA, 2014).

Assim como ocorreu no Fórum Global durante a Eco-92, a participação dos movimentos sociais foi ostensiva na Rio + 20, reunindo diversos segmentos da sociedade civil na Conferência dos Povos da Rio +20 por Justiça Social e Ambiental. Esta cúpula foi formada pela sociedade civil e movimentos sociais, afirmando-se em três eixos, conforme Oliveira (2014, p. 3): “[1] denunciar as causas da crise socioambiental; [2] apresentar soluções práticas e, por fim, [3] fortalecer movimentos sociais do Brasil e do mundo.”. Apesar desse ímpeto crítico e questionador, a cúpula não se fez ouvir pela Conferência central, permanecendo um clima de celebração e de reiteração dos princípios do Desenvolvimento Sustentável, como uma estratégia viável e exitosa que, apesar das reformas necessárias, poderia indicar uma saída para a manutenção do próprio sistema capitalista. Afinal, como afirma Oliveira (2014, p. 4): “O desenvolvimento sustentável não se refere a uma ruptura do modelo hegemônico de produção de mercadorias, mas trata-se não mais que um ajuste ecológico da máquina econômica capitalista.”.

A denúncia desse ajuste se inscreve como um dos temas destacados de *A queda do céu* e da *fala* suplementar de Kopenawa, configurando-se com uma elaboração particular de crítica ao sistema enquanto esteio do discurso socioambientalista que se apresenta na narrativa espiralar do xamã. No processo de adensamento dos problemas ambientais, o discurso do desenvolvimento sustentável – afinado com os princípios do individualismo – tendeu a escamotear a natureza problemática da produção, de modo que a questão socioambiental não fosse atingida em seu âmago, ao passo que situava o problema nas relações de consumo, demandando estratégias individuais e pouco eficazes para uma transformação efetiva.

Do ponto de vista do debate oficial, salientava-se a postura empreendedora por meio da sensibilização de um consumo ecologicamente sustentável, em meio ao clima de festa instaurado com a Rio+20. Enquanto isso, as grandes corporações responsáveis pela poluição e pela degradação ambiental eram poupadas pelo abrandamento das decisões que norteariam as políticas ambientais após a Conferência, ainda que se tenha constatado um cenário ainda mais dramático com o avanço, por exemplo, das queimadas na Amazônia e, ainda, o descomprometimento com as metas propostas em 1992.

Atento à natureza profunda dos problemas socioambientais engendrados, principalmente, pelos países centrais, sensivelmente Kopenawa (2015) aponta para um comportamento que releva como o modo de produção capitalista está entranhado na sociedade

dos brancos, problematizando relações existentes na divisão social do trabalho por meio de uma leitura crítica dos princípios que regem e que organizam o sistema e as formas de ser e de estar no mundo por ele produzidas: “São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar suas mercadorias, não nós! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413).

E, em outro momento, dá seguimento à argumentação:

Agora eles têm muitas e muitas máquinas e fábricas. Mas nem isso é o bastante para eles. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Já começaram a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arrancam do chão. Também não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso. Não pensam que assim estão estragando a terra e o céu e que nunca mais vão poder recriar outros. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 418-419).

Notemos a escolha lexical pelo verbo *fabricar*, reforçando o argumento em torno da problematização da produção. Do ponto de vista socioambiental, a relação entre produção e consumo é extremamente importante para entender o funcionamento como o sistema capitalista foi, historicamente, se fundando de uma maneira ameaçadora para o equilíbrio socioambiental, intensificando a crise e sinalizando para a dinâmica multifatorial em torno da qual ela se perpetua.

A abordagem de Kopenawa (2015) realiza um movimento do específico para o geral, permeando desde os problemas de segurança pública nas cidades às disputas geopolíticas pelo controle de riquezas. Com isso, ele compreende um arco de relações cuja gênese, em linhas gerais, não esqueçamos, se situa na relação com a fabricação de mercadorias, isto é, com a produção.

O recorte, neste trabalho, impede um adensamento dos desdobramentos históricos da geopolítica formatada pelas conferências ao longo de duas décadas. Antes, contudo, pretende enunciar uma espécie de visão panorâmica sobre um processo que foi marcado decisivamente pelas duas conferências não apenas em nível local, mas também global. Além das conferências, esta história está desenhada por acontecimentos, mais ou menos, compartilhados pelos historiadores e pesquisadores do tema, criando algum consenso sobre as etapas do ambientalismo no Brasil em termos históricos.

Dessa forma, retomamos a divisão convencional do ambientalismo no Brasil proposta por Viola e Leis (1995), segundo a qual os anos de 1970 seriam caracterizados por um ambientalismo bissetorial, em que se estabelecia uma relação dialética entre o Estado e algumas

organizações ambientalistas, ainda muito influenciadas por um ambientalismo internacional, com impactos na pouca sensibilização em torno dos temas socioambientais em relação à sociedade. Nesse período, os marcos históricos da ação ambientalista se limitaram aos enfrentamentos a fim de mover a opinião pública sobre o Brasil e o modelo de desenvolvimento que contribuía para degradação ambiental. Com isso, havia uma reivindicação, em forma de denúncias, que pretendia mobilizar algum aparato jurídico capaz de conter o descaso da ameaça ambiental. São essas: a denúncia ao desmatamento na Amazônia (1978), a intervenção contra o projeto de inundação de Sete Quedas no Rio Paraná (1979- 1983) e os protestos contra a criação das usinas nucleares (1977-1985).

Outro marco que merece destaque no conjunto de ações ambientalistas no período é a intervenção em relação aos altos índices de poluição em Cubatão, município da Baixada Santista, que se tornou um ícone na luta ambientalista no contexto urbano. Com isso, as questões ambientais começam a ser debatidas como um problema concernente às cidades, ainda que demorassem algumas décadas para que temas como o saneamento e o crescimento populacional estivessem presentes na agenda socioambiental.

A partir das ações pelo meio ambiente em Cubatão, podemos inferir como a sofisticação que o movimento ambientalista foi tomando entre os anos de 1970 e 1980 rompeu com algumas dicotomias entre o campo e a cidade. Definitivamente, o ambientalismo não poderia se restringir a uma preocupação com a natureza, enquanto entidade distante e passível de proteção por meio de ações inócuas ou de ações fundadas apenas na conservação, como vigoraram nas propostas do começo do século XX. Antes, era preciso entender a amplitude do problema que, dado seu caráter sistêmico, se apresentava na disputa pelos recursos naturais, mas também como resultado da própria urbanização, dos projetos de crescimento econômico pautado pela industrialização.

Nesse sentido, é interessante observar as incursões de Kopenawa (2015) por cidades como Manaus, Paris e Nova York, sobre as quais tece comentários a partir de suas observações e considerações que retomam a questão da degradação. As cidades, nesse sentido, guardam a memória ancestral dos brancos dizimados pela expansão da *fumaça de metal*, mas não somente. O xamã identifica uma série de problemas sociais e ambientais e os incorpora à sua narrativa enquanto imagem de um mundo já bastante degradado e moralmente afastado de uma essência verdadeira, porque nele impera o desejo pela mercadoria:

Nessa cidade de Paris, multidões de carros e ônibus corriam o dia todo, fazendo barulho ensurdecedor, apertados no meio das casas. A terra de lá é toda escavada de

túneis sem fim, como se fossem de grandes minhocas. Longos trens de metal não paravam de andar por eles com grande estrondo, deslizando em barras de ferro há muito arrancadas das profundezas do chão. É também por isso que me parecia que o chão tremia o tempo todo, mesmo durante a noite. Para quem sempre dormiu no silêncio da floresta, essas vibrações eram muito inquietantes. Os brancos não parecem percebê-las, porque estão acostumados a nunca deixar a terra em paz. Mas eu não parava de pensar que ela deveria virar outra por causa do barulho e da agitação que a maltratavam sem trégua. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 423).

A experiência sensorial vivida na cidade de Paris desencadeia toda uma reflexão sobre a paisagem modificada, na qual os índices que remetem aos meios de transporte e às formas de moradia se amalgamam em um contexto de desordem. A narrativa busca uma matriz para cidade vinculada à terra, mais ainda, à profundidade da terra, numa clara alusão à utilização dos minérios para a construção de todo aparato tecnológico da cidade. Kopenawa (2015), então, demonstra uma perspectiva bastante crítica em relação ao modo de composição e às experiências proporcionadas pela cidade, qualitativamente inferiores à calma da floresta e a uma possível conexão com o lugar que se habita de fato: “O zumbido das máquinas e dos motores atrapalha todos os outros sons [...] Acho que esse ruído contínuo impede seus pensamentos de juntarem um ao outro.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 437).

Por fim, as constantes investidas sobre a terra, personificada, implicam na própria manutenção de um caos originário, isto é, as inconstâncias que aparecem no tempo mítico dos Yanomami. Em seu pensamento, ao ser perturbada, a terra perde sua estabilidade e retorna ao tempo das constantes transformações. Poderíamos pensar nisso também como uma alusão ao alcance das mudanças antrópicas, que vêm acelerando os processos biofísicos do planeta.

Ainda sobre o tema das cidades, que entendemos como *lócus* específico para compreender o caráter sistêmico da degradação ambiental, é possível acompanhar o desenvolvimento de um pensamento socioambiental que é formulado a partir da floresta e dos problemas nela vividos. Contudo, o deslocamento de um intelectual indígena cuja narrativa enfatiza contrastes com a floresta, conduz a pensar as cidades, e suas periferias, como uma face da questão ambiental em sua intrínseca relação com as desigualdades socioeconômicas, decerto antagônicas àquilo que fundamenta as relações dos indígenas entre si e com o território que ocupam:

Quando cheguei a Nova York, fiquei surpreso, pois aquela cidade parece um amontoado de montanhas de pedra onde os brancos vivem empilhados uns sobre os outros! E a seus pés, multidões de pessoas andavam muito depressa, em todos sentidos, tão numerosas como formigas! Disse a mim mesmo que aqueles brancos deviam ter construído suas casas como penhascos depois de terem derrubado todas as suas árvores e começado a fabricar, pela primeira vez, mercadorias em enormes quantidades. Com certeza pensaram: “Somos muitos, sabemos guerrear com valentia

e temos muitas máquinas! Vamos construir casas gigantes para enchê-las de mercadorias que todos os outros povos vão cobiçar!”.

No entanto, se no centro dessas cidades as casas são altas e belas, nas bordas, estão todas em ruínas. As pessoas que vivem nesses lugares afastados não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando andei entre eles, olharam para mim com olhos tristes. Isso me deu dó. Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte de seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegaram até a tirar delas suas casas desmoronadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!”. Fiquei assustado de ver aquilo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 430-431).

Para os Yanomami, morar é ser, é pertencer ao grupo, vide a noção de casa como uma espécie de família estendida com a qual se tem relação de fidelidade, de troca e aliança reforçada pela vida compartilhada. As roças são importante aspecto dessa relação. Nelas, os Yanomami reforçam seus laços de pertencimento ao território por meio de uma divisão quase sempre distribuída em círculos, cujo raio de distância em relação às habitações varia de acordo com a plantação ou prática de manejo exercida. Além disso, como já informado em capítulo anterior, as roças são definidas pela temporalidade da exploração da terra, de modo que as antigas, quando exauridas, conservam uma produção menos intensa, mantendo a memória da coletividade e impedindo a escassez de alimentos. A construção das roças se relaciona com a própria territorialização das famílias yanomami na floresta e está associada, ainda, à tecnologia disponível para derrubada das árvores e a escolha da plantação a ser constituída. Assim como outros povos da Amazônia, os Yanomami praticam a agricultura de coivara, descrita da seguinte forma por Albert, Millinken e Gomez (2009, p. 32):

Nas suas roças, que são formadas por pequenas parcelas da floresta derrubadas e queimadas, a plantação faz-se, essencialmente, pela técnica de plantio de mudas (no começo das chuvas, a partir de março-abril), semeando-se unicamente algodoeiros, fumo, milho e mamão.

Uma comunidade média de 50 pessoas (não sedentarizada) cultiva três ou quatro hectares de roças, que são usados durante aproximadamente três anos (Lizot, 1980; Colchester, 1982). Esta área cultivada forma uma ou várias grandes roças exploradas por grupos de famílias. Entretanto, não se trata de roças “coletivas”, mas sim de conjuntos de pequenas roças familiares contíguas, ampliadas anualmente a fim de manter um nível de produtividade constante. Um novo sítio agrícola é geralmente aberto a cada cinco a sete anos, geralmente num raio de uma dezena de quilômetros do anterior, levando à construção de uma nova casa coletiva (Lizot, 1980).

A banana, por exemplo, é um alimento extremamente importante na dieta dos Yanomami, além de ser fundamento para a feitura do mingau consumido durante os rituais *reahu*. O levantamento etnográfico de Le Tourneau (2012) descreve este aspecto, assim como

aponta a importância de determinadas plantas na composição das roças yanomami. Nesse sentido, o autor considera sua relevância para segurança alimentar e para relações culturais entre alimento, territorialidade e relações sociais, como aparece, por exemplo, a inserção posterior dos instrumentos de metal na agricultura, cuja tese mais comum atribui ao contato com outros povos indígenas, ou ainda, o surgimento da mandioca no centro da dieta yanomami:

Les jardins yanomami présentent une large variété de plantes cultivées, le plus souvent par bouturage (Milliken et Albert, 1999; Albert, Gomez et Milliken, à paraître). La banane y occupe toujours une place de choix, représentant en général le plus de surface plantée, et également la production la plus importante en termes quantitatifs. Elle possède également une grande importance symbolique, étant consommée rituellement, sous forme de soupe, durant les fêtes rassemblant plusieurs communautés, ou durant les cérémonies funéraires (les deux occasions pouvant, ou non, se combiner. D'autres espèces possèdent également un rôle important: ignames cara), taioba, canne à sucre, etc. Le cas du manioc doit être mis à part. La rusticité du matériel utilisé par les Yanomami pour son traitement, et le fait que son usage est plus courant dans les basses terres que dans les régions montagneuses, ont laissé supposer à de nombreux auteurs qu'il s'agirait d'une acquisition récente, que les groupes les plus en contact avec d'autres ethnies auraient pu réaliser en apprenant les techniques et en trouvant des boutures avec ces dernières²⁶. (LE TOURNEAU, 2012, p. 27).

A narrativa de Kopenawa (2015) comenta, por sua vez, a indiferença dos brancos em relação aos mais pobres, confrontando-a com o código ético dos Yanomami a partir da noção de humanidade estendida, afinal a importância conferida a algumas plantas e animais está inscrita desde a memória ancestral e mantida por uma subjetividade humana independente dos corpos apresentados.

A ameaça à segurança alimentar surge como fenômeno que comprova a falta de solidariedade dos brancos evidenciada pela concepção de uma produção voltada para acumulação e desatrelada de circuitos de trocas entre plantas e humanos, que deveriam, segundo essa perspectiva, manter uma relação de interdependência com as plantas que, além de serem decisivas para a sobrevivência biológica e material, significam também a morada de entes invisíveis que participam do processo de aprendizagem e conhecimento constante na floresta (OLIVEIRA, 2012). Com isso, o desprezo por alguns brancos no seio da própria sociedade não-

²⁶ Tradução nossa: As roças yanomami apresentam uma grande variedade de plantas cultivadas, na maioria das vezes, por meio de estacas (MILLIKEN; ALBERT, 1999; ALBERT; GOMEZ; MILLIKEN, no prelo). A banana ainda ocupa um lugar de destaque aí, geralmente representando a área mais plantada, e também a produção mais importante em termos quantitativos. Também tem grande importância simbólica, sendo consumido ritualmente, na forma de sopa, durante festas que reúnem várias comunidades, ou durante cerimônias fúnebres (as duas ocasiões podem ser combinadas ou não). Outras espécies também desempenham um papel importante: inhame (cara), taioba, cana-de-açúcar, etc. O caso da mandioca deve ser considerado à parte. A robustez do material utilizado pelos Yanomami para o seu tratamento, e o fato de seu uso ser mais comum nas baixadas do que nas serras, têm levado muitos autores a supor que se trataria de uma aquisição recente, que os grupos mais em contato com outros grupos étnicos poderia ter alcançado aprendendo as técnicas e trocando mudas com eles.

indígena se torna mais constrangedor e condenável, porque essa unidade espiritual é negligenciada e resumidas às diferenças materiais assentadas numa ética acumuladora que rege as relações sociais na cidade.

As cidades guardam os rastros da floresta, que sucumbe, assim como os ancestrais, à nova paisagem definida pelo excesso de construções, cujas margens se apresentam como ruína não apenas no sentido concreto, mas também metafórico.

Por meio da interrupção no discurso, muito recorrente como estratégia dramática que atravessa a narrativa de Kopenawa (2015), os brancos, ao falarem de si e de suas proezas calcadas no avanço tecnológico e no aparato bélico, parecem só conhecer o idioma da cobiça. Por isso, são duramente criticados na narrativa de Kopenawa (2015), que se desloca em direção às margens da cidade, isto é, à periferia, para explicar o modo como a pobreza se faz perene em meio à indiferença das pessoas que a naturalizam, encaixando-a como elemento da paisagem.

Há, na descrição de Kopenawa (2015), o delineamento de uma imagem que traça o território das cidades socialmente reproduzindo suas divisões de classe, repetindo-se como modelo tanto no centro como na periferia do capital, onde, decerto, a pobreza é de tal forma acentuada que se tornou elemento decisivo para o debate socioambiental.

Foi assim, portanto, que, na Rio+10, ocorrida em 2002, em Joanesburg, na África do Sul, os caminhos de consolidação do desenvolvimento sustentável foram avaliados, deslocando do centro as preocupações ambientais – cujo fracasso era patente – para enfatizar a preocupação com o modelo de desenvolvimento almejado pelos países pobres. Havia a premissa de que enfrentar a questão ambiental convocava ao enfrentamento da pobreza e da fome, conforme os relatórios do PNUMA vieram a constatar no contexto de fortalecimento do desenvolvimento sustentável e de sua disseminação pelas mais diversas nações.

A cidade é entendida como *locus* a partir do qual a história de degradação já teria atingido seu auge. Guarda, pois, os rastros de uma transformação já ocorrida e que segue mantida na memórias ancestrais, cuja existência foi também levada a termo pelo projeto de destruição em outra etapa, mas semelhante ao que vivemos. Nesse sentido, o problema socioambiental não é apenas conjuntural, é histórico e se apresenta ao longo do tempo em intensidades e de formas específicas, inclusive inaugurando rupturas entre o tempo mítico e a nossa atual existência, nas palavras de Kopenawa (2015): o primeiro tempo e o hoje. Além disso, a cidade não deixa de ser entendida como palco de conflitos históricos. A observação do contexto desigual é destacada por Kopenawa (2015) como parte de sua narrativa sobre a cidade.

Assim, ao formular sua crítica, Kopenawa (2015) narra a experiência dos brancos segundo sua ótica, apontando para o processo de destruição ambiental em um procedimento histórico de transformação da paisagem, o que implica em uma reflexão crítica sobre as condições impostas pelo acúmulo e pelo desperdício enquanto elementos produtores da pobreza e da desigualdade que impera nas cidades. Levar a perspectiva dos povos da floresta acerca daquele processo se tornou, então, um estímulo para Kopenawa:

Depois de Manaus e Brasília, conheci São Paulo. Foi a primeira vez que viajei tão longe por cima da grande terra do Brasil. Compreendi então o quanto é imenso o território dos brancos para além de nossa floresta e pensei: “Eles ficam agrupados numas poucas cidades espalhadas aqui e ali! Entre elas, no meio, é tudo vazio! Então por que querem tanto tomar nossa floresta?” [...] Muitos brancos começaram a conhecer meu nome e quiseram me escutar. Incentivaram-me, dizendo que achavam bom que eu defendesse a floresta. Isso me deixou mais confiante. Alegrava-me que eles me entendessem e se tornassem meus amigos. Naquela época, falei muito nas cidades. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 387-388)

O arco temporal que reúne a consolidação do debate socioambiental, cujo raio de alcance perpassa a Eco-92 e a Rio +20, aparece como pano de fundo que reafirma a urgência da *fala* de Davi Kopenawa. As grandes transformações ocorridas aparecem como marcas indelévels da destruição que parece não ter fim no seu avanço sobre a floresta e sobre os povos que nela vivem. Desse modo, a *fala* de Kopenawa denuncia um processo histórico que, fomentado pela ordem ambiental internacional, alinhou o desenvolvimento sustentável ao princípio no qual a destruição ambiental seria calculada, tendo em vista que a contaminação dos rios, a destruição da floresta, a emissão de gases passaram a ter também um valor compensatório, criando uma espécie de mercado legal no qual as ditas *externalidades* (o rio, a fauna, a floresta, etc) foram reduzidas, sem muito esforço, ao discurso economicista. Nisso, reside, ainda hoje, parte significativa dos conflitos socioambientais e de seu processo de valoração centrado no capital.

O cenário de adensamento da crise é incontestável e os eventos parecem flagrar um processo que se torna ainda mais dramático. A promessa de uma transformação civilizacional, sob a tentativa de reformas do capitalismo, não apenas se mostrou fracassada, como repercutiu no esvaziamento de acordos bem intencionados para dirimir as consequências, por exemplo, da emissão de gases do efeito estufa.

Do ponto de vista do debate socioambiental, segundo Guimarães e Fontoura (2012), a Rio+20 promovia a veiculação de uma esperança em relação à transição de uma sociedade cujos pilares se mostravam socioambientalmente incapazes. No contexto de avaliação das consequências da Eco-92, havia pouco o que comemorar. Segundo os autores, a Rio +20 gozava

de uma importância menor se contrastada com as outras conferências, pois era entendida como uma *conferência de revisões*. Após a euforia inicial em torno da noção de desenvolvimento sustentável e o contexto de recessão dos anos seguintes, em perspectiva menos otimista, Guimarães e Fontoura (2012, p. 22) explicam que:

[...]de um ponto de vista não tão positivo, a evolução da agenda global relativa aos regimes internacionais, ambientais e de desenvolvimento sustentável, também gerou novas ameaças e o ressurgimento de velhos dilemas. Em meados dos anos noventa, a retórica de que as preocupações ambientais não dessem lugar à introdução de novas “condicionalidades” na ajuda oficial ao desenvolvimento, voltou a ser defendido ao redor do mundo, bem como a necessidade de que os países mais pobres resistissem às tendências de substituir a ajuda internacional exclusivamente pelo comércio, como as propostas sugeridas em 1992 de “trade, not aid”.

Além disso, as décadas que sucederam a CNUMAD foram marcadas pelo aumento nos níveis de emissão de gases, assim como o avanço de diversas fronteiras planetárias já ultrapassadas ou em vias de serem ultrapassadas, conforme Viola e Franchini (2012). O conceito de fronteira planetária é utilizado pelos autores ante o risco iminente materializado na consolidação do Antropoceno, bem como estratégia para abordagem da sustentabilidade, segundo uma perspectiva sistêmica e global:

Partindo desse diagnóstico, a ciência avançou na identificação de fronteiras planetárias dentro das quais a humanidade poderia operar de forma segura em referência ao funcionamento do sistema terrestre. Atravessar essas fronteiras implicaria entrar numa zona de risco de ruptura ambiental sistêmica. Dessa forma, nove fronteiras planetárias são identificadas, sete das quais são passíveis de serem quantificadas: mudança climática; acidificação dos oceanos; ozônio; ciclo biogeoquímico do nitrogênio e fósforo; uso da água doce; mudanças no uso da terra; biodiversidade; poluição química; e concentração de aerossóis na atmosfera. Três dessas nove fronteiras planetárias já foram ultrapassadas: mudança climática, taxa de perda de biodiversidade e ciclo do nitrogênio. (VIOLA; FRANCHINI, 2012, p. 2)

As narrativas de Kopenawa (2015), ao apresentarem o contexto de degradação socioambiental como passos em direção a uma mudança irreversível, demonstram uma oposição frontal aos paradigmas do desenvolvimento sustentável, que defendem a sobrevivência do capitalismo enquanto modelo ideal para a sociedade futura, desde que sejam reparados os excessos do sistema. Nesse sentido, a crítica de Kopenawa (2015) recusa a posição hegemônica de defesa do sistema capitalista, denunciando os valores e princípios que o estruturam. Além disso, a noção de *finitude* parece, necessariamente, atrelada à exaustão de certas práticas que se mantêm alheias aos limites entre as espécies, entre a interferência humana e a floresta, por exemplo.

Como fica claro na recusa a um ecologismo desvinculado da experiência histórica dos Yanomami, Kopenawa (2015) demonstra a consciência de que a marca ambientalista de seu discurso é uma atribuição exógena. Contudo, assume o desafio de encarar o “[...] modo como os brancos fazem política [...]” (KOPENAWA; ALBERT, 2015). A relação com a política emerge, portanto, da necessidade de falar para fora da floresta. Os elementos mobilizados na construção desse discurso são buscados, por sua vez, na própria experiência dos Yanomami, confrontada com a presença violenta dos brancos.

Por meio de diversas estratégias discursivas, Kopenawa (2015) elabora um modo de falar de si, de trazer suas memórias, enquanto se ocupa de denunciar o processo de degradação da floresta protagonizado pelos brancos. Não interessado apenas em descrever as circunstâncias, assume uma posição crítica que, por vezes, se aproxima e, por outras, se distancia do debate socioambiental convencional, ampliando uma zona de diálogo manipulada pelo intelectual indígena na busca de sua autonomia em relação aos regimes de tutela da sociedade, de cooptação ou de apagamento engendrados pela sociedade dominante.

Apesar das convergências entre a trajetória pessoal de Davi Kopenawa e a emergência do debate socioambiental, seria bastante redutor compreender sua atuação como um ecologista, ou ainda, como um *índio ecológico*, imagem passível de crítica pelas incontornáveis divergências e distanciamentos do movimento ambientalista e da construção da luta indígena.

É preciso considerar que essa luta foi fortalecida com o advento da chamada Constituinte Cidadã de 1988, que celebrava o processo de abertura política do Brasil e trazia uma participação efetiva de parcelas da população negligenciadas, defendendo direitos e formulando leis interessadas na dilatação da própria cidadania.

Nesse sentido, o movimento indígena, assim como outros movimentos sociais, foi potencializado pelo aparato jurídico-institucional inserido na Carta Magna, criando uma espécie de esteio necessário para a reivindicação de direitos históricos concernentes a atores sociais cujo apagamento ou silenciamento foi promovido pelo Estado. Além disso, entre os diversos avanços, a Constituição de 1988 seria a primeira a falar de direitos ambientais, como indica Juliana Santilli (2005), o que possibilitou o avanço nas reivindicações das populações indígenas em defesa de sua dignidade e também do fortalecimento de sua relação com seus territórios. Nesse sentido, criava um aparato jurídico que possibilitava a afirmação da luta dos povos indígenas em seus termos, marcados por uma perspectiva na qual o território não é apenas um lugar, mas um feixe de relações sociais que garantem a produção e reprodução de modos de vida calcados na ancestralidade e em experiências culturais distintas da hegemonia do Ocidente.

Nesse período, o movimento *Aliança dos povos da floresta*, além de se situar como marco do sociambientalismo no Brasil, já colocava em evidência a articulação das questões socioambientais no centro de movimentos sociais. Havia uma espécie de ambientalização das lutas políticas. No âmbito da floresta, a *Aliança* reunia grupos associados às práticas de extrativismo de baixo impacto, marcadamente antagônicos ao projeto de exploração em larga escala.

Davi Kopenawa (2015) relata, em diversas passagens de sua narrativa, tanto a importância de Chico Mendes para a defesa da floresta quanto seu aprendizado para comunicar, na esfera pública, as ameaças vividas pelos Yanomami. Assim, entre as diversas confluências, em 1988, Chico Mendes recebia o *Prêmio Global 500*, concedido, anos depois, a Kopenawa. Dessa forma, ambos, por sua luta em defesa da floresta e de seus povos, a partir de suas demandas específicas, mas convergentes, se tornavam ícones da defesa ambiental no nível internacional.

Em suas narrativas, Kopenawa (2015) atribui suas viagens para receber prêmios ou, como ele mesmo indica, para *falar aos brancos*, como, principalmente, um momento de defesa da floresta contra os garimpeiros: “As viagens que fiz para defender nossa floresta contra os garimpeiros acabaram me levando para muito além do Brasil.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 395).

A partir de outra perspectiva – a dos organismos e instituições ambientalistas –, a fala do xamã engrossava o apelo em torno da questão ambiental. Com isso, eram criados vínculos entre a ação intelectual de Kopenawa e os desdobramentos do movimento ambientalista, cada vez mais dominado pela ideia de sustentabilidade. Em suma, esse movimento que pretendia transformar lideranças da floresta em símbolos do ecologismo internacional se somava – ainda que de maneira velada – às estratégias de interferência dos países centrais sobre a periferia com vistas ao seu patrimônio natural.

Como explica Viola (2012), sobre o Brasil colava-se a imagem de *potência ambiental*, certamente muito mais pela sua importância como reserva de recursos ambientais do que na elaboração de políticas voltadas para preservação. Isso se torna evidente com o fato de Kopenawa (2015) lançar sua voz para fora da floresta, justamente para frear a sanha dos garimpeiros, cuja ilegalidade era negligenciada pelo próprio Estado.

Nesse sentido, a imagem do índio ecológico, apresentada por Saez (2006) se trata de um *slogan* imposto ao xamã, cuja preocupação se voltava mais para seu papel de liderança em meio ao seu povo que padecia com as ameaças ao seu território. Oscar Calávia Saez (2006) parte

dessa imagem para explicar o modo como, historicamente, os povos originários foram incorporados às lutas ambientalistas dentro de narrativas que são produzidas por organizações e pelo Estado, pouco revelando da experiência social e histórica daqueles povos. Seu ponto de partida é o discurso do chefe Seattle, cujo impacto foi muito divulgado por ambientalistas, colocando na fala de um indígena americano um discurso alinhado ao anseio preservacionista característico do discurso ambiental hegemônico.

Nesse sentido, a compreensão de Kopenawa (2015) sobre sua atuação na viagem em que atuou como intelectual falando aos brancos se situava como uma verdadeira narrativa da floresta, a partir dos conhecimentos herdados dos *xapiri* e de *Omama*. Contudo, uma recepção que entende os aspectos socioambientais como o tema principal do texto tende a perder de vista a complexidade da narrativa do xamã, suas camadas de significação e até os equívocos que são produtos das inerentes diferenças de mundo e de linguagem que perpassam a experiência de Kopenawa em contraste com a de seus ouvintes/leitores:

Durante essa viagem, eu muitas vezes dormi em estado de fantasma depois de ter comido alimentos dos brancos que eu não conhecia. Foi assim que sonhando, certo dia, vi a imagem das mulheres abelha do primeiro tempo. Elas mesmas bradavam seus nomes para todos os lados, para chamar a atenção do ancestral irara *Hoari*, que coletava seu mel aqui e ali. Acabaram por deixa-lo atordoado com seus chamados incessantes e ele tropeçou numa raiz. Praguejou com furor contra elas e as pôs para correr para todos os lados da floresta. Suas imagens se refugiaram em todos os lugares onde até hoje os méis se escondem. Por isso agora é tão difícil achar ninhos de abelha no mato! Algumas inclusive fugiram até os brancos, que as guardam desde então em grandes caixas de madeira. Nossos maiores faziam dançar esses espíritos abelha desde sempre. Foram eles que vieram falar comigo no sonho, para me comunicar sua inquietação: “Você, que sabe virar espírito, fale duro com os forasteiros, eles vão escutá-lo! Os brancos não têm mesmo sabedoria nenhuma! Devem parar de maltratar as árvores da floresta! Logo já não haverá nenhuma flor perfumada para nos alimentar e fazer mel. Se continuar assim, será a nossa vez de morrermos todos!”. É verdade. As abelhas também são *xapiri*, por isso suas imagens falaram assim comigo durante o sono. No dia seguinte, revelei sua queixa aos que tinham vindo me escutar. Ouvir o sofrimento daqueles espíritos e pensar que os brancos os maltratam tanto me deu dó. Esses ancestrais abelhas se sentem ameaçados e, como nós, querem defender a floresta em que foram criados. As abelhas são muito inteligentes e trabalham sem descanso nas flores que vão procurar longe, de árvore em árvore, para fabricar seus méis. É por isso são tão saborosos e que nós, tanto crianças quanto adultos, os apreciam tanto. Cortar as árvores é destruir é destruir seus caminhos pela floresta. Sem árvores em floração, elas não saberão mais onde trabalhar e fugirão para sempre de nossa terra. Por isso eu declarei aos brancos: “Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade. Vocês precisam nos ajudar a proteger o que ainda resta da floresta. Todos os seus habitantes já nos falam com medo de desaparecer. Vocês não os veem dançar suas imagens e não ouvem seus cantos em seus sonhos. Os xamãs, ao contrário, sabem escutar sua angústia e elas lhes pedem para falar com vocês para que sua gente pare de comer a floresta”! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 402-403).

No fragmento, a viagem concreta realizada à Inglaterra em 1989 se desdobra em um quadro de referências relacionados à experiência xamânica. O *estado de fantasma* enunciado indica um estado de consciência alterado, muitas vezes propiciado pelo uso de substâncias como

a *yãkoana*, mas, neste caso, foi produzido pelo consumo de determinados alimentos desconhecidos por Kopenawa.

Ao rememorar a viagem vivida pela atuação militante, o xamã narra a coexistência com determinados espíritos, cuja reivindicação segue na direção de uma crítica à transformação da paisagem, marcada pela degradação. Nesse sentido, as imagens ancestrais das abelhas, numa evocação ao primeiro tempo, incorporam, no discurso, a própria noção de humanidade dilatada comum a muitos povos ameríndios, que tende a enxergar, em alguns animais, uma humanidade essencial situada desde o tempo mítico.

A partir da imagem irrequieta dos espíritos abelhas que denunciam a ação destrutiva dos brancos, Kopenawa (2015) elabora lições a serem direcionadas ao público que, provavelmente, esperava que sua fala apresentasse um argumento mais diretamente ambiental. Em lugar disso, o xamã emaranha-se nas narrativas que conheceu pelo sonho e que dão forma à natureza sistêmica de sua reflexão, de modo que, ao assumir o tom de denúncia, comenta as incongruências entre o discurso de preservação da natureza e a efetiva prática de destruição das árvores, habitat essencial das abelhas, que seguem reclamando seu lugar de produção e de reprodução de suas vidas. O modo de habitar das abelhas recupera, ainda, a histórica forma de territorialização dos Yanomami na floresta, delineando caminhos que se cruzam e que se bifurcam como um mapa que traduz o pertencimento ao lugar, respeitando os regimes de *posse* que, ancestralmente, vêm sendo tecidos na história do local.

Com isso, ao apelar para o modo de observação da realidade e de construção discursiva dos xamãs, Kopenawa (2015) pretende sensibilizar para uma urgente e pragmática atitude de defesa da natureza, cujo conceito não pertence a seu universo, mas é apropriado na malha de seu discurso conferindo-lhe incontestável contorno ambientalista. Todavia, para além dessa estratégia política, salta aos olhos o anseio de tornar as dinâmicas da vida e a interação entre seres e espíritos um motivo para narrar, revelando o que há de imperceptível em uma visão que impede de compreender as múltiplas agências que atuam na floresta e sem as quais o discurso em defesa da natureza corre o risco de se tornar mera utopia, sem qualquer alcance pragmático.

O risco de reduzir, portanto, a fala de Kopenawa (2015) ao discurso ecológico como uma forma específica com o qual o tema socioambiental vem sendo tratado, segundo metáforas e temas específicos, entra em tensão com a própria elaboração discursiva do xamã. Dessa forma, à maneira dos narradores mais competentes, o tema que é central à intervenção no contexto da viagem se multiplica em diversas personagens, em histórias e enredos sem os quais não seria possível falar da real ameaça à floresta.

Por isso, Oscar Calavia Saez (2006) adverte para impossibilidade de colocar, em um mesmo grupo, indígenas e ambientalistas, como eventuais perspectivas apressadas, podem concluir. Nesse cenário, é preciso ter em mente que as estratégias políticas para defesa de territórios de muitas lideranças indígenas, desde, pelo menos, a década de 1970, foram incorporadas, de forma direta, a um discurso ambiental raso e imediatista. Acrescente-se a isso, a existência de um ambientalismo de orientação conservacionista, que tendia a perceber as populações indígenas e demais povos da floresta também como ameaça ao ambiente natural, como se este não fosse resultado de um processo de interação com aquelas populações há bastante tempo.

Para o antropólogo, a ausência de uma noção de natureza seria um claro empecilho para atribuir às práticas indígenas uma preocupação ecologista. Contudo, o autor, a fim de explicar a questão, interroga os modos de existência e de exploração dos povos indígenas cuja diferença qualitativa é decisiva para considerar a defesa do equilíbrio que existe nas sociedades autóctones. Nesse sentido, Saez (2006) chama a atenção para o fato de a ética conservacionista estar associada à distinção entre o natural e o humano, na medida em que se estabelece a busca de estratégias para melhorar a vida humana, para garantir maior eficiência no uso da natureza. Por outro lado, ao considerar as especificidades sociais dos povos indígenas, aponta para aspectos como a disposição da natureza para atender ao anseio acumulador dos brancos, denunciado nas narrativas de Kopenawa (2015) por meio da relação contrastiva com o modo de vida dos Yanomami, absolutamente alheio à noção de natureza e organizado produtivamente de forma distinta:

La particularidad de las sociedades indígenas no estarían en la conservación de la naturaleza, sino en su disposición para extender para el consumo, simétricamente, a un lado y otro de esa frontera que nosotros hemos trazado para nuestro beneficio. La convivencia de los modos autoctonos de vida con una alta biodiversidad ha sido posible, em muchos casos, em virtud de una demografía baja, que no deberíamos entender como un dato natural: procede más bien de un imenso gasto de tiempo y recursos humanos em rituales, guerras o modos de producción que anteponen el rendimiento social o simbólico a la eficiencia inmediata o la acumulación de gente y riqueza. Los indios pierden lo tiempo sin remordimiento, no son tan avaros como nosotros con su vida y su salud, no está tan obcecado como nosotros en amurallarse contra la enfermedad, la muerte, la podredumbre, esas miserias tan naturales. Si las sociedades autoctonas han encontrado modos de relación con la naturaleza que no se reducen a una disipación más o menos rápidas, más o menos absolutas, ha sido porque el mismo concepto de naturaleza les falta²⁷. (SAEZ, 2006, p. 36-37).

²⁷ Tradução nossa: A particularidade das sociedades indígenas não estaria na conservação da natureza, mas na disposição de se estender para o consumo, simetricamente, de um lado e do outro daquela fronteira que traçamos para nosso benefício. A coexistência de modos de vida indígenas com alta biodiversidade tem sido possível, em muitos casos, devido a uma baixa demografia, que não devemos entender como um fato natural: decorre de um imenso gasto de tempo e recursos humanos em rituais, guerras ou modos de produção que colocam o desempenho

Contudo, não podemos esquecer que a pauta socioambiental no contexto do ambientalismo multissetorial, como sugerido por Viola (1995), foi fortalecida pelo movimento indígena, que, em última instância, denunciava a extinção de espécies, o desmatamento e a poluição dos rios, quer pelas iniciativas de construção de infraestruturas estatais, quer pela ação sistemática de agricultores e ou garimpeiros.

Os *comedores de floresta*, então, emergem como uma das imagens selecionada por Kopenawa (2015) para narrar o processo de degradação e, nesse sentido, há uma articulação específica com o discurso socioambiental, de modo que este é confrontado em suas limitações.

A constelação de temas e de imagens que percorrem o texto de Kopenawa (2015) ratifica a urgente demanda de falar sobre os problemas socioambientais, ainda que o faça questionando o discurso hegemônico dos brancos sobre a natureza, cuja abordagem tem definido os debates em torno da ordem ambiental internacional. A partir de um movimento crítico gestado em sua história pessoal e de militância, Kopenawa (2015) apresenta um modo de narrar que se constituiu como importante arma política, porque ratifica suas experiências dentro e fora da floresta, como fica evidente em seu percurso biográfico:

[...] “o que Davi pensou para escrever conhecimento próprio Yanomami?”. Aí eu respondo: “eu fui preparado antes pelas lideranças tradicionais que me criaram e me deixaram crescer. Virei homem, virei lutador e defendo o direito do povo, direito da terra, da nossa saúde, da nossa língua, nosso pensamento, nossa sabedoria, tudo o que temos”. Então eu sempre falo com os brasileiros e os estrangeiros também. (MARRAS; DIAS JÚNIOR, 2019, p. 242).

Não estaríamos, pois, diante de um pensamento socioambiental que consolida um jeito próprio ao assumir uma pluralidade de vozes e de olhares para um mundo em mudança? Nos percursos narrados por Kopenawa (2015) se situam algumas respostas possíveis, desde que compreendido seu jogo de múltiplas agências que ultrapassa a agenda ambiental como divulgada. Essa lição decerto só poderá ser compreendida nas trilhas de sua formação xamânica, afinal, imbuído da habilidade diplomática conferida ao posto, soube compreender os mecanismos da política dos brancos, denunciou sua fragilidade e equívocos e, por isso, reivindicou para si um lugar na história do pensamento socioambiental brasileiro.

Ao se inscrever nessa narrativa, conseguiu ir além de uma condição tutelada pelos brancos, pois defendeu uma linguagem e um modo de narrar que ratificam a legitimidade do

social ou simbólico antes da eficiência imediata ou do acúmulo de pessoas e riquezas. Os índios perdem seu tempo sem remorso, não são tão gananciosos quanto nós com sua vida e sua saúde, não são tão teimosos quanto nós em se proteger contra a doença, a morte, a podridão, essas misérias naturais. Se as sociedades indígenas encontraram maneiras de se relacionar com a natureza que não se reduzem a uma dissipação mais ou menos rápida, mais ou menos absoluta, é porque falta o próprio conceito de natureza.

saber xamânico e sua estratégia de migrar entre as espécies, ecoando em sua *fala* as vozes dos *outros* que habitam, das mais diversas formas, o chão da floresta.

5.2 O CHÃO DA FLORESTA: NARRATIVAS DO CONTATO E OUTROS CONFLITOS POLÍTICOS

As narrativas de *A queda do céu*, marcadas pelo seu viés biográfico, colocam em evidência a relação intrínseca entre os Yanomami e a floresta. Desse modo, o percurso narrativo implica também no delineamento de uma paisagem que, vista de fora, tende a ser compreendida em termos generalizantes, segundo uma perspectiva uniforme muitas vezes mobilizada pelas imagens aéreas do imenso manto verde de onde escapam as dinâmicas históricas, culturais e simbólicas que se desenvolvem sobre e sob o chão da floresta.

Elaborando um esforço explicativo, Davi Kopenawa (2015) se preocupa, em seu projeto político-discursivo materializado em *A queda do céu*, em traduzir os sons, as formas, as cores, os seres que se movimentam e que habitam ²⁸a floresta, tecendo relações que historicamente são produzidas ao longo do tempo entre diversos povos, entre seres invisíveis e também entre os não-humanos, embaralhando, conceitualmente, os limites entre natureza e cultura, enquanto limites com os quais operam o saber e o conhecimento ocidentais.

Enquanto avançam em números colossais, as queimadas na floresta amazônica, expandem projetos minerários e proliferam infraestruturas. Com isso, seu potencial como importante reserva de vida é confrontado com os projetos que continuam a enxergar aquele espaço meramente como fonte de recurso, isto é, corroborando a linguagem financeira do capitalismo e seu anseio pela acumulação.

Ao desenhar a paisagem sob outra lente, Kopenawa (2015) narra a dinâmica vital compartilhada por diferentes entes na tessitura da paisagem na qual produzem e reproduzem a vida, a despeito do fogo ameaçador da destruição e da morte. Nesse sentido, mobilizando

²⁸ Em resenha ao livro *Estar vivo*, de Tim Ingold (2015), Cardoso (2016) chama a atenção para a centralidade da noção de habitar presente no pensamento do antropólogo, cuja perspectiva articula uma série de pensadores da filosofia, da biologia e da psicologia ecológica, a fim de avaliar criticamente as barreiras conceituais legadas por uma ideia evolucionista que separa natureza e sociedade. A partir de experimentações etnográficas, Ingold (2015) tem rompido com aquela divisão, ao refletir sobre o ser humano na própria continuidade da vida. Diante disso, Cardoso (2016) evoca a fala de Ingold (2015) para delinear sua instigante proposição acerca do *habitar*, da qual nos apropriamos para estabelecer a leitura sobre o *chão da floresta* no qual a história foi sendo tecida pelos Yanomami e pelos seres com os quais interagem: “E não cessei de pensar sobre o habitar nas minhas atuais explorações na antropologia comparada da linha, que cresceu a partir da constatação de que cada ser é instanciado no mundo como um caminho de movimento ao longo de um modo de vida.” (INGOLD, 2015, p. 26 apud CARDOSO, 2016, p. 243).

estrategicamente sua vinculação ao debate socioambiental, o xamã define a si mesmo e aos Yanomami como *guardiões da floresta*.

Tendo nascido em uma comunidade no rio Toototobi, por volta de 1956, Davi Kopenawa, depois de sofrer com a morte de boa parte de seus parentes em virtude de um surto de gripe provocado pela filha de um missionário do Movimento Missionário das Novas Tribos, decide se deslocar da floresta. O episódio que define como uma tentativa de *tornar-se branco* leva ao limite a experiência de alteridade.

Sua incursão por outras vivências e práticas culturais se inicia, portanto, com a saída da floresta, na qual já atuava como funcionário da Funai, ajudando nos procedimentos de atração de indígenas, tendo em visto seu conhecimento da língua portuguesa. A consequência disso foi o anseio por sair da floresta em direção às cidades. Contudo, como revelam suas narrativas, no decorrer da peregrinação, fora acometido por tuberculose. A experiência do adoecimento repercutiu então na sua recusa pelo modelo de vivência dos brancos, observado de forma crítica e tensionado com a vida e com as condutas yanomami. Nesse sentido, retorna à floresta, onde se casa depois de se anexar a outro grupo Yanomami e passa a habitar em *Watoriki*, a Montanha do Vento, onde é também iniciado no xamanismo pelo seu sogro, importante xamã e líder daquele grupo.

O retorno à floresta implicava, então, na reiteração existencial de uma intrínseca relação material e semiótica com aquele espaço que passa a ocupar uma posição central em seu discurso e que se revela como fonte inesgotável dos saberes que confirmam sua vocação intelectual.

Nesse sentido, vale acompanhar sua descrição da floresta que, no corpo do texto, estabelece um jogo entre a visão distanciada e a penetração, cujo movimento delinea paisagens contrastantes e marcadas por conflitos e pela manutenção da floresta com a ajuda, inclusive, dos espíritos auxiliares acessados pelo xamanismo:

Nossa floresta está sempre bela e fresca, mesmo quando a chuva rareia. O poder da fertilidade *në rope* mantém suas árvores vivas. Ela está situada no centro o antigo céu *Hutukara*, onde está enterrado o metal de *Omama*, nas nascentes dos rios. Para além de seus limites, no território dos brancos à nossa volta, há somente terras feridas, de onde vêm todas as fumaças. Viajei bastante de avião por cima da floresta e em suas beiras só via árvores mortas, de que o fogo matou até as sementes, escondidas no chão. Vi a terra dos brancos se estendendo ao longe, retalhada por todo dos lados e coberta de capim ralo. Não há mais nenhuma folhagem e o solo desses lugares logo vai ser só areia.

Mas os brancos não querem ouvir nossas palavras. Só pensam em tornar nossa terra nua e ardente quanto o descampado em volta de sua cidade de Boa Vista. Esse é único pensamento deles quando olham para a floresta. Devem achar que nada pode acabar com ela. Estão enganados. Ela não é tão grande quanto lhes parece. Aos olhos do *xapiri*, que voam além das costas do céu ela parece estreita e coberta de cicatrizes. Traz nas bordas as marcas de queimadas dos colonos e dos fazendeiros e, no centro,

as manchas da lama dos garimpeiros. Todos a devastam com avidez, como se quisessem devorá-la. Os xamãs estão vendo que ela sofre e que está doente. Tanta destruição nos deixa muito preocupados. Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo. Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma. Retornam de seus voos ao longe chorando suas feridas em seus cantos. Ouvi muitas vezes suas vozes lamentarem, enquanto eles levavam minha imagem às lonjuras para me mostrar a devastação. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 328)

A descrição ampliada e cosmológica da floresta nos impele a pensar em sua dimensão sensorial, cuja imagem é definida pelas texturas e cores advindas de um centro de fertilidade. Contudo, a narrativa evidencia que há uma mudança em curso, que a paisagem da floresta vem sendo alterada, deslocando a dimensão da fertilidade para a aridez, já dominante no mundo dos brancos e em suas cidades.

Uma noção de território é, portanto, agenciada para dizer como a floresta rompe com esses limites. Nela coexistem forças e elementos que reiteram sua vitalidade, mas em suas bordas, por outro lado, aparecem os rastros da destruição, cujos agentes são, justamente, os *napë*.

De maneira objetiva, a narrativa se inicia pela ocorrência de dados etnográficos acerca da paisagem. Como apontam muitas etnografias sobre os Yanomami, definidos como caçadores-coletores que habitam o norte da floresta amazônica, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, espraiando-se pelo território marcado pela interação constante com a floresta. O clima de seu território é bastante definido, mantendo-se períodos de chuva abundante e de seca, com efeitos sobre a agricultura do grupo, tais como a seleção do que será plantado e/ou procedimentos de colheitas. Contudo, como afirma Alcida Rita Ramos (1990), as chuvas são quase cotidianas e mantêm o lugar quase sempre úmido.

Se há uma noção da floresta como o lugar da natureza, o que, obviamente, não tem sentido para os povos indígenas, ela é produzida em confluência com a própria construção da paisagem. No centro, destacada como núcleo essencial, está a floresta; mas, ao redor, está uma paisagem castigada, destruída pelo movimento predatório dos garimpeiros e colonos. Se tais margens avançarem na direção da floresta, o risco do desequilíbrio se torna ainda mais evidente. A narrativa do xamã, ao tempo que corrobora as previsões catastróficas sobre o risco iminente da destruição da floresta, tende a dilatá-la na medida em que desvela toda dinâmica invisível compreendida na ameaça real e concreta à qual a floresta tem sido submetida.

A descrição da paisagem obedece, ainda, a uma perspectiva alteritária. Os brancos, chamados de *näpe*, se constituem como marca da diferença em relação aos Yanomami. A floresta é, em si, o lugar específico dos Yanomami e, em suas bordas, se inicia o mundo

estrangeiro, o mundo dos brancos, ameaçado pela perda de valores essenciais que ainda sustentam a existência no interior da floresta. A personalização da floresta, enquanto corpo que mantém sua vitalidade, apesar do adoecimento imposto pela ação humana e predatória, é um índice da narrativa que indica o acúmulo de processos que confirmam, por meio dos vínculos afetivos e materiais, sua existência anterior e relativamente autônoma em relação ao controle humano.

O próprio conceito de território, utilizado por Kopenawa (2015), já revela em si uma manipulação, por ser um termo caro ao mundo dos brancos, mas que ocupa uma posição estratégica no esquema explicativo da floresta e de suas margens. Segundo Dominique Gallois (2004), o território, como entendido pelo Estado, pouco diz das dinâmicas espaciais operantes entre os povos indígenas.

A noção de território compreende, portanto, um importante recurso na luta pela demarcação das terras indígenas. Não foi diferente com os Yanomami, que, após intensos debates, tiveram sua terra homologada em 1992. O percurso para chegar a esse êxito está diretamente ligado à própria história de militância de Davi Kopenawa.

A amplitude da floresta é confronto, ainda, com o retalhamento comentado no fragmento, mas também articulado em outro momento da narrativa, quando Kopenawa (2015) narra o processo de delimitação das terras yanomami, cuja complexidade já foi apresentada por Albert e Le Torneau (2004) em um denso estudo sobre aquele processo. Segundo os autores, a gênese do processo ocorre em 1987, quando o então presidente, José Sarney, promulga lei constituindo o território yanomami em 21 ilhas não contíguas no interior de uma das Florestas Nacionais (FLONAS), instituída como parte do projeto de territorialização orquestrado pelo Estado e ao serviço dos empreendimentos de exploração, atendendo às reivindicações dos latifundiários e garimpeiros em seus projetos de exploração. Após reivindicações das lideranças yanomami e de intelectuais associados à luta indígena, o projeto foi modificado e assumiu o desenho que veio a ser promulgado em 1992, no qual o território é definido em termos contíguos e acolhe em si os povos Yanomami e Yek'uana.

Na narrativa de Kopenawa (2015), o processo assume contornos ainda mais dramáticos, porque marcado pela recusa ao retalhamento da demarcação em ilhas como proposto e, mais, pela imposição de uma lógica territorial complementemente desarticulada dos sentidos e das formas de habitar dos Yanomami da floresta. Essa tensão emerge em episódios nos quais Kopenawa (2015) narra sua percepção sobre o que chama de *cercamento* da floresta, movimento que indica um claro procedimento de limitação da floresta impellido por forças exógenas que compreendem

os representantes – textualmente designados pelas suas relações com a produção e a exploração, a saber, garimpeiros, colonos ou fazendeiros – do capital e a gestão do Estado, imposta pela relação tutelar com a Funai:

Quando comecei a trabalhar na estrada, ouvi pela primeira vez o pessoal da Funai falar em fechar nossa floresta. Chamavam isso de demarcação. Diziam às vezes: “Vamos cercar a terra dos Yanomami e defendê-la. Se garimpeiros, colonos ou fazendeiros invadirem a floresta, vamos mandá-los de volta para o lugar de onde vieram! Se os caçadores vierem roubar peles de ariranha, jaguatirica ou onça, ou flechar tartaruga vamos expulsá-los! Aqui é uma terra indígena. Depois da demarcação, eles nunca mais vão poder entrar!”. Gostei muito dessas palavras. Disse a mim mesmo: “Isso é bom!” Também eu quero que nossa floresta seja fechada, como dizem eles. O caminho da floresta vai ser nosso!”. Mais tarde entendi, porém, que aquelas palavras eram tortas e que o pessoal da Funai não dizia tudo o que pensava. Diziam que iam fechar nossa floresta, é verdade. Mas o que queriam mesmo, e isso não esconderam, eram dividi-la em pedacinhos para nos prender neles.[...] Viajando pela estrada, pude observar o rastro de destruição que os brancos deixavam atrás de si. Observava a floresta ferida e, no fundo de mim, pensava: “Por que as máquinas deles arrancaram todas essas árvores e essa terra, com tanto esforço? Para que gastar seu dinheiro desse jeito, quando em suas cidades há tantas crianças dormindo no chão, como cachorros?”. Ao longo de toda estrada espalhavam-se enormes manchas de floresta incendiada pelos colonos e fazendeiros. O sol queimava e a terra tinha sido desnudada. Eu me dizia também: “Esses brancos são realmente inimigos da floresta! Não sabem comer o que vem dela. Só conseguem arrasá-la, como saúvas *koyo*. Só para semear capim, que abandonam assim que mirra e o gado começa a emagrecer!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 324).

A dificuldade de compreensão de Kopenawa (2015) não indica desconhecimento quanto aos motivos estruturais da destruição. Ao contrário, é textualmente elaborada por meio de perguntas retóricas que contribuem para a argumentação em torno das escolhas predatórias que conotam, além da ausência de afetividade com a floresta, um percurso de exploração que tem a devastação em seu cerne, aludindo à tradução ambígua de *napë*, que significa, gradualmente, estrangeiro, branco, inimigo. Dada a relação com a floresta, a imagem do branco e a do inimigo se sobrepõem no imaginário de Kopenawa (2015), ao passo que, textualmente, as palavras se completam como variantes que designam os sujeitos que assumem uma postura negligente e violenta com a floresta.

O deslocamento da floresta em direção à estrada surge como marco temporal de um discurso que antecede a transformação do espaço Yanomami. A estrada funciona ainda como signo limítrofe entre as realidades, como limites entre os domínios Yanomami, nos quais estão a floresta, que continua a ser protegida e, ao contrário, aquilo que está para além dela, metonimizado na imagem da cidade com seus problemas estruturais e com a naturalização da desigualdade, como denunciado por Kopenawa (2015).

Sob os auspícios da lógica estatal de territorialização, a demarcação, que pretendia ser um procedimento de proteção, significava também o controle das populações indígenas que, de repente, tinham seu espaço de produção e de reprodução de suas vidas, reduzido a um mapa

definido por instituições nem sempre atentas às suas demandas existenciais. Perdia-se de vista, ainda, que, a cada nova etapa na história de contato com os Yanomami, mais se tornava presente o sofrimento pelos efeitos da disseminação de doenças, das ações violentas e do assédio ao seu território. Desde os anos 1960, com o Projeto Radam²⁹, aquele território se tornara alvo de desejo de exploradores devido ao seu potencial mineral.

Há que se considerar que, assim como em outros territórios indígenas, os interesses de exploração atualmente se voltam para a sociobiodiversidade, que tem se tornado objeto de salvaguarda de projetos internacionais, transferida para templos de pesquisas biotecnológicas, a fim de garantir o mapeamento e a manutenção de espécies, visando a acumular acervos de espécies e saberes tradicionais nos países centrais estimulados pelo mercado de patentes. Esse olhar reforça os anseios em relação às potencialidades da floresta, deslocando, em certa medida, os projetos energéticos degradantes para a conservação da biodiversidade como patrimônio da humanidade, sob o controle jurídico dos países centrais ou de grandes corporações (CUNHA, 2009).

Diante disso, o problema da soberania entre Estados que possuem o patrimônio e aqueles que o patenteiam seria tratado pela Comissão de diversidade biológica, elegendo o mercado como mediador, de modo que o acesso à tecnologia seria compensado pelo recurso biológico. A propriedade dos conhecimentos, no entanto, ainda continua um tema polêmico e com ressonância no papel político das comunidades tradicionais em relação às questões socioambientais.

Nesse sentido, os debates diplomáticos que vociferam o risco das queimadas na Amazônia, por exemplo, não estão apenas imbuídos de uma defesa altruísta da natureza. Em seu horizonte repousa, também, todo um imaginário que visa lucrar com a riqueza da floresta. Afinal, como aponta Antonio Nobre (2015), a floresta possui um *status* decisivo para regulação dos ciclos climáticos e para o controle da emissão de dióxido de carbono. Acrescente-se a isso todo potencial em termos de biodiversidade que repousa em seu solo, entre as árvores e entre as diversas espécies vegetais e animais por meio das quais os Yanomami, segundo a narrativa de Kopenawa (2015), formulam sua ideia dilatada de floresta, ou ainda, outra mais abrangente como a *hutukura*.

²⁹ Projeto Radar da Amazônia, que após 1975 passou a se chamar Projeto RadamBrasil foi executado entre 1970 e 1985 pelo Ministério das Minas e Energia, tinha como objetivo mapear as regiões do território brasileiro, realizando o mapeamento dos recursos naturais na Amazônia e em outras regiões. Por meio de imagens áreas de radar, tornou possível compor um mosaico de informações sobre os recursos naturais disponíveis nas regiões do país. No caso da Amazônia, contribuiu para especulação em torno da floresta, inclusive chamando atenção para seu subsolo.

Ao apresentar a forma de habitar dos Yanomami da margem do rio Maraiuá, em sua empreitada pela construção de um novo *xapono*, Thiago Benucci (2018) discorre sobre as acentuadas diferenças em relação a nossas formas de habitar calcadas na noção de propriedade.

Em seu relato etnográfico, Benucci (2018) destaca o processo de construção de uma casa coletiva dos Yanomami através da abertura de clareiras na floresta que, por meio de um processo de interação, se transformam no lugar definido para a empreitada de construção do novo *xapono*, que dará lugar ao antigo e, em cujo deslocamento são reforçados os laços com a vida ao redor. Diante disso, abre-se, então, outra clareira, que comporá a história em fluxo ininterrupto de transformação da paisagem caracterizada pelo reestabelecimento da floresta e pela presença de novas construções. Nesse sentido, o relato confronta a impermanência das clareiras com a manutenção dos caminhos, levantando a hipótese de que a cobertura das árvores deve proteger os caminhos por onde pisam os pés no acesso às clareiras:

Os motivos pelos quais a praça central da aldeia desaparece em meio ao mato, em oposição ao singelo caminho remanescente, não me são exatamente claros. Penso que, se é que isto faz algum sentido do ponto de vista científico-ecológico, talvez os caminhos sejam mais resistentes ao avanço da mata por serem eles mesmos parte dela. Quero dizer que as pequenas trilhas que irrompem das clareiras domésticas e marcam em seu solo os passos dos caminhantes indígenas estão quase sempre encobertos pelas copas das árvores, que talvez dificultem o crescimento de novas espécies em seu lugar. As clareiras, por sua vez, apesar da maior escala – ainda que de proporções radicalmente opostas aos grandes desmates conhecidos como “progresso” – e de provavelmente conterem um solo mais árido e estéril, não resistem às chuvas e aos processos naturais de restauração florestal e logo voltam a transformar-se naquilo que outrora foram. “Onde aconteceu essa história, outra segue”, diz o mito sobre o surgimento dos pássaros. (BENUCCI, 2018)

Ao convocar a uma efetiva proteção da Amazônia, com efeitos para o futuro da vida terra, Antonio Nobre (2015) apresenta cinco *segredos* sobre a grande floresta, alguns dos quais, aqui e acolá, comparecem às narrativas de Kopenawa (2015) sob a complexa teia de relações entre os seres visíveis e invisíveis que alimentam a vitalidade da floresta.

Com base em dados científicos, o autor desdobra cada um dos *segredos* que poderiam ser traduzidos pela expressão síntese do xamã como o *espírito de fertilidade*, sem o qual o futuro se tornaria ameaçado, ou ainda, impossível, se seguirmos o diagnóstico apocalíptico de Kopenawa (2015), uma vez que o iminente risco do céu cair como no passado se torna mais evidente pela ausência de cuidado com a floresta e devido ao desrespeito com seus limites, sobretudo com seu tempo de regeneração, como também conclui Nobre (2015), com base em outros dados igualmente alarmantes.

Os segredos, que vêm sendo constatados por cientistas, ultrapassam o importante papel que a floresta tem *per si* e avançam em uma direção ainda mais complexa, cuja constatação se

torna possível por modelos computacionais sofisticados. Nesse sentido, Nobre (2015) comenta sobre a importância do acúmulo de vapor de água produzido pelas árvores, que lançam “[...] um rio vertical de vapor mais importante que o Amazonas [...]”. O autor explica, ainda, que, dada a pureza do ar sobre a floresta, a qualidade do ar se assemelha àquele que cobre os oceanos, conferindo à floresta o título de *oceano verde*.

Seguindo em sua argumentação, Nobre (2015) explica a capacidade de sobrevivência da floresta a cataclismas, tendo em vista que, sustentando o ciclo hidrológico pela transpiração das árvores e pela condensação das nuvens que puxa o ar úmido dos oceanos para dentro do continente, possibilita um rebaixamento da pressão atmosférica sobre a floresta, garantindo as chuvas sob quaisquer condições. Avançando, Nobre (2015) salienta que a presença do ar úmido não se limita à floresta, mas esta contribui diretamente para a transferência das águas que levam as chuvas a regiões distantes. Análises concluíram que chuvas que chegavam ao Rio de Janeiro carregavam águas não do oceano próximo, mas do interior do continente, tendo passado pela Amazônia. Por fim, ainda segundo Nobre (2015), a floresta atenuaria fenômenos atmosféricos, tendo em vista o caráter dosador, distribuidor e dissipador de energia dos ventos no dossel florestal, tornando-a um lugar seguro contra os destrutivos eventos atmosféricos.

Nobre (2015) formula, ainda, uma síntese entusiasta para afirmar a importância da floresta: “Todos esses efeitos em conjunto fazem da majestosa Floresta Amazônica a melhor e mais valiosa parceira das atividades humanas que requerem chuva na medida certa, um clima ameno e proteção de eventos extremos.” (NOBRE, 2015).

Como se percebe, imbuídos da explicação científica, cientistas como Antonio Nobre (2015) revelam o acolhimento, a vitalidade e a parceria da floresta, já defendidos em narrativas cosmológicas de muitos povos indígenas, assim como sistematicamente tem feito Kopenawa (2015), divulgando seus saberes capturados pelas formas de habitar específicas dos Yanomami:

Agora sei que nossos ancestrais moraram nesta floresta desde o primeiro tempo e que a deixaram para nós vivermos nela também. Eles nunca a maltrataram. Suas árvores são belas e sua terra fértil. O vento e a chuva conservam seu frescor. Nós comemos seus animais, seus peixes, os frutos de suas árvores e seu mel. Bebemos a água de seus rios. Sua umidade faz crescer as bananeiras, a mandioca, a cana-de-açúcar e tudo o que plantamos em nossas roças. Viajamos por ela para comparecer às festas *reahu* a que somos convidados. Nela fazemos nossas expedições de caça e de coleta. Os espíritos que nela vivem e circulam por toda parte à nossa volta. *Omama* criou esta terra e aqui nos deu a existência. Pôs no seu chão as montanhas, para mantê-las no lugar, e fez delas as casas dos *xapiri*, que deixou para que cuidassem de nós. É nossa terra e essas palavras são verdadeiras. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 331).

5.2.1 A Floresta Aberta: os *napë* e seu mundo

No mesmo solo da floresta, tornado imagem que percorre o projeto político-discursivo de Kopenawa (2015) em *A queda de céu*, ocorreram os diversos contatos com os *napë*, produzindo uma série de narrativas sobre a existência dos Yanomami e dos estrangeiros, mediante a produção de uma alteridade que se atualiza na oposição entre os guardiões da floresta e os brancos, com seu mundo de mercadorias.

Repousam, nessa tensão, histórias do contato propiciado pelas formas de expansão e de habitar do povo Yanomami na floresta. Nesse sentido, as narrativas desse povo incorporam, de maneira produtiva, a imagem dos *napë* em um contexto, primeiramente, de negação da humanidade, depois deslocada por uma ideia de humanidade compartilhada, ainda que relativizada pela experiência da violência colonialista e pelo assédio que perdura nas invasões ao território Yanomami. No sentido oposto, são afirmadas estratégias de resistências que perduram no tempo e compõem o acervo de resistências indígenas históricas em contextos de relações interétnicas.

De acordo com os relatos yanomami, o centro histórico e geográfico desse povo teria sido a Serra da Parima, complexo montanhoso que se situa entre o Brasil e a Venezuela, de onde, no final do século XVIII, teriam se expandido para as terras baixas.

Até hoje a região da serra é a mais habitada pelos Yanomami. A expansão teria sido acompanhada de uma explosão demográfica, cuja explicação é consensual entre os pesquisadores por dois motivos: o contato anterior dos povos vizinhos com a fronteira colonizadora, levando a sua dizimação e à incorporação dos instrumentos de metal, possibilitando avanços na agricultura. O crescimento demográfico viria acompanhado de uma expansão territorial incomum para um povo indígena no período e ocorreu em direção ao sul e ao norte, perdurando durante o século XIX e início do XX.

O relativo isolamento e o desconhecimento acerca dos Yanomami produziram um conjunto de narrativas nas quais esses indígenas foram sempre associados a um comportamento violento. Nos relatos recolhidos por povos vizinhos, os Yanomami foram designados por outros nomes como *waika*, *guaribos*, *shiriana* e marcados por uma imagem de guerreiros destemidos e pouco amistosos. Por meio de relatos de viajantes como Alexandre von Humbolt, no século XVIII, as imagens de índios temíveis eram criadas devido a sua resistência às invasões das cabeceiras do alto Orinoco: “A partir de ese momento, se incia entonces el mito de los feroces indios guaharibos (Yanomami) habitantes de las cabeceras del Orinoco, el cual fu luego

difundido a través de las descripciones geográficas y naturales de los exploradores de aquellos tiempos.” (ARIAS CABALLERO, 2011, p. 19).

Essas imagens que se acumulam sob o rótulo da violência e da guerra dos temíveis Yanomami, depois reforçadas pelas incursões etnográficas de Napoleon Chagnon (2014), tornariam os Yanomami alvo das estratégias de atração e de pacificação, tanto por órgãos estatais como pelas diversas instituições religiosas que se dirigiram para Amazônia numa cruzada em meados do século XX.

Atento a essa imagem, em uma de suas narrativas, Kopenawa (2015) procura desmistificar essa imagem estereotipada com a qual a mídia e a sociedade, de modo geral, tenderam a legitimar a violência impetrada aos Yanomami.

Ao problematizar a noção de guerra, o xamã aponta para uma série de estereótipos que foram divulgados por pesquisadores e reiterados pela mídia, segundo os quais os Yanomami seriam um povo feroz e violento, que utilizava a guerra como princípio básico para sua organização social. Nas primeiras linhas da narrativa, Kopenawa (2015) enuncia a imagem dos Yanomami com a qual se deparou em uma de suas viagens. Como se percebe na argumentação, o xamã, ao utilizar o recurso da citação, se incube da tarefa de desfazer os equívocos em torno dos Yanomami, tendo em vista que contribuíram tanto para uma constante vigilância estatal quanto para legitimar as formas de violência engendradas pela sociedade envolvente sob a premissa histórica da pacificação dos índios ditos ferozes:

Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca matamos sem medida, como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores junto! Quando, às vezes, nossos antigos queriam flechar seus inimigos, as coisas eram muito diferentes. Procuravam atingir sobretudo os guerreiros que já tinham matado seus parentes e que por isso chamavam de *ōnokaerima t^hē pē*. Tomados pela raiva do luto de seus mortos, eles conduziam ataques até conseguir se vingar desse modo. Esse é o costume. Só buscamos vingança quando um dos nossos morre por flecha ou zarabatana de feitiçaria. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 440).

A belicosidade dos brancos se apresenta como pedra de toque para a crítica formulada pelo xamã. O alcance destrutivo da técnica assume, por sua vez, a imagem desproporcional dos modos de fazer guerra, deslocando a imagem inicial que situa os Yanomami como selvagens guerreiros e trazendo ao centro da argumentação a ausência de qualquer legitimidade na guerra conduzida pelos brancos. Em diálogo por meio da citação indireta, Kopenawa (2015) evoca as imagens formuladas pelo antropólogo Napoleon Chagnon (2014), que, amparado em seu

neodarwinismo e sociobiologismo, contribuiu para reforçar uma perspectiva distorcida sobre os Yanomami, empenhado em divulgar informações falaciosas, que têm sido desconstruídas nas narrativas do xamã.

Além disso, na própria narrativa, as guerras são justificadas em termos de relações sociais com inimigos em potencial. Assentada num ato de vendeta marcado pelo luto, a guerra encontra seu sentido em um código de condutas legitimado no passado. A vingança emerge, portanto, como um elemento decisivo para a prática da guerra, que se mostra alinhada a uma ética fundada no costume e claramente proporcional em termos da violência empregada, além de estar assentada em causas invisíveis que subjazem, por vezes, a morte de um parente.

Bruce Albert (1985), em sua tese, já chamara a atenção para o que identificou como *xamanismo agressivo*, no qual as relações entre os diversos sujeitos eram equacionadas numa escala que compreende os parentes, corresidentes e uma miríade de inimigos, que assim o são porque são estrangeiros. Seria, então, em torno dessas relações que as forças xamânicas podem ser mobilizadas como uma forma de enfrentamento no plano espiritual, que reverbera sobre o cotidiano devido à presença de seres maléficos enviados pelos poderosos xamãs.

Diante disso, o antropólogo descreve o que chama de uma teoria da alteridade, ancorada em pressupostos cognitivos e na historicidade dos fatos vividos. Em sua descrição, as relações são orientadas para os contextos de troca cultural, econômica, mas também dizem das relações de animosidade nas quais repousam a guerra e a predação, tudo isso conforme o grau da relação ali vivida.

Retornando ao texto de Kopenawa (2015), apelando para os meandros da linguagem, o narrador acrescenta a sua reflexão histórica uma análise que inquire as camadas semânticas da palavra *guerra*, novamente operando com o contraste entre visões de mundo e adensando os pressupostos que permeiam o entendimento da guerra para os Yanomami. Há, nesse sentido, aquilo que é afirmado pelos brancos e que, apesar de ter se tornando uma visão hegemônica sobre os Yanomami, falseia a experiência concreta dos indígenas no que diz respeito à palavra guerra, em torno da qual gravita a narrativa de Kopenawa (2015). Poderíamos dizer, em síntese, que, na perspectiva do narrador, quem faz guerra são os brancos:

Porém, o que os brancos chamam de “guerra” em sua língua é algo de que não gostamos. Eles afirmam que os Yanomami não param de se flechar, mas são eles que realmente fazem guerra! Nós, com certeza, não combatemos uns aos outros com a mesma dureza que eles. Se um dos nossos é morto pelas flechas ou pela zarabatana da feitiçaria de um inimigo, apenas revidamos do mesmo jeito, procurando matar o culpado que se encontra em estado de homicida *ōnokae*. É muito diferente das guerras nas quais os brancos não param de fazer sofrer uns aos outros! Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram.

Matam até mulheres e crianças! E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo. Movem suas guerras só por terem ouvido palavras de afronta, por terras que cobiçam ou das quais querem arrancar minério e petróleo. [...] Nós, habitantes da floresta, guerreamos apenas para nos vingar, por raiva do luto que sentimos quando alguém mata um dos nossos. Não ficamos nos flechando a torto e a direito, sem boas razões! Choramos nossos mortos por muito tempo, durante várias luas, pois carregamos sua dor no fundo de nós e não paramos de querer vingá-los. Por isso nossos ancestrais apreciavam a bravura guerreira tanto quanto os brancos amavam suas mercadorias! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 442).

Ao ratificar a condição de habitante da floresta, Kopenawa (2015) tece duras críticas aos motivos desumanos que sustentam a noção de guerra dos brancos, cuja motivação parece ainda mais problemática porque está assentada no desejo de acumulação. Ou seja, em sentido amplo, a argumentação de Kopenawa (2015), ao inscrever uma experiência particular dos Yanomami, que foi sistematicamente apresentada como indício de uma inclinação para violência, aponta para uma perspectiva crítica que atinge algumas das bases do sistema capitalista, a saber, sua vocação para a acumulação desmedida, sua total ausência de princípios éticos e, por fim, o aparato militar que historicamente serviu como braço armado para impor sua lógica a todos que, eventualmente, questionassem ou se opusessem aos projetos destrutivos do sistema.

A guerra, dessa maneira, se apresenta como um dispositivo que desvela o caráter violento da sociabilidade dos brancos. Em contrapartida, os conflitos entre os Yanomami e seus inimigos assumem um cariz peculiar e se mantêm assentados em dinâmicas que perduram devido à importância dos códigos sóciocosmológicos da vingança como instância reguladora e relacional, isto é, a vingança só pode ser levada adiante por *boas razões*. Além disso, a vingança, nessa ótica, se insere na própria relação entre mortos e vivos, mantendo ativo um circuito que vinculam os sujeitos que habitam essa e as outras dimensões do mundo dos Yanomami, tornando-se partes do processo o choro e a vingança.

Na própria história de expansão territorial dos Yanomami, perduram imagens que remetem ao comportamento aguerrido daquele povo. Essas narrativas definem o processo *sui generis* que marca os Yanomami, bem como revelam as relações com os povos vizinhos. Nesse sentido, a dizimação de povos como os Caribe e os Yek'uana, no contexto da colonização, favoreceu à explosão demográfica ocorrida entre o final do século XIX e começo do século XX. Contudo, cabe destacar que o que chamamos de Yanomami é uma identificação genérica oriunda de um grande grupo indígena que fala quatro línguas mutuamente inteligíveis, ocupando uma região que atravessa o maciço das guianas e se situa entre as fronteiras do Brasil e da Venezuela, nos cursos dos rios Branco, Negro, no Brasil, e Orenoco, na Venezuela. Segundo a classificação de Migliazza (1972) se tratam de 4 áreas linguístico-culturais, falantes

de 4 ou 5 línguas, cuja matriz teria sido o Proto-Yanomami, esta, por sua vez, diferenciada das demais línguas e povos da região.

Na classificação posterior realizada por Ramirez (1994), haveria algumas modificações em relação à classificação anterior, tendo sido identificada uma língua falada na região do baixo Mucajaí, além dos rios Ajarani e Apiáú, conformando a seguinte divisão hoje amplamente aceita:

- 1 Yanomam e Yanomami passam a ser visto como dois “super-dialetos” – oriental e ocidental – da mesma língua (divisão “Y”);
- 2 e 3 Ninam – Yanam e Sanima permanecem classificadas como línguas separadas (divisão “N” e divisão “S”);
- 4 o idioma da área Ajarani, Apiáú, baixo Mucajai e médio-beixo Catrimani (igarapé Castanho e rio Pacu), passa a ser considerado como uma quarta língua (divisão “A”). (ALBERT;GOMEZ, 1997, p. 25).

Mais contemporaneamente, a classificação voltou a ser revisada por Ferreira, Machado e Serna (2018), que, citados por Autuori (2019, p. 37), defendem a existência de mais uma língua, o Yãnoma, falada no extremo leste do território yanomami, totalizando seis línguas no atual quadro de classificação dos etnolinguistas.

O quadro síntese exposto permite visualizar a diversidade que recobre o etnônimo Yanomami que, embora frequente nas narrativas de *A queda do céu*, não pode subsumir as diversas experiências históricas e territoriais específicas, nem muito menos uniformizá-las. Tendo em vista que as narrativas em estudo são oriundas de um sujeito situado historicamente e definido em termos culturais, mas também mobilizado por anseios políticos mais amplos, torna-se evidente o movimento dialético que orienta a construção discursiva de Kopenawa (2015), que realiza um movimento pendular entre o geral e o específico, entre o genérico e o particular, do qual as escolhas lexicais selecionadas na tradução representam a materialidade desse complexo movimento.

É assim, portanto, que os *xapiri* de Kopenawa (2015) são também os *hekura*, os mesmos espíritos auxiliares que vivem na floresta e que são fundamentais para os xamãs yanomami, se ampliarmos a lente, iremos em direção a outras comunidades yanomami, cujas diferenças não impediram a construção de uma unidade política e culturalmente articulada aos interesses daquele povo indígena.

Segundo Gustavo Menezes (2010, p. 10), Migliazza (1972) sugeriu o uso do termo Yanomami para designar toda família, considerando que esta se oporia, a despeito das diferenças internas, aos *napë pë* (estrangeiros). Assim, os *Yanomami t^{he} pë*, palavra que designa seres humanos entre o grupo ao qual pertence Davi Kopenawa, num processo de simplificação, se tornou o etnônimo Yanomami e aparece ao longo das narrativas de Kopenawa (2015), muito

embora, por meio de recursos textuais que indicam pertencimentos específicos, lugares e histórias localizadas, o caráter genérico do termo se vê confrontando com o fato de que

A matriz cultural Yanomami é ampla, porém não é uniforme. Além das diferenças linguísticas, há diferenças históricas, culturais e sociais que imprimem a cada grupo, mesmo aos subgrupos, uma identidade própria. Dessa maneira, enquanto entre os Yanomam e Yanomamĩ a casa é ampla, coletiva e circular, fechada e cônica ou aberta e com praça central, entre os Sanumá e Yanam são várias e menores e têm o formato retangular. Enquanto os Sanumá possuem um sistema de tabus alimentares bastante complexo e associado aos grupos de idade (Taylor, 1974), entre os Yanomam esses tabus são menos rígidos e ligados a períodos de reclusão rituais e a determinadas fases do ciclo de vida. Enquanto entre os Yanomam do Alto Toototobi a banana ocupa um lugar de destaque na alimentação, entre os Sanumá é a mandioca a principal fonte de carboidratos para a população (Ramos, 1990: 31 e 41; Smiljanic, 1999: 12). (MENEZES, 2010, p. 10)

A diferenciação interna do grupo, dizem os historiados ou etnólogos, teria ocorrido há mais ou menos 700 anos. O crescimento demográfico incomum, por sua vez, foi resultado do incremento da agricultura devido ao contato com outros povos vizinhos, com os quais mantinham relações de amizade ou de animosidade. Acrescente-se a isso a utilização de utensílios de metal, o que contribuiu para uma produção mais eficaz, assim como o progressivo vazio territorial promovido pela dizimação dos demais povos pela fronteira da colonização.

Davi Kopenawa (2015), nascido em Toototobi, passou a viver na comunidade de seu sogro Lourival, xamã responsável por sua iniciação, na região do rio Catrimani, onde fica o Posto do Demini, ao pé de uma montanha chamada Montanha de Vento. A língua do local é o Yanomami oriental que, segundo Ramirez (1994), e é designada pela casa de Kopenawa, os *Watoriki t'heri pë*, como *Yanomae t'he ã*, língua Yanomae (ALBERT; GOMEZ, 1997, p. 25).

Seguindo sua narrativa sobre as *guerras*, a opção pelo plural indica um deslizamento semântico delineado por Kopenawa (2015) na construção narrativa, na qual são atribuídos sentidos diversos alinhados a uma historicidade específica, recuperada pelo autor/narrador por meio de estratégias que põem contradições em evidência. O que poderíamos definir como *história do contato* reúne diversas camadas da narrativa que colocam frente a frente os brancos e os Yanomami e selam, de forma intensa, uma trajetória de tragédias, de ameaças e de morte.

Assim, vão sendo definidos os passos de uma história vivida na floresta, movimentando, em uma complexa trama, aspectos factuais e seus desdobramentos no mundo invisível. A percepção disso só se torna possível pelo olhar treinado do xamã, capaz de desvelar uma história permeada pela dinâmica de espíritos que evocam a ancestralidade e que continuam operando na contemporaneidade, sobretudo com vistas ao papel terapêutico que particulariza o xamanismo aqui em evidência. É assim, portanto, que em dado momento da narrativa, a

ancestralidade dos brancos se cruza com a ancestralidade de um grupo Yanomami, diferidos por um ato de *Omama*, figura capaz de fazer e de desfazer relações ao longo da narrativa:

Esses espíritos dos brancos são as imagens dos *Hayowari t^heri*, um grupo de ancestrais yanomami levados pelas águas e transformados por *Omama* em forasteiros. Vieram a existir no primeiro tempo, na terra em que seus pais haviam sido criados antes deles. São os fantasmas dos primeiros brancos; são ancestrais brancos tornados outros que agora dançam para nós como espíritos *xapiri*. São eles os verdadeiros donos do metal de *Omama*. Foram eles que ensinaram os brancos de hoje a fabricar aviões, objetos para captar os cantos e as peles de imagem. São capazes de limpar a floresta inteira, espantando fumaças de epidemia *xawara*. Só eles a conhecem realmente, porque ela também vem dos brancos. Por isso sabem tão bem fazê-la largar a imagem dos que ela quer devorar e arrancá-la dela. Os outros *xapiri* são fracos e desesperados diante dela. Os outros *xapiri* são fracos e desesperados diante dela. Ficam sem saber como curar. Assim é. Nossos antigos xamãs possuíam palavras sobre os brancos desde sempre. Já tinham contemplado sua terra longínqua e ouvido sua língua emaranhada muito antes de encontrá-los. Conheciam bem as imagens de seus ancestrais que ferviam o metal e costumavam fazê-las descer quando estudavam, bebendo *yākoana*. Depois, seus filhos e netos continuaram fazendo o mesmo. E nós também as chamamos, até hoje. Mas não pensem que fazemos dançar a imagens dos brancos que estão perto de nós. Estes só querem nossa morte. Querem tomar nosso lugar na floresta e são nossos inimigos. Não queremos ver suas imagens! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 229-230).

Emaranhada numa perspectiva que focaliza os espíritos auxiliares – os *xapiri*, o xamanismo e as figuras ancestrais, a narrativa propõe uma diferença qualitativa entre os brancos, de modo que seus prováveis ancestrais teriam pertencido a um grupo Yanomami. Obedecendo a uma compreensão comum aos Yanomami de que todos os seres teriam duplos cujos movimentos estão em permanente contato com o mundo material e visível, a narrativa explica que os brancos do primeiro tempo teriam se tornado outros, deixando de ocupar uma categoria de semelhança para serem encaixados na de forasteiros e/ou estrangeiros. Contudo, por meio de um ato singular de *Omama*, esses mesmos ancestrais retornam como *xapiri* para auxiliar nos processos de cura. Isso ocorre, porque, como donos do metal de *Omama*, conheciam os segredos e tinham a força necessária para controlar o poder imponderável dos objetos manufaturados, cujo fascínio e atração teriam como consequência a liberação da fumaça de epidemia, oriunda justamente dos metais que repousam no subsolo da floresta e que lá deveriam permanecer para garantir o equilíbrio do chão da floresta e a manutenção do céu em seu devido lugar.

Nesse sentido, é justamente no conhecimento produzido pela experiência xamânica que os brancos são reconhecidos como uma presença desde sempre identificada pelos xamãs, capazes de manipular seus ancestrais em favor do processo de cura e da manutenção do equilíbrio cósmico. Contudo, de forma crítica e retomando a distinção qualitativa entre os brancos, Kopenawa (2015) sinaliza para a existência de brancos próximos, cujo desejo seria ver

os Yanomami mortos, inserindo as disputas pelo território na floresta como elemento da narrativa, que oscila entre o plano invisível e o da vida material e concreta que se desenvolve no plano histórico.

A expressão *os brancos que vivem próximos* se refere, como fica claro no movimento da narrativa de Kopenawa (2015), àqueles que entraram em contato com os Yanomami, mediante a invasão da floresta. Como forasteiros que são, ao assumirem uma postura violenta ou impositiva, tantos os agentes do Estado quanto os missionários, provocam a repulsa do xamã, que os situa como agentes da difusão da doença numa alusão aos poderes patogênicos que podem circular nas diversas formas de relação política dos Yanomami. Além disso, podemos inferir a presença de outro grupo de brancos cuja ação em relação aos Yanomami se mostrou ainda mais letal e violenta, os garimpeiros e fazendeiros, presentes no território yanomami, ostensivamente, desde o final dos anos de 1980, configurando conflitos e inaugurando outras formas de genocídio que vieram a se somar à guerra biológica ensejada por doenças e epidemias.

No complexo quadro de contatos entre os Yanomami e a sociedade envolvente ao longo de um percurso histórico, que compreende a invasão da floresta, as formas de contato, na maioria das vezes, obedeceram às lógicas de dominação e aos projetos extrativistas, enfeixadas em processos que Bruce Albert (1992) definiu como *contato indireto*, *contato intermitente* e as atuais formas de contato regidas, também, pela inserção na política dos *napë*.

Contudo, o que parece recorrente nessas histórias é a presença de três elementos fundamentais para entender os impactos do contato e as estratégias dos Yanomami para elaborá-los cognitivamente, cosmológica e discursivamente, a saber: os brancos, os objetos manufaturados e as epidemias.

5.2.2 Xawara: a fumaça da mercadoria

Em recente estudo sobre os povos indígenas que habitam a floresta e que foram vítimas do avanço da Covid-19 de uma forma aterradora e, em certa medida, atualizadora de epidemias anteriores, Aparecida Vilaça (2020) traça um trágico percurso acerca das doenças que dizimaram grupos indígenas e que ainda sobrevivem na memória de diversos povos enquanto resultado dos contatos, utilizando-se, para tanto, de exemplos etnográficos diversos.

Dessa forma, em *Morte na Floresta*, a antropóloga retoma o que chama de *cinco séculos de epidemia*, mapeando a presença de epidemias desde o período dos aldeamentos jesuítas, passando pelas epidemias que atingiram os Wa'ri e os Yanomami por volta dos anos de 1960,

logo depois da *pacificação*, até chegar à pandemia atual. Seu percurso torna evidente a intrínseca relação entre os contatos e o acometimento de doenças entre os indígenas, situação em torno da qual surgiriam narrativas na memória coletiva de povos que veem a ameaça das epidemias ressurgirem como mais um elemento destrutivo de uma *guerra* que se faz ainda viva e atuante contra os indígenas, apontando para uma síntese que traduz bem a chegada do novo vírus em relação à ameaça aos povos indígenas e a seus territórios:

O novo vírus, ao invés de obstáculo, tornou-se um trampolim para ações criminosas, invisibilizando-as em meio às notícias sobre a doença. Sabe-se que, sem garantia de integridade de seus territórios, os indígenas não podem sobreviver, com ou sem vírus. O agravante agora é que, com as suas terras invadidas, não têm mais lugares seguros para fugir e buscar proteção contra a doença, pois ela lhes é trazida diretamente pelos invasores. (VILAÇA, 2020, p. 47).

Em confluência com a proposição de Vilaça (2020), a intervenção de Kopenawa (2015) está interessada, entre outros aspectos, em desvelar a natureza escamoteada dessa *guerra*, que atinge de forma bélica e por contágio os Yanomami desde os primeiros contatos, ainda no começo do século XX:

Se nossos maiores tivessem mesmo matado uns aos outros como alegam alguns brancos, seus ataques guerreiros nunca teriam acabado desde o primeiro tempo e todos teriam morrido! Não é o caso. Nossos pais e avós eram muito numerosos no passado. Não foram suas próprias flechas que os mataram quase todos, foram as fumaças de epidemias dos brancos! Desde que esses forasteiros chegaram à floresta, paramos de nos flechar em quase todos os lugares. Todos os grandes guerreiros de antigamente faleceram, devorados um atrás do outro pelas epidemias de *xawara*. É claro que ainda existem homens valentes entre nós, mas eles perderam a vontade de guerrear. É o que acontece conosco, em nossa casa de *Watoriki*. As palavras de guerra não desapareceram de nossa mente, mas, hoje, não queremos mais nos maltratar uns aos outros. Preferimos conversar para tentar conter nossa raiva. Ninguém mais tenta nos flechar e nós fazemos o mesmo. Assim, quando, às vezes, suspeitamos que um de nós pode ter sido atacado por feiticeiros *oka*, ficamos apenas pensando: “Que inimigos distantes poderiam ter vindo até aqui para soprar suas feitiçarias sobre um de nós?”. Não passa disso, não atacamos ninguém. Aqueles que, como eu, cresceram após a morte de nossos antigos, não querem mais mortes por flechas entre nós. Os brancos nos cercaram e, desde então, não param de nos destruir com suas doenças e suas armas. Por isso penso que não devemos mais fazer sofrer a nós mesmo como faziam nossos maiores, quando estavam sozinhos na floresta.

Eu nunca participei de um reide guerreiro. É verdade. Não sei o que é flechar um ser humano, nem como é ficar deitado na rede sem comer, como fazem os guerreiros *ōnakaē* depois de terem matado. Prefiro que não vivamos mais assim. Nossos maiores possuíam palavras sobre a guerra e a reclusão dos matadores *ōnokaemuu* desde sempre. Tinham o costume de se vingar de seus inimigos muito antes de os brancos se aproximarem de nós. Mas hoje nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos os que querem se apoderar da nossa terra. É contra eles que devemos dirigir nossa raiva. É o que eu acho. No presente, é mais sensato pensar em nossos rios cheios de lama e em nossa floresta incendiada do que em nos flechar uns aos outros! Devemos pensar: “*Awei!* A fumaça de epidemia *xawara* é nosso verdadeiro inimigo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 452-453).

Reafirmando um costume do passado, pertencente aos antigos Yanomami, Kopenawa (2015) explica como, na atualidade, a guerra tem perdido espaço entre os mais jovens. E, para explicar a dizimação dos seus antepassados, salienta que muitos deles não morreram por flechadas, mas teriam sido vítimas, conforme o relato, da epidemia de *xawara*. Nesse sentido, destaca ainda sua vinculação à Watoirikì e aponta para o enfraquecimento da utilização da guerra para mediar conflitos, colocando como estratégia o diálogo, a conversa. Evoca, para tanto, o esquecimento da palavra *guerra*, sugerindo que o desaparecimento da palavra nas mentes é o indício mais evidente de um abandono da prática. Ainda em sua demonstração dos fatos, se refere à feitiçaria. Os Yanomami acreditam que as pessoas possuem um duplo animal e as ameaças a este incidem sobre a própria pessoa. Nesse sentido, as práticas de feitiçaria surgem como elemento de agressão aos inimigos. Os agentes da feitiçaria, como mencionado no fragmento, são os *oka* e é por meio de um xamanismo agressivo que os embates ocorrem.

Acreditamos, ainda, que aquele duplo animal possa vir a ser levado por outros animais da floresta. Isso ocorreria por algum fator que leva o sujeito à loucura e, perdidas suas referências existenciais, pode ser capturado por outros grupos, inclusive os inimigos.

O *oka*, por meio de feitiços, conseguiria levar a vítima a esse estado de insanidade. Essa captura pode levar ao adoecimento da pessoa, que só poderá ser curada pela ação de xamãs – tornando-se outro e mesmo intermediando o diálogo entre as dimensões, entre os inimigos e os parentes do doente. Nesse sentido, os feiticeiros se configuram como uma ameaça para a comunidade que frequenta, espalhando póis mágicos entre os anfitriões. O adoecimento, nesses casos, é resultado de uma ação externa, de modo que, quando alguém morre por causa de doenças, acredita-se que se trata de um homicídio, cuja responsabilidade cabe a algum inimigo que lança substâncias sobre seus desafetos.

Seguindo a categorização indicada por Albert (1992) para as relações políticas entre os Yanomami, destacam-se cinco categorias que orientam o espaço intercomunitário, a partir do qual se tecem relações com outros grupos distribuídos concentricamente, partindo do shapono/yano até os mais distantes inimigos. Com isso, temos a seguinte classificação, definida por Albert (1992): *yahitheribë* (os habitantes da casa coletiva) ou *Kamitheriyamakë* (nós, corresidentes: o grupo local; *nohimotimë thebë* (as pessoas amigas): conjunto intercomunitário de aliados; *nabë thebë* (as pessoas hostis: o conjunto dos inimigos próximos; *tanomai thebë* ou *tamuraõwibë* (as pessoas que não se vê ou se conhece): o conjunto de inimigos antigos ou potenciais; *tanomai thebë yayë* (as pessoas que realmente não se conhece): o conjunto de inimigos desconhecido.

Essa classificação é de suma importância para entender aquilo que Bruce Albert (1992, p. 156) chamou de *Teoria das agressões sobrenaturais intercomunitárias*, diante da qual a figura do *oka*, mencionada por Kopenawa (2015), se constitui como uma importante peça na construção de relações políticas. Como alude a narrativa, esses conflitos envolvendo feitiçaria, no passado, poderiam levar às guerras, afinal, no quadro diverso dessas dinâmicas, há um tipo de feitiçaria associada ao enfrentamento entre grupos dispostos como inimigos entre si. Isso ocorre, porque às comunidades com as quais se estabelecem relações políticas amistosas ou não são atribuídos poderes patogênicos, cuja expressão corre no plano supralocal no que diz respeito aos casos de doença e de morte e é, pois, através desse mecanismo, que a imagem sobre os *napë* (estrangeiros, inimigos, brancos) foi sendo formulada para compreensão das relações na fronteira colonial e no contato com a fronteira nacional.

Cabe observar, como destaca Albert (1992), que essas formulações nunca foram estanques e obedecem ao curso da história, às estratégias de coexistência e ao alcance cognitivo para compreender o mundo em mudança à volta. Desse modo, as acusações que decorrem dessas relações “[...] constituem pano de fundo cognitivo e pragmático de todos os conflitos intercomunitários.” (ALBERT, 1992, p. 156). Em seguida, apresenta um quadro bastante complexo que contribui para um entendimento mais claro da narrativa de Kopenawa (2015):

Cada uma das modalidades de agressão humana ou não-humana descritas se caracteriza por acionar princípios ou objetos patogênicos sobrenaturais. Na feitiçaria (comum ou guerreira), é a forma essencial (*hëririri*) da substância maléfica (*hëri*) que afeta o princípio vital da vítima. Na agressão dos espíritos xamânicos e na dos espíritos maléficos, são as armas e objetos patogênicos sobrenaturais dessas entidades. Na matança do duplo animal, as pontas das flechas que atingem o corpo do animal são transpostas de modo sobrenatural para o princípio vital do ser humano. Todas essas armas e objetos patogênicos são designados como *matihibë* de seus detentores, termo que denota os bens considerado preciosos, tais como ossadas humanas, adornos penas e, atualmente, objetos manufaturados. (ALBERT, 1992, p. 158-159).

Diante da permanência das diversas formas de agressão, como aquelas elencadas por Albert (1992), a narrativa de Kopenawa (2015) insiste em uma mudança na conduta dos Yanomami, deixando de lado as estratégias que situavam a guerra como solução para responder à agressão sofrida. Em seu lugar, destaca o papel que o diálogo diplomático vem desempenhando na resolução de conflitos. Ao que parece, Kopenawa (2015) caminha, por meio de seu texto, em direção a um quadro no qual, mantidas as relações causadoras dos conflitos, as atuais formas de intervenção dos indígenas ocorrem pela captura de formas políticas capazes de conquistar o respeito e a atenção dos não-indígenas.

Aqui, os caminhos de sua atuação política como intelectual que ocupa uma posição de mediação vai sendo ratificada, de modo que a expressão institucional mais evidente desse processo serão primeiro as assembleias indígenas e, depois, as associações, entre as quais a *Hutukara*, uma das associações yanomami, fundada em 2004 pelos próprio xamã, reunindo seu grupo e alguns indígenas yek'uana na luta pela manutenção de seus territórios e pela reivindicação de melhores condições para os indígenas que vivem em *Watoriki* e suas adjacências.

Outro elemento destacado na narrativa de Kopenawa (2015) é a epidemia de *xawara*, cujo sentido foi sendo elaborado no plano histórico e cognitivo pelos Yanomami em virtude da intensificação do contato com a sociedade envolvente. A epidemia de *xawara*, em linhas gerais, seria uma espécie de gás emitido pelos objetos manufaturados, em uma alusão à presença dos *napë*, que, nas primeiras tentativas de atração dos Yanomami, ofertou-lhes bens manufaturados, promovendo uma associação complexa entre a posse desses objetos e o crescimento de doenças entre os indígenas.

A explicação desse fenômeno é buscada no próprio imaginário das narrativas de origem, segundo o qual *Omama* teria enterrado metais e com eles alguns gases perigosos. A procura por esses metais, numa alusão ao exercício da mineração, indica a liberação desses gases e de suas doenças. Tais gases, como causa material da doença, são ainda produto da fundição nas fábricas, associando-se, pois, a elementos da história yanomami, na qual encontramos uma atitude de repulsa às altas temperaturas.

Bruce Albert (1992), ao investigar a base cosmológica desse entendimento, encontra aspectos que contribuem para compreensão da formulação yanomami que associa gases e epidemias, isto é, entre as fumaças contaminadas e as doenças que atingiam os pulmões, como frequentemente aparecem nas narrativas de Kopenawa (2015). Nesse movimento, foram sendo tecidas as ligações entre o aparecimento dos brancos, a descoberta de objeto manufaturados e as epidemias, de modo que “As epidemias (*shawara*) foram espontaneamente associadas aos poderes patogênicos.” (ALBERT, 1992, p. 161). Diante disso, cabe indagar como essas representações do contato, que se relacionam com as epidemias, sofrem mudanças no decorrer do tempo, demandando o exame detido do contexto histórico que, no caso da pesquisa de Albert (1992), foram mapeadas pelas lembranças diretas ou indiretas dos mais velhos, como explica: “Certos episódios marcantes da história do contato – as epidemias em particular – são sempre o presente segundo a sua interpretação “da época”, mesmo que acontecimentos contemporâneos similares recebam uma interpretação diferente.” (ALBERT, 1992, p. 161).

Dessa forma, a *teoria etiológica do contato*, conforme Albert (1992), se configura como um instrumento analítico para entender as associações e ligações que percorrem as narrativas de Kopenawa (2015), a partir das quais as explicações Yanomami assumem o protagonismo narrativo e se desdobram em um entendimento do mundo e do processo histórico que foge às limitações impostas pelo discurso dominante, além de contribuir pra todo esforço político-discursivo que mobiliza as narrativas de *A queda do céu*. São, portanto, “[...] propriedades cognitivas do registro yanomami da experiência histórica.”, como assinala Albert (1992, p. 161).

Kopenawa (2015) narra ainda as impressões do contato de seu grupo com os brancos: “Conhecíamos pouco os brancos naquele tempo, como eu disse. Ainda os temíamos muito. Eles, em compensação, não tinham medo de nós.” (KOPENAWA, 2015, p. 262). O desconhecimento dos brancos na dinâmica da história factual contrasta, dessa forma, com as imagens de seus ancestrais, já bastante experimentadas pela ação xamânica, como fica claro em outro registro narrativo.

Dessa maneira, em um processo dialético que coloca em tensão o passado e o presente, as narrativas de Kopenawa (2015) materializam a experiência da doença e das epidemias como um momento chave da história dos Yanomami. Por meio de suas narrativas, conseguimos acompanhar o drama da convivência com as doenças, forçando a um processo de elaboração conceitual, que, assim como temos apontado, está intrinsecamente ligado à presença dos *napë* e emaranhado em todo um conjunto de relações fundado na cosmovisão Yanomami, assim como na ideia da presença estrangeira/inimiga na floresta.

Desse modo, a história das epidemias, contada a partir da perspectiva de Kopenawa (2015), revela as lutas contra agentes biológicos que, ao desestruturar muitas das comunidades yanomami por meio da interrupção da vida e da imposição de uma nova realidade, se configuravam como mais uma das faces da *guerra* à qual os grupos indígenas têm precisado responder, em especial, os Yanomami. Para tanto, em sua narrativa, Kopenawa (2015) retoma o período no qual seu grupo fora contactado por missionários, os quais foram responsáveis por uma onda de contaminação de sarampo, que dizimou boa parte de sua família, deixando-o órfão, nos tempos que ainda residia em Toototobi:

A epidemia de sarampo nos atingiu na missão algum tempo depois do roubo dos cartuchos do Chico e de meu padrasto ter surrado o missionário. Um avião chegou. Kixi estava voltando de Manaus com sua família. Sua filha pequena tinha pegado a doença lá sem ele saber. Só percebeu após chegarem à nossa floresta. Foi o que ele nos disse depois. Mas quem sabe ele também desejou nossa morte, como o Chico? Ele devia estar mesmo furioso depois do que o meu padrasto havia feito com ele!

Vários de nós pensamos, então, que ele poderia ter trazido uma fumaça de epidemia dentro de uma caixa de ferro e que ele poderia tê-la aberto entre nós para se vingar. Mas ninguém viu nada explodir, como no tempo de Oswaldo, em *Marakana*. Não sei! É também verdade que Kixi nos alertou a respeito da doença da filha[...]

Essa epidemia começou a nos devorar durante uma festa *reahu*. Nossos antigos tinham chamado à nossa casa de *Toototobi* gente de *Warëpi u*, que vivia rio acima, nas terras altas. Eles não tinham mandioca suficiente em suas roças para a festa que pretendiam dar. Meu padrasto os tinha convidado para se servirem das roças dele. Tinha também proposto que viessem caçar conosco, para juntar a carne necessária. De modo que, assim que os visitantes chegaram, todos os homens da casa partiram para uma caçada de vários dias. Mas os caçadores acabaram voltando muito mais cedo do que o previsto. Só tinham flechado duas antas. Na mata, vários deles tinham começado a arder em febre. O mesmo acontecia em nossa casa. Foi assim que a doença começou a escurecer nossos pensamentos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 265).

O episódio narrado se refere à primeira epidemia de sarampo que atingiu a região da casa de Davi Kopenawa. Como se percebe, a doença se instalou depois de alguns conflitos com os missionários. É interessante notar que a narrativa faz menção à fumaça de *xawara* como um elemento manipulável pelos brancos e capaz de atingir os Yanomami com seu poder mágico. Contudo, apesar de aludir à questão da caixa de ferro, o narrador hesita pela ausência da explosão. A combustão seria, portanto, um indício claro do poder de contaminação das substâncias guardadas na caixa. Isso se associa ao imaginário mitológico dos Yanomami que, muitas vezes, associam a explosão à expressão do poder patogênico de alguns inimigos, no caso, dos *napë*.

A epidemia *xawara* é, provavelmente, o elemento que mais esteve presente na teoria etiológica do contato em um processo de *incorporação histórica*, cujos meandros são apreensíveis nas narrativas de Kopenawa (2015) e vêm sendo objeto de análise de estudiosos que, como Bruce Albert, buscam compreender o protagonismo dos Yanomami em sua própria história.

Em diversos momentos das narrativas que exploram o contato com os brancos, Kopenawa (2015) aponta para as causas materiais da doença, identificando-as com odores e texturas que emanavam das ferramentas de metal que desencadeavam efeitos patogênicos e o consequente adoecimento. Diante disso, seriam necessários cuidados ao manuseá-los, como revela o xamã por meio da narrativa que conta a história das primeiras epidemias e uma constelação de relações ali inseridas:

No começo, nossos antigos limpavam bem os facões que recebiam dos brancos, antes de levá-los para casa. Mergulhavam na água dos igarapés e esfregavam bastante com areia. De fato, as lâminas dessas ferramentas eram pegajosas e exalavam um inquietante odor adocicado. Vinham besuntadas de gordura e embaladas em peles de papel. Assim que os brancos abriam enormes caixotes de madeira para distribuir esses facões, saiam deles volutas de uma fina poeira perfumada. O odor era muito forte e se espalhava por toda parte. Todas as mercadorias deles eram impregnadas desse cheiro:

facões, machados e tesouras; e também os tecidos de algodão, as redes. Nossos pais e avós não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam. Os velhos, as mulheres e as crianças morriam desse sopro cheiroso depressa. Por isso o chamaram de *poo pë wakaxi*, a fumaça de metal. Pensaram que era essa origem das epidemias de *xawara* que os devoravam. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, P. 246).

A narrativa demonstra, pois, como as associações eram elaboradas pelos mais velhos, de modo que a epidemia de *xawara* era identificada com os odores das ferramentas de metal, conduzindo a um quadro interpretativo no qual as causas das doenças eram materializadas pela ação dos brancos, que utilizavam os poderes mágicos de suas ferramentas. Há, ainda, no relato, a tensão entre a atração e a repulsa. Isso ocorre devido à adoção de instrumentos de metal que contribuem para uma produção agrícola mais eficaz. A repulsa, contudo, aparece em uma situação de causa e efeito, observável no movimento de liberação da poeira característica dos objetos manufaturados, que, por sua vez, foram um importante instrumento mediador na atração dos Yanomami.

Havendo os brancos, os objetos manufaturados e as doenças se instalado entre os Yanomami, há a emergência de um outro cenário, no qual a doença é inquirida em suas causas e a busca pela cura pelo xamanismo se torna uma necessidade à sobrevivência. Afinal, a morte fora do ciclo normal do envelhecimento é associada a alguma causa externa, que provocada por uma desordem, deve ser resolvida por uma atividade terapêutica articulada entre as dimensões visíveis e invisíveis, como já sugerido neste trabalho. Desse modo, o corpo se torna o alvo de uma ação que se ancora nos saberes sobre ervas e substâncias, concomitante aos apelos direcionados ao duplo, que também está adoecido como uma parte complementar e intrinsecamente ligada ao corpo físico. Esse processo só se torna possível com a ajuda dos espíritos auxiliares e o êxito nem sempre é possível.

As fumaças de epidemia têm sua origem, ainda, nas fábricas. Em torno das altas temperaturas e da combustão, segundo Kopenawa (2015), os Yanomami iam associando as doenças aos objetos dos brancos e, para elas, não existiam remédios. A atitude generosa da entrega de objetos se tornava, portanto, uma ação de transferência de elementos patogênicos causadores da doença, que, por sua vez, era explicada pela composição material dos objetos fabricados:

Naquela época, os brancos também distribuíam grandes quantidades de cortes de tecido vermelho. Os homens faziam tangas com ele. Mas esse tecido de algodão também era muito perigoso. Pouco depois de receber um corte dele, as pessoas começavam a tossir e seus olhos infeccionavam. Por isso os tecidos foram chamados de *t'oko kiki*, coisas de tosse. São bens de troca maléficis, produzidos pelos antigos

brancos em terras afastadas, com o algodão de árvores de epidemia *xawara hi*. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 247).

A potencial contaminação dos objetos, que têm em si entranhada a fumaça das máquinas nas quais foram fabricados, será ampliada para dimensionar o alcance das máquinas utilizadas pelo garimpo e para a abertura da estrada na floresta. O narrador nomeia esse período como tempo no qual a floresta era *rasgada*. Com isso, aparece uma série de eventos que demarcam os efeitos dos contatos efetivos, cronologicamente identificado com a construção da Perimetral Norte e com as atividades do garimpo, respectivamente, anos 1970 e final de 1980:

Os brancos da estrada não queimaram fumaça de epidemia como a de Oswaldo em *Marakana* e do helicóptero em *Werihi sihipi u*. Dessa vez, os seres da epidemia *xawarari* só escoltaram suas máquinas e caminhões até nós. Costumam acompanhar os brancos por onde forem, porque estes são seus sogros. Mantêm os olhos fixos neles e se deslocam seguindo seus rastros. É assim que conseguem nos encontrar na floresta. São seres maléficis ávidos de gordura humana. Apenas os xamãs podem vê-los. Os *xapiri* tentam expulsá-los assim que se aproximam de nós. Porém, quando não conseguem afugentá-los, os *xawarari* instalam suas redes nas nossas casas e vão nos devorando à vontade, sem pressa[...]

As fumaças das máquinas e dos motores são perigosas para os habitantes da floresta. Trata-se também da fumaça de metal, fumaça de epidemia. Jamais tínhamos cheirado tal coisa antes da chegada dos brancos. Nós somos outros. Nossa carne não tem marcas de vacina e não temos remédios contra epidemias de *xawara*. Nossos antigos sempre foram protegidos das doenças pelo frescor da floresta. Somos de outro sangue. Nunca vivemos como os brancos em terras ardentes e sem árvores, percorridas por máquinas em todo lugar. No primeiro tempo, nossos maiores viviam sozinhos na floresta, longe das mercadorias e dos motores. Essas fumaças de epidemia têm um cheiro ruim que cortou o sopro de vida deles. Desde que as respiraram, morreram todos, uns após os outros. Eu gostaria de ter dito aos brancos, já na época da estrada: “Não voltem à nossa floresta! Suas epidemias *xawara* já devoraram aqui o suficiente de nossos pais e avós! Não queremos sentir tamanha tristeza de novo! Abram os caminhos para seus caminhões longe de nossa terra!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 309-310).

Ao narrar o modo como a doença se espalhou na floresta, Kopenawa (2015) apresenta sua perspectiva sobre fatos, destacando a presença intrusa dos brancos como um fato desordenador. Restou, portanto, um aprendizado advindo do trauma. O alastramento da doença, cujo contágio ocorreu na aproximação com os brancos, se tornaria um episódio profundamente marcante para narrativa pessoal de Kopenawa (2015), mas também para percepção da vulnerabilidade biológica dos Yanomami. Sua narrativa, dessa forma, justapõe, em um quadro dramático, um fragmento da história do contato à história da epidemia de sarampo, que daria alguns rumos para a ação política do xamã em relação ao poder devastador dos brancos, a um só tempo, clara ameaça à floresta e à vida dos habitantes dela:

[...] A essa altura, a febre já tinha atingido a maior parte das pessoas da casa. No dia seguinte, só havia um punhado de mulheres que ainda tinham forças para assar os beijus. Muitos pensaram que podia ser uma simples doença da tosse e não se

preocuparam muito. Mas estavam enganados. Era sarampo mesmo, que é muito mais perigoso para nós. Nós o chamamos *sarapo a wai*. Quase todos foram contaminados em pouco tempo, tanto os nossos quanto os convidados de *Warëpi u*. Logo depois que a doença se espalhou para *Sina t'ha*. Então, mais uma vez, como tinha acontecido em Marakana, as pessoas começaram a morrer uma atrás da outra, dentro de casa e na floresta; tanto crianças quanto adultos, homens e mulheres. A pele deles ficava coberta de placas avermelhadas, e eles ficavam se arranhando, tentando acalmar a coceira, já em carne viva. Perdiam todo cabelo e o rosto ficava inchado. Eram tomados por uma tosse forte e constante; ardiavam em febre. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 266).

A descrição detalhada dos dias que sucederam à contaminação, assim como o estado no qual se encontravam os doentes, confere à narrativa uma força imagética que possibilita dimensionar os efeitos da epidemia. A convivência conflituosa com os *napë* se mostra uma espécie de antessala para a contaminação, que passa de um estado de desconhecimento e especulação ao reconhecimento da voracidade, fazendo emergir formas de entendimento que articulam a dimensão espiritual e a dimensão material da doença.

Diante disso, o narrador explica como as vítimas entravam em um estado de adoecimento, que nomeia de estado de fantasma, demandando que os xamãs utilizassem seus conhecimentos e estratégias para alcançar a cura. Como ocorreu com o tio de Kopenawa (2015), no período de adoecimento, anterior à morte, os xamãs realizaram rituais, mas ainda assim não foi possível fazê-lo retornar do estado de fantasma, como narra o xamã. A narrativa segue descrevendo como, paulatinamente, pessoas de sua família foram acometidas pela doença e vieram a morrer. Desse modo, durante o avanço da epidemia, Kopenawa (2015) indicava sua insatisfação com os conhecimentos dos missionários, com a crença em *Teosi*, cuja ação parecia limitada e embotada por estratégias de dominação, tendo como ápice, segundo o narrador, o impedimento dos xamãs de realizarem os rituais de cura.

Nesse sentido, como podemos perceber, emerge um significativo conflito epistemológico que coloca em tensão duas cosmovisões antagônicas. Essa oposição viria a acelerar o processo de ruptura com a missão, tendo como consequência uma importante inflexão na formação do xamã e de sua interação com os *napë*.

Se nos deslocamos para nosso tempo atual, parece cada vez mais evidente a relação da pandemia com os problemas ambientais. Em artigos publicados durante o transcurso da atual pandemia, pesquisadores têm apontado para essa aproximação, tendo em vista as doenças que vão surgindo, sobretudo aquelas transmitidas dos animais para os humanos, em meio ao contexto de alterações biológicas pelo contato entre espécies. Até mesmo a degradação de alguns ecossistemas tem contribuído para a migração de algumas espécies de seu habitat, levando consigo micro-organismos causadores de doenças desconhecidas.

Além disso, as crises sanitárias revelam a intensificação e proliferação de doenças que desafiam o diagnóstico e mesmo os modos de transmissão. No caso da Covid-19, já parece consenso o fato de que condições sanitárias precárias favoreceram a disseminação do vírus, isto se tornou mais evidente quando o vírus atingiu a periferia das capitais, onde se acumulam problemas de urbanização, de estrutura sanitária, entre outros problemas, que se juntam ao complexo quadro dos problemas socioambientais.

No que diz respeito aos indígenas, proliferaram, enquanto o vírus se disseminava também no interior da floresta, intervenções de etnólogos e de lideranças indígenas apontando para a voracidade com que o vírus atingia as populações indígenas, que reviviam o horror das epidemias que dizimaram boa parte dos povos desde os contatos com os brancos. Das terras Yanomami, vieram apelos, solicitação de ajuda e, por vezes, o resgate de doentes nas aldeias. Dario Yanomami, filho de Davi Kopenawa, por exemplo, tem sido uma dessas lideranças assumiu um papel importante nas redes sociais como um dos porta-vozes da associação *Hutukara* no campo de debate sobre o avanço da Covid-19.

5.2.3 – Políticas na floresta, políticas da floresta: as missões, o Estado e a *Hutukara*

Seguindo, portanto, os passos da narrativa de Kopenawa (2015) é possível perceber como a ruptura com a missão, o aproxima da Funai, onde viria a atuar como intérprete durante sua juventude. Em ambas experiências, foi-se moldando um certo perfil de atuação política, cujo interlocutor são os *napë* ligados as suas instituições: as igrejas e o Estado. Nesse sentido, elas foram se mostrando insuficientes para uma efetiva participação política dos indígenas e é assim que, já nos anos 1970, algumas lideranças começaram a atuar nas assembleias que serviriam de modelo para as associações. Embora exista um conjunto variado, o associativismo se tornou uma experiência e uma ferramenta mais ou menos comum entre as lideranças indígenas para suas reivindicações políticas e sua participação na política do Estado.

Entre os Yanomami não foi diferente. Em 2004, mais uma década depois da demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY), mas ainda imersos em conflitos com garimpeiros, é fundada a *Hutukara*. Representando politicamente indígenas dos povos Yek'uana e Yanomami, a associação se tornou um espaço de debate político dos indígenas com a sociedade envolvente, utilizando-se de instrumentos políticos que inseriam as reivindicações dos indígenas no campo de diálogo com o Estado. Fundada por Davi Kopenawa, a *Hutukara* compreende parte da história política dos indígenas da Terra Yanomami e é incorporada a um grupo heterogêneo de associações que foi definindo os caminhos do diálogo com os brancos em um cenário marcado

pela formação de várias instituições dessa natureza entre os Yanomami, quer no território brasileiro, quer no venezuelano, além de outros grupos indígenas. Com isso, se formava um movimento político complexo cujos números crescentes apontam para a consolidação desse tipo de intervenção entre os indígenas, como sugere Albert (2000).

Segundo o autor, em 1988, havia 6 associações; em 2000, os números já eram 250 na Amazônia Legal. Albert (2000) sugere que esse quadro ocorre em virtude de diversos fatores e, dentre eles, destaca a retração do Estado no controle e gestão da questão indígena; o lugar que a ONU passou a ocupar nas organizações indígenas, afinal, em 1994, a ONU lançava a década dos Povos Indígenas; o avanço de *mercado de projetos*, tornando estes importantes fontes de recursos; e, por fim, o desenvolvimento de uma retórica centrada em lideranças indígenas carismáticas que, no âmbito internacional, deveriam fortalecer o discurso de um desenvolvimento *etno-sustentável* das agências financiadoras. Este era o cenário no qual emergia a *Hutukara*. Em síntese, seria a associação resultado de uma mudança histórica que, segundo Albert (2000, p. 198), seria marcada pela passagem, entre os anos 1980 e 1990,

[...] de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (Aplicação do Estatuto do Índio) para o que se poderia chamar uma *eticidade de resultados*, na qual a afirmação identitária se tornou um pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado de projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável). (ALBERT, 2000, p. 198).

A *Hutukara* sintetiza, portanto, outro momento da história de contato com brancos. Essa história, política, compreende, entre outras questões, a atualização da relação alteritária dos povos indígenas com os *estrangeiros*, rompendo, portanto, com qualquer noção de isolamento e inserindo aspectos sociocosmológicos para o entendimento de relações históricas duradoras. Nesse sentido, parece pertinente observar o que comenta Dominique Gallois (2005) ao explicar que as condições de vida e os modos de organização das sociedades indígenas sempre estiveram marcados pela relação com o que lhe é exterior, tendo em vista que a alteridade é constituída desde a interação com os brancos, com os inimigos, com os espíritos, com toda miríade de seres que habita a floresta.

A *Hutukara*, dessa maneira, se configura como instrumento de disputa política no mundo dos brancos, mas emerge absolutamente engendrada nas formas de fazer política a partir do contato social e de percepções filosóficas ancoradas na própria experiência Yanomami. Quanto a Davi Kopenawa (2015), este, progressivamente, foi deixando de ser um intérprete no

âmbito da Funai para assumir sua militância com voz própria e empenhado na proteção da floresta.

Para compreender esse momento, faz-se necessário acompanhar o percurso da militância de Kopenawa (2015), cujo ponto de inflexão é o assombro diante da estrada, nos anos de 1970, e a chegada dos garimpeiros no final nos anos de 1980, alterando definitivamente a paisagem e convocando a uma intervenção política na qual alguns intelectuais brancos se deslocavam da figura de *inimigos* para contribuir com a luta dos indígenas para proteger a floresta, como assevera Kopenawa (2015), rompendo, inclusive, com qualquer posição meramente dicotômica:

As palavras a respeito da estrada que eu conseguia compreender naquele tempo me assustavam também por uma outra razão além das doenças. Eu tinha ouvido gente da Funai contar que, para abrir o trecho que liga Manaus a Boa Vista, os soldados tinham atirado nos Waimiri-Atorari e jogado bombas em sua floresta. Eles eram guerreiros valorosos. Não queriam que a estrada atravessasse suas terras. Atacaram os postos da Funai para que os brancos não entrassem onde eles viviam. Foi isso que deixou os militares enfurecidos. Ouvindo essa história, comecei a temer que os soldados resolvessem nos tratar do mesmo jeito! Porém, por sorte, isso nunca aconteceu. Mas foram as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram. E, mais uma vez, ver morrer os meus daquele modo me revoltou. As coisas só faziam se repetir, desde a minha infância. Então, a dor da morte dos meus, outrora, em Toototobi, voltou. A raiva do luto invadiu novamente meu pensamento: “Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia *xawarari* vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficis, já que continuam nos maltratando assim?”

Nossos antigos não tinham essas preocupações, porque não sabiam de nada quanto à estrada. Os homens do governo não os reuniram para ouvir a voz deles. Não perguntaram a eles: “Podemos abrir esse caminho nas suas terras? O que acham? Vocês não vão ficar com medo?” Os poucos brancos que tinham falado de seu traçado não explicaram quase nada. Nem o pessoal da Funai nem o de *Teosi* os tinham preparado para o que estava por vir. A mim, que falo a língua dos brancos, tinham mandado trabalhar bem longe, em Iauaretê. De modo que, certo dia, as máquinas chegaram à floresta em que nenhuma palavra as tivesse precedido. Então, nossos grandes homens, mantidos na ignorância, não se mostraram hostis com os brancos da estrada. Nem os do rio Ajarani, nem os Catrimani, do Mapulaú ou do Aracá disseram nada. Pensaram que, acontecesse o que acontecesse, a floresta nunca iria desaparecer e continuariam vivendo nela como sempre tinham feito. Pensaram também que poderiam conseguir muito alimento e mercadorias dos brancos. Sabiam que o pessoal da estrada jogava essas coisas de seus aviões e distribuía tudo generosamente. Ignoravam completamente as verdadeiras intenções dos brancos. E eu, no Mapulaú, era jovem demais para convencê-los da ameaça que pairava sobre eles. Então, desci o rio para Manaus sozinho, guardando no peito minha preocupação e minha tristeza. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 306-307).

Conforme a narrativa, a chegada da estrada é precedida por palavras que informavam sobre a violência impingida a outros povos indígenas pelo exército, revelando o caráter impositivo e agressivo nas terras indígenas para garantir o êxito dos projetos das infraestruturas

desenvolvimentista do Estado militarizado. Nesse momento, como indica o narrador, as memórias da infância em Toototobi, isto é, as consequências do contato, se repetiam com a chegada dos trabalhadores da estrada e com os garimpeiros.

A ameaça da *xawara* retornava com força ao território yanomami, invadindo a floresta em meio ao silêncio dos grandes homens. Kopenawa (2015) salienta, ainda, como a falta de informação acabou sendo uma estratégia que contribuiu para manter os indígenas silenciados, acreditando que poderiam estabelecer relações de troca que trariam benefícios para eles. A mudança da paisagem sugerida pelo narrador indica como aquele cenário era completamente distinto. Diante disso, a *fome de carne humana* era um dado que preenchia os caminhos traçados pela estrada, nos quais as doenças e as epidemias iam dizimando os Yanomami, enquanto a floresta era invadida e a presença indígena cada vez mais ameaçada naquele espaço.

A geografia dos rios elencada ia dando a dimensão do movimento progressivo no qual o território ia sendo ocupado, sempre com a conivência do Estado, enquanto a presença branca se impunha como o elemento responsável pelo apagamento dos indígenas, que se mantinham à margem do projeto de ocupação da floresta, imaginando que a força da interferência dos brancos não conseguiria destruir a floresta. Kopenawa (2015), por outro lado, já compreendia a complexidade do problema e as consequências dessa etapa do contato, mais bem estruturado segundo os princípios do sistema capitalista, cujo braço da especulação das terras e do subsolo amazônico se apresentava de forma incisiva à custa de vidas e da imponência da floresta, reduzindo tudo à mercadoria e, ainda, tornando seu valor a medida de todas as relações ali engendradas. Sua partida em direção a Manaus ocorreu em virtude de sua pouca representatividade social entre os grandes homens, tendo em vista sua pouca idade, assim como um movimento decisivo na sua formação como intelectual e na sua futura iniciação xamânica.

O contato com os integrantes da Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY) seria, portanto, um momento de fortalecimento do discurso em defesa da floresta, àquela altura já bastante ocupada por diversos projetos de exploração, quer de construção de infraestruturas quer a exploração dos minérios existentes no subsolo da Terra Yanomami, a saber, cassiterita e ouro.

A Comissão Pró-Yanomami, como veio a se chamar a CCPY, foi criada em 1978 e teve importante participação no processo de demarcação da terra dos Yanomami em 1992. A ONG, fundada pela fotógrafa Cláudia Andujar; pelo frade indigenista, Carlo Zacchini; e pelo antropólogo Bruce Albert, foi um espaço de alianças com não-indígenas, no qual Davi Kopenawa foi se instrumentalizando para se tornar uma liderança indígena, enquanto reunia

referências para fundar a *Hutukara*. Com sua criação, a CCPY passou suas atividades para o Instituto Socioambiental.

Sobre a relação com os brancos da CCPY, cabe acompanhar o relato de Kopenawa (2015), referindo-se, temporalmente, aos projetos infraestruturais que, sob o comando do governo militar, ocupavam e devastavam a floresta:

Naquela época, outros brancos também tinham começado a falar em defender nossa floresta. Não eram gente do governo. Chamavam-se CCPY. Vindos de longe, eles trabalham sozinhos, no canto deles. No começo, ainda não tínhamos amizade e não falavam comigo. Só nos olhávamos de longe, desconfiados. Eu trabalhava em Demini com a Funai e eles deviam pensar que eu me opunha a eles[...] No começo, o pessoal da CCPY só tinha falado de seus projetos aos habitantes do rio Catrimani, onde tinham começado seu trabalho. Mostraram a eles mapas em que tinham desenhado a imagem de nossa terra. Mas os Yanomami daquela região ainda não entendiam bem as coisas de branco. Devem ter se perguntado o que eram aquelas grandes peles de papel que aquela gente agitava diante deles falando em fechar a floresta!

Só fui conversar com o pessoal da CCPY muito tempo mais tarde, depois de Amâncio ter deixado o posto Demini. Às vezes eu cruzava com um deles, Carlo, que morava em Boa Vista, porque a casa deles não era muito longe da Funai. Ele sempre se mostrava amigável. Então, por fim, resolvi lhes fazer uma visita, para escutar suas verdadeiras palavras. Primeiro, eu disse a eles: “Vocês querem proteger nossa floresta sem falar comigo? O que têm a me dizer a respeito disso? Não quero que meu pensamento fique no esquecimento!”. Eles me responderam: “Davi, você tem de defender a sua floresta, porque se não o fizer você mesmo, cada vez mais brancos virão trabalhar aqui e muitos dos seus ainda vão morrer!”. Isso me espantou. O pessoal da Funai de fato já tinha falado comigo em fechar nossa floresta. Mas nunca me disseram que eu mesmo deveria lutar por isso! Então, compreendi que essas novas palavras eram direitas. Expliquei a eles meu próprio pensamento: “Seus dizeres são sensatos. É verdade. Mas se vocês sozinhos falarem em proteger nossa floresta, os outros brancos não vão lhes dar ouvidos. Vão chamá-los de mentirosos. E se os Yanomami não puderem escutá-los na língua deles, permanecerão surdos também!”. Foi depois dessa conversa que o pessoal da CCPY começou a me ajudar a viajar até as cidades para defender nossa terra”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 325).

No âmbito da CCPY, conforme a narrativa de Kopenawa (2015), outra forma de relação com os brancos passou a ser vivenciada. Isso ocorre, justamente, em meio à emergência de um discurso marcadamente socioambientalista, que vai ganhando relevo nas intervenções do xamã, cada vez mais imbuído do compromisso com a defesa da floresta. Dessa forma, a preocupação com os projetos de devastação da floresta dá o tom da denúncia que será elaborada no diálogo com os integrantes da CCPY. Se é inegável que essa parceria rendeu bons resultados práticos, como foi a demarcação de terras, houve um tempo em que a atuação do CCPY deu lugar ao protagonismo da associação *Hutukara*, de modo que esta veio a se tornar a instituição privilegiada por meio da qual a militância de Kopenawa (2015) foi se estruturando, além de sua posição intelectual destacada na defesa dos interesses dos Yanomami frente às tentativas de controle do Estado. A estratégia política ensejada pela associação, a despeito dos conflitos e tensões que emergem das próprias dinâmicas relacionais entre os Yanomami, se tornava,

portanto, um importante instrumento de diálogo com os brancos, ao passo que inaugurava formas de intervenção complexas entre a manutenção dos modos de vida dos Yanomami e participação política no quadro institucional da sociedade nacional.

Se são inquestionáveis os traumas que se enredam à história de contato entre os Yanomami e os brancos, cuja força motriz foram as múltiplas estratégias de apagamento, de violência e mesmo de morte por meio de guerras biológicas e armadas, as narrativas de Kopenawa (2015) colocam em evidência como esse corpo político foi se apropriando de instrumentos e estratégias, entre as quais as alianças com brancos que, no universo hierarquizado das relações Yanomami, foram se deslocando do campo das relações hostis de inimizades para a construção de uma luta partilhada da qual *A queda do céu* se configura como um dos resultados profícuos diante da reelaboração da dimensão da alteridade em relação aos brancos.

Diante desse processo, categorias como inimigos, conotação primeira atribuída aos brancos no solo da história yanomami, se transformavam, por potenciais afinidades tecidas nas relações de parentesco que estão além da consanguinidade, instaurando redes de trocas e de reciprocidade. Não se pode perder de vista este movimento se pretendemos compreender a gênese da militância de Kopenawa (2015), empenhada na luta pela demarcação e na defesa dos interesses socioambientais de proteção da floresta desde a CCPY e potencializado, anos depois, pela *Hutukara*.

Com isso, os Yanomami avançavam em relação aos efeitos políticos no mundo dos brancos, reiterando as frentes de atuação da associação que, ao longo dos anos, têm se mantido atreladas às seguintes reivindicações: saúde indígena, educação escolar indígenas, exploração ilegal de minérios e de madeiras na TIY. Ou seja, um feixe de interesses que fortalece a base socioambiental que alicerça o capítulo da história do contato atento ao protagonismo Yanomami e suas formas de reelaborar a ação política por meio da *Hutukara*. Esse conjunto de *novos brancos* foi se complexificando e atingindo uma configuração que reúne políticos, ambientalistas e financiadores, conforme explica Totti (2014).

Isso só se torna possível porque Davi Kopenawa (2015), além de ser um reconhecido intelectual empenhado nas lutas do movimento indígena, se constitui também como um dos grandes homens Yanomami, cujo aprendizado é resultado de suas incursões no mundo dos brancos, mas, sobretudo, pela sua iniciação como xamã. Afinal, a figura do xamã reúne os pressupostos necessários para assumir uma posição de liderança no contexto muito pouco autoritário das dinâmicas sociais e políticas dos Yanomami. Cabe destacar a aversão dos

Yanomami às práticas de autoritarismo no ordenamento político, restando, em lugar disso, o exercício de convencimento por meio dos discursos políticos que, de fato, conferem legitimidade aos grandes homens, muitos dos quais xamãs e, por isso, hábeis nas relações diplomáticas.

Ao expressar alguns aspectos das experiências políticas dos Yanomami, Nilsson (2018) apresenta o complexo quadro no qual a figura de Kopenawa (2015) foi se tornando alvo de especulações e, mesmo posta à prova, dado seu protagonismo no programa de educação da CCPY, do qual foi criador e depois da fundação da *Hutukara*, cujos vínculos são evidentes, conforme a história narrada, segundo a qual haveria

[...] uma continuidade entre a montagem do programa de educação da CCPY, um projeto de Davi Kopenawa, e a criação da *Hutukara* onde se verifica um desafio de, nos diálogos internos, manter a busca de consenso, e na lida com a política externa, a lógica do convencimento para angariar aliados e simpatizantes, e um enfrentamento claro dos problemas que afetam a Terra Yanomami. Evidencio haver, da mesma forma em que separam educação escolar de educação yanomami, sobre essas duas formas de relação política: horizontalizada entre os Yanomami e tratando com alteridade, sempre pelo convencimento, consegue ajuda dos brancos para defender a sua terra. Davi é frequentemente questionado e posto à prova pelos seus pares Yanomami, especialmente de outras comunidades; tem assim esse desafio de apenas tratar horizontalmente, sem uma relação de coerção ou autoridade internamente; externamente, como é de se esperar, a *Hutukara* é obrigada a atuar no âmbito de políticas do Estado, cobrando a autoridade da lei que lhe garante legitimidade de sua condição diferente; uma diferença a legitimar a manutenção de sua terra floresta. (NILSSON, 2018, p. 33).

Dessa forma, arriscaríamos dizer que, materializadas no contexto da *Hutukara*, essas posições configuram o percurso político de Kopenawa (2015) como liderança indígena e criam um movimento que conduz a uma complexa atuação em termos sociocosmológicos, na qual as habilidades diplomáticas, fortalecidas pelo xamanismo, reelaboram as relações que se expressam dentro e fora da floresta, sem perder de vista, contudo, que o lastro histórico que sustenta a cosmopolítica presente no cenário se constitui no chão da floresta. Assim, dialogando com um acervo de narrativas e de imagens formulado a partir da experiência histórica dos Yanomami, o xamã pretende intervir no presente em que os problemas socioambientais se intensificam, a fim de interromper o curso de uma história marcada pela doença e pela morte.

5.3 O ÚLTIMO XAMÃ E O SONHO: INTERVENÇÕES ANTICAPITALISTAS

Segundo as narrativas de Kopenawa (2015), para os Yanomami, tudo que veio à existência provém de *Omama*. A terra, a floresta, os rios, os ventos foram criados pelo grande demiurgo e essa história vem sendo repetida pelos mais velhos desde sempre. *Omama* e seu

irmão, *Yaosi*, teriam vindo à existência sozinhos e, a partir disso, as figuras ancestrais, que viviam em permanente transformação, foram criadas por *Omama*, que ainda criou uma nova floresta quando o céu desabou sobre a anterior, que era frágil e vivia em permanente mudança. A floresta mais sólida, a *Hutukara*, foi então uma façanha criativa de *Omama*, que inseriu, em suas profundezas, estruturas de metal que tornaram possível a existência da floresta tal qual a vimos hoje.

Depois de criar as montanhas, as árvores e os rios, *Omama*, junto com seu irmão, conheceu a primeira mulher, no tempo quando não existiam humanos. *Omama* pescou em um grande rio a filha de *Teperesiki* e de sua vagina saíram os primeiros habitantes da floresta. Coube a *Yaosi* a criação dos seres maléficos e das doenças, desfazendo, por um ato de maldade, o desejo de *Omama* de que os habitantes da floresta fossem imortais e capazes de rejuvenescer. Depois de conhecer a morte, eles passariam a lidar com as adversidades que se multiplicariam com as mercadorias, com as máquinas e com as epidemias, levando para floresta um temor antes desconhecido.

Para defender os habitantes da floresta, *Omama* criou os *xapiri* que, cuidados pelos xamãs, ajudariam na vingança contra as doenças e na proteção contra a morte. E assim, os *xapiri* seriam os espíritos capazes de curar e de livrar os filhos de *Omama* da doença, trazendo suas imagens de volta quando sequestradas e afugentando os seres maléficos. Por causa disso, o filho de *Omama* foi iniciado no uso do pó da *yãkoana* e se tornou capaz de enxergar os *xapiri* e de trazê-los para auxiliá-lo na proteção dos habitantes da floresta, filhos e genros de *Omama*.

A história brevemente narrada compreende a forma como os Yanomami concebem sua existência e a da floresta. O percurso narrativo, marcado por elementos extraordinários, evidencia como, na gênese do mundo, o primeiro xamã passou também a existir como peça chave no universo sociocosmológico dos Yanomami. O primeiro xamã se torna, portanto, central na narrativa que parte de um contexto ideal às intempéries provocadas pelo irmão de *Omama*. Para auxiliar os humanos, o primeiro xamã foi treinado por *Omama* para levar suas palavras adiante, manipulando um saber legado pelo demiurgo para proteção da floresta e dos humanos. Antes de desaparecer, *Omama* teria orientado seu filho xamã, com as seguintes palavras:

[...]“Com esses espíritos, você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e os escorpiões de picá-los. Afaste dele as fumaças de epidemia de *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. Não deixe os raios caírem

na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu-canastra *wakari* de cortar as raízes das árvores e o ser vendaval *yariporari* de vir flechá-las e derrubá-las!”. Essas foram as palavras que *Omama* deu ao filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes.[...]

O filho de *Omama* foi o primeiro a virar espírito, antes de qualquer outro. Foi o primeiro a estudar e a ver as coisas com a *yākoana*. Depois dele, muitos de nossos ancestrais se tornaram xamãs. Ele lhes mostrou como fazer dançar os espíritos. Disse a eles, como *Omama* lhe havia ensinado: “Quando os seres maléficos da floresta capturarem a imagem de seus filhos para devorá-la, os *xapiri* irão recuperá-la e vingá-los!”. Foi seguindo essas palavras que os nossos maiores se puseram a beber pó de *yākoana* e admirar o esplendor dos espíritos. É isso que fazemos até hoje. Por isso é tão comum ver os xamãs trabalhando em nossas casas. Sem eles, seriam vazias e silenciosas. Assim é. Essas palavras são antigas, mas nunca vão desaparecer, porque são muito bonitas e o valor delas é muito alto. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 85-87).

Na narrativa, são enunciadas algumas das atribuições do xamã, cujo papel nos processos de cura e de proteção compreende tanto a esfera concreta dos perigos quanto as ameaças que se apresentam na dimensão invisível, que se torna acessível pela capacidade de sonhar e de enxergar seres que se mantêm ocultados na ausência dos devidos rituais. Entre seus compromissos, por meio de uma relação coextensiva, aparece também a necessidade de proteção da floresta e, até mesmo, do céu, que vive sob a iminência de cair, repetindo capítulos da história ancestral.

Ao ecoar a fala de *Omama* sobre seu filho, que se torna o primeiro xamã, Kopenawa (2015) aponta para a formação dos xamãs entre os Yanomami, cujo treinamento implica na transmissão de conhecimento por meio da iniciação e do uso da *yākoana*, como substância que favorece o transe. É, portanto, nesse momento, que o xamã passa a ter uma visão dilatada, enxergando uma miríade de seres, entre os quais os *xapiri*, que são definidos por Kopenawa (2015) como espíritos. A partir da utilização desses espíritos auxiliares, o xamã, depois de iniciado, passa a possuir seus *xapiri*, que deverão ser cuidados por ele e evocados quando houver a necessidade de práticas de cura ou de defesa da floresta e de seus habitantes. Dessa maneira, na narrativa de Kopenawa (2015), os *xapiri* assumem uma posição central, como protagonistas de um processo de produção e transmissão do conhecimento que conecta realidades múltiplas e simultâneas, mobilizadas no âmbito do sonho, enquanto estado sensível de percepção, pretendendo uma ação pragmática de transformação da realidade.

Ao apresentar uma importante introdução sobre o xamanismo no Brasil, Langdon (1996) dialoga com conceitos propostos por Mary Douglas ao estudar aspectos do ritual, enquanto sugere pensar o xamanismo na relação entre mágica e religião, segundo a eficácia simbólica da prática xamânica e destacando o caráter expressivo do rito. Apropriando-se do

estudo de Douglas, Langdon (1996) propõe *uma abordagem adequada para pensar o xamanismo*, ao sugerir que na magia e na religião o rito executa sua função expressiva:

A eficácia simbólica, seja no que chamamos ritos mágicos ou ritos religiosos, se encontra na sua capacidade de expressar. Douglas distingue dois tipos de eficácia úteis para pensar o xamanismo: a eficácia instrumental, mudar o mundo, e a eficácia experimental, mudar ao nível psicossomático (1966, p. 57-91). As definições tradicionais de magia costumam considerar só a primeira, numa perspectiva que conceitua os atos mágicos como tendo só uma função instrumental. Sob a perspectiva simbólica, todos os ritos têm em primeiro lugar uma eficácia experimental. A eficácia instrumental é secundária. (LANGDON, 1996, p. 25).

Esse caráter expressivo que irá conduzir à eficácia instrumental, para seguirmos a linha dos argumentos de Langdon (1996), pode ser identificada na própria descrição das etapas de iniciação de Kopenawa (2015), que ocorre sob condução do seu sogro, o xamã Lourival.

Como ocorre, ao realizar os devidos rituais, o xamã mais velho conduziu o iniciando por um processo de iniciação que deveria despertar sua capacidade de *tornar-se outro*. Através disso, contribuiu, de maneira incontornável, para a formação intelectual de Kopenawa (2015), como repetidas vezes aparece na narrativa, repercutindo sobre sua atuação como liderança e, ainda, para constituição de bases fundamentais para a afirmação de seu pensamento, cuja dimensão reforça o entendimento do xamanismo como “[...] um sistema sociocultural [...]” (LANGDON, 1996). Não é à toa que sua iniciação ocorre pelas mãos de seu sogro, pois a relação entre genro e sogro possui destaque no conjunto das relações de parentesco entre os Yanomami.

Chagnon (2014) se ocupou de destacar os vínculos que o genro estabelece com seu sogro, quando, no período entre dois ou três anos, enquanto convence que poderá casar com a sua futura esposa, realiza atividades na casa de seu sogro, devendo assumir uma postura generosa com toda família de sua esposa e tecer relações de profundo respeito com seu sogro. Esse comportamento ocorre no contexto dos casamentos cruzados entre os Yanomami, que é a forma ideal para o grupo. Com isso, laços de afinidade e de parentesco repercutem em relações de fidelidade durante *os trabalhos da noiva*. Vencida esta etapa, o genro se mostra apto a desposar sua mulher e com ela constituir sua família, sempre vinculada à casa do sogro.

Reforçando as afinidades com seu sogro e mestre, o xamã destaca que o processo de iniciação se constitui de etapas complexas nas quais passam a ser revelados os espíritos que habitam a floresta, passando por um conhecimento mais introjetado da floresta, de sua língua, de seus gestos, de modo que ele vai se aproximando dos *xapiri*, cuja imagem vai sendo descoberta em meio a um clima de espanto e de admiração. Haveria, nesse processo, uma

mudança de visão conduzida pelos diferentes pontos de vista que o xamã iniciado poderá vir a ter para interferir em seu grupo:

É verdade que os *xapiri* às vezes nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados, estendidos no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se ficássemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem. Por isso os *xapiri* dizem aos iniciandos: “Se continuar robusto, não ouvirá nossa voz!”.[...] Se a pele estiver contaminada por *xawara* não hesitam em arrancá-la como a de um sapo venenoso *yoyo* para jogá-la no rio. Depois, nos esfregam com vigo, usando água dos *igarapés* das montanhas. E por fim nos recobrem com uma nova pele, enfeitada com penugem branca e pintura de urucum. São espíritos das folhas, dos cipós e das árvores que vêm nos limpar primeiro. São eles também que rasgam nosso peito e aumentam seu tamanho para que os outros *xapiri* possam nele construir sua casa. Assim é. Quem ainda tem alguma sujeira fica com língua de fantasma e não consegue responder ao *xapiri*.

Outros espíritos nos fazem renascer como crianças. Assim voltamos a ser recém-nascidos, ainda vermelhos do sangue do parto. Então as mulheres espírito cortam nosso cordão umbilical e nos lavam com água límpida. Colocam-nos sobre um leito de penugem branca, no qual gesticulamos como bebês! Quando choramos, as mulheres espíritos dos macacos *cairara* e das ariranhas *proro* nos embalam em seus braços. Amamentam-nos e cuidam de nós. E mais tarde, quando largamos o seio e crescemos, elas nos ensinam os cantos dos *xapiri*: “Arerererere!”. Então é a vez de os espíritos da árvore *wari mahi* e águia *mohuma* nos cobrirem o corpo e o rosto com uma penugem de um branco luminoso e brilhante. Depois a imagem de *Omama* e as dos demais *xapiri* nos oferecem seus enfeites. Amarram uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro e torno de nossas testas e predem em nossas braçadeiras tufo de penas de papagaio e caudais de arara. E finalmente enfeitam nossos corpos com desenhos de urucum vermelho e preto.

Quando ficamos arrumados, carregam-nos para as costas do céu e lá nos depositam no meio de uma clareira, onde fazem sua dança de apresentação. O chão dessa clareira é um grande espelho salpicado de penugem branca que cintila com uma luminosidade ofuscante. É tudo ao mesmo tempo mágico e apavorante. É nossa imagem que os *xapiri* levam desse modo, para consertá-la. Primeiro a extraem de dentro de nosso corpo, para depositá-la em seus espelhos celestes. Enquanto isso nossa pele, muito enfraquecida, queda-se estendida na praça de nossa casa, na floresta. Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. Depois nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la. Os *xapiri* são estupendos e resplandecentes. Parecem muito pequenos e frágeis, mas são muito poderosos. A partir de seus espelhos, revelam-nos a aproximação das fumaças de epidemia, dos seres maléficos da floresta ou dos espíritos do vendaval. Os brancos não conhecem isso. No entanto, é assim que, desde sempre, nossos maiores têm se tornado xamãs. Apenas seguimos seus passos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 141- 142).

Alguns signos territoriais são trazidos à narrativa como elementos de uma geografia dos lugares com os quais o iniciando deve ter contato para se abrir para uma experiência territorial concreta, na qual a floresta é também percebida como *lócus* do sagrado, sem perder, contudo, sua referencialidade material. É assim que os *Igarapés das montanhas* fazem referência ao centro do território yanomami, situado na Serra da Parima, de onde se espraiaram os Yanomami em sua incursão pela floresta, mediante um processo de ocupação e de conhecimento, apenas

ameaçado pela presença assediadora do brancos. Ou seja, o movimento de descoberta dos *xapiri* passa, necessariamente, pelo retorno às origens, a um tempo que se atualiza nos mitos e que percorre os fluxos da história simultaneamente.

Dessa maneira, os espíritos que vão sendo elencados correspondem aos seres da floresta, cuja essência repousa na existência de duplos ancestrais que vão se revelando para o xamã, desde que este possua condições físicas e espirituais para compreender a complexidade do mundo que se descortina entre o mundo das coisas tangíveis da floresta.

Os *xapiri* são as imagens dos animais ancestrais, os quais, segundo a cosmovisão yanomami, alguns teriam virado caça e outros se tornaram espíritos. Sua língua, que surge para nós representada graficamente pela sucessão de sons onomatopaicos, parece reproduzir um padrão sonoro cujo sentido é apreendido pelo xamã pela imersão em certa experiência sonora no âmbito da floresta.

O som emitido pelos espíritos, decerto, reproduz sons que habitam a floresta, conferindo-lhe uma *biofonia*, como sugere Albert (2018), que deverá ser dominada pelo xamã para distinguir ações e movimentos de um mundo até então invisível que vai sendo desvelado pelo transe.

Diante disso, a floresta se amplia em relação à paisagem observada. Nela habitam os diversos espíritos que contribuem para o equilíbrio no mundo compartilhado entre humanos e não-humanos. Esses espíritos, conforme Kopenawa (2015), são importantes agentes nos processos de cura e desempenham ainda o papel de protetores. Tornar-se xamã é, portanto, passar a ter acesso a esses espíritos e manipulá-los em prol da comunidade. Os adornos surgem como elemento que indicam uma profunda tentativa de estetização do processo. O encontro com a pureza e com a beleza, ressignificadas segundo padrões próprios dos Yanomami, se apresenta como caminho necessário ao processo de transformação em curso. A experiência de retorno à infância aponta para um artifício no qual o iniciando demanda proteção, um processo de fortalecimento no qual, auxiliado pelos espíritos dos animais ancestrais, terá galgado outra posição em termos de conhecimento e mesmo da passagem à condição de cuidador, quer seja dos *xapiri*, quer seja da comunidade à qual pertence.

Ainda segundo Kopenawa (2015), os brancos também se beneficiam da proteção dos *xapiri*. Isso ocorre porque, como demonstra em sua narrativa, só há uma floresta, uma terra, uma lua, reiterando o inexorável compartilhamento que nos coloca, indígenas e não indígenas, como sujeitos de um mesmo lugar, cuja forma de habitar é marcada pela diferença das cosmovisões. Nesse sentido, o discurso de Kopenawa (2015) alinha-se ao debate das questões

socioambientais, tendo em vista que estas têm reforçado a reflexão sobre a partilha de responsabilidades em relação ao planeta e à sobrevivência das espécies. Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2004), esse apelo ideológico se torna corriqueiro desde pelo menos as imagens por satélite do planeta, inclusive o evento que contribuiu para um olhar exterior do planeta: as imagens da terra a partir da lua.

A transformação do corpo para assumir certa disposição apropriada para o contato com os *xapiri* é uma condição para a formação xamânica. O corpo do iniciando é, então, alvo do uso de substâncias, da aproximação e do toque dos animais, inscrevendo uma corporalidade singular, na qual a dicotomia alma e corpo não faz sentido, como já afirmara Pedro de Niemeyer Cesarino (2013, p. 142) em relação aos Marubo. Em relação ao exercício mnemônico e o treino xamanístico, o antropólogo argumenta: “Aos poucos, o corpo se torna apto a favorecer a memória, mas é bastante singular a noção de corporalidade aqui envolvida – e também, por consequência, os sentidos possíveis do próprio processo de memorização.”

Ainda segundo Sílvia Guimarães (2010), ao comentar a corporalidade dos Sanumá, um dos grupos Yanomami, aquele processo rompe com a separação entre corpo e alma, na qual esta é definida em termos etéreos e refratária aos sentidos em oposição à matéria visível e concreta do corpo. Desse ponto de vista, tudo é materialidade, distanciando da perspectiva dos brancos. Enquanto camada concreta que faz parte do corpo, essa dimensão da matéria, substância física, pode ser vista pelo xamã, de modo que “Ao mirar as coisas, os xamãs, afirmam a sua concretude. É o “ver xamânico” que as transforma em substância física.” (GUIMARÃES, 2010, p. 264).

E é assim que, vencidas as etapas, o corpo do xamã vai assumindo a forma necessária para manter contato com os duplos, tornando-se outro apto a mediar a relação dos humanos com os *xapiri*. Esse processo ocorre quando o duplo do xamã é preparado pelos *xapiri*, como releva a narrativa. Depois de limpo e preparado, o corpo será ritualizado, de modo que é acionada a memória através da qual os primeiros tempos são atualizados como uma realidade paralela onde os espíritos da floresta não cessam de se movimentar e de reivindicar sua agência na transformação do mundo, para além de como este costuma ser enxergado pelos que não são xamãs.

As etapas da iniciação são narradas por Kopenawa (2015) como um processo de experimentação. A morte ritual enseja, portanto, um momento decisivo para a aproximação com a outra dimensão que se desoculta pelo estímulo a uma percepção aguçada que o xamã passa a ter. A transformação pelo uso de paramentos se afigura também como um índice

importante do processo de iniciação, cuja marcação são os adornos cedidos pelos próprios *xapiri*. A descrição, no entanto, evoca reminiscências de um estado alterado de consciência, propiciado pela ingestão de *yākoana* e conduzido pelo sogro. As palavras e o gesto do xamã iniciador mimetizam, portanto, os procedimentos ensinados por *Omama* e perpetuam suas palavras pela repetição do ritual:

[...] Assim é. Seguimos desde sempre as palavras que *Omama* deu a seu filho: “Se você quer mesmo ver os *xapiri* e ser capaz de responder a eles, precisa beber *yākoana* muitas vezes. Precisa ficar sem se mexer na sua rede e parar de comer e de copular a qualquer hora. Nesse caso, os *xapiri* ficarão satisfeitos. Senão, vão achá-lo sujo e fugirão. Por isso o pai de minha esposa me alertou: “Agora vai ser preciso que seus pensamentos permaneçam calmos e que responda aos *xapiri* com a atenção, ou eles ficarão enfurecidos e poderão maltratá-lo!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 143-144).

Na passagem para outro estado de pensamento, a ação dos *xapiri* e os estímulos visionários do sonho acabam por se tornar o caminho para compreender a própria definição do que seria o xamã para Kopenawa (2015). Dessa maneira, suas considerações nos conduzem a perceber o papel central do xamã enquanto agente de rituais que garantem o equilíbrio de seu grupo, assim como ganha destaque o adensamento da compreensão dos fenômenos à volta, que reverberam tanto as dinâmicas do mundo tangível quanto os processos do mundo intangível, que permanecem acoplados e coexistem simultaneamente na corporalidade material observada pelo xamã, como sugerido.

Entre variações que foram se acumulando pela verificação em diversos contextos, o xamanismo é um fenômeno frequentemente atualizado segundo experiências históricas específicas e interpretações analíticas complexas. Desse modo, os xamãs, como é o caso dos Yanomami, são também entendidos como especialistas rituais que usam as artes verbais para executar seus rituais, depois de iniciados e cientes do domínio de técnicas e de repertórios de narrativas que compõem o imaginário coletivo do grupo. Isso ocorre pelo frequente domínio de técnicas e de repertórios de cantos que são fundamentais para sua prática. Nesse sentido, Pedro Cesarino (2008) sugere que, em virtude da importância da palavra e do repertório de cantos e de narrativas dominados pelo xamã, poderíamos falar em uma poética xamânica, como defendida em sua tese, através da qual conceitos relevantes da vida dos ameríndios são apresentados e explicados.

Ao denunciar a posição periférica que os cantos e as narrativas foram assumindo nas etnografias, Cesarino (2008) sinaliza para o fato de que essa tendência para o que chama de *estetização da vida* ocorre de forma muito frequente entre as sociedades ameríndias e, por isso,

não pode ser tratada como algo acessório. Dito isso, avança na explicação sobre a palavra xamanística, considerando o caso dos Marubo, e afirma:

O caso dos Marubo mostra que a palavra xamanística não se preocupa em sequestrar o tempo através da autoridade de um rei-sacerdote e de seu acesso exclusivo à memória e ao desvelamento, mas em *produzir* o próprio tempo e encadear tempos sobrepostos no fluxo de surgimentos e de transformações. Não se trata de influenciar magicamente o mundo, mas de variar o *mundo* e o *sujeito* que canta. (CESARINO, 2008, p. 13, grifos do autor)

Na enunciação de Kopenawa (2015), esse movimento entre diferentes tempos sobrepostos se torna uma condição para a emergência da narrativa, assim como a afirmação das capacidades extraordinárias do xamã. A aprendizagem da palavra se alinha, assim, à apreensão de técnicas e de formas vinculadas à cosmovisão yanomami: “Se não bebermos *yākoana* com aplicação e não cantarmos para eles, os *xapiri* se recusam a vir se instalar junto de nós. Nunca chegam perto das pessoas comuns, que se contentam em viver deitadas em suas redes.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 150).

Entre os conhecimentos vivenciados com a iniciação, o da palavra ganha relevo enquanto signo que liga, em um mesmo curso, as diversas temporalidades reunidas na narrativa. É através da observação dos cantos que o xamã busca a palavra exata para traduzir sua experiência extática, como sugere Kopenawa (2015). Diante disso, cabe observar a definição de Faleiros (2012, p. 310) ao relacionar xamanismo e tradução: “[...] o xamã é aquele que negocia com o mundo dos espíritos e aquele capaz de traduzi-lo.” Isso é materializado na própria narrativa do xamã yanomami:

É assim que os xamãs revelam aos que as desconhecem as coisas que viram em estado de fantasma, acompanhando o voo de seus espíritos. Suas palavras, inumeráveis, possuem valor muito alto. É por isso que elas dão a ouvir por tanto tempo, uma após a outra. Ao verem suas imagens, evocam as palavras dos ancestrais tornados animais no primeiro tempo, as das gentes do céu e do mundo subterrâneo e as palavras de *Omama*, que deu os *xapiri* ao seu filho, o primeiro xamã.[...]

É desse modo que estudamos para fazer descer e dançar os espíritos. Nossos xamãs mais experientes são nossos professores. Fazem-nos beber a *yākoana* e estão sempre ao nosso lado. São eles que nos dão nossos primeiros *xapiri*: os espíritos do galo-da-serra, dos tucanos e queixadas; os da preguiça, do jupará e das borboletas. Fazem isso só por generosidade. No entanto, se tiverem vontade de nos testar, podem nos fazer penar muito antes de nos permitirem ver mesmo os espíritos! Quando nos dão seus *xapiri*, sopram pó de *yākoana* em nossas narinas com seu próprio sopro de vida. De modo que a *yākoana* que bebemos não é mero pó. Com ela os espíritos se lançam para dentro de nós como se fossem grãos de poeira. É assim que obtemos nossos primeiros *xapiri*. Quando bebe o sopro da vida de um xamã mais velho, a pessoa sente uma fraqueza súbita e o choque a faz cambalear! E quando se trata de um guerreiro valente, seu sopro de vida nos faz corajoso também. O mesmo ocorre quando é um bom caçador. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 168-169).

Nesse sentido, Kopenawa (2015), ao fazer da enunciação um processo de afirmação das palavras herdadas, enquanto reforça os vínculos com a origem, demonstra o valor do conhecimento da palavra xamânica, no qual vibra uma dimensão estética impulsionadora cujo efeito é fazer variar tanto o mundo quanto o sujeito. O cenário é, pois, uma relação de mestre e aprendiz, de modo que os xamãs mais velhos se tornam responsáveis pelo cuidado com o corpo do iniciando, assim como entrega os *xapiri* para que o jovem xamã se torne seus donos, em um processo em que *ser dono* implica em cuidado e zelo, ensejando um compromisso inquebrantável e um intercâmbio de posições essencial para a vida em equilíbrio. Há uma espécie de encadeamento entre a vida dos dois xamãs, que compartilham valores morais e habilidades, mas, sobretudo, uma disposição sensível para dialogar com os *xapiri*. Com isso, o processo de iniciação, segundo a narrativa, compreende uma dimensão fisiológica e outra mágica, que, justapostas, transformam o pó em fragmentos do corpo extra-humano dos *xapiri*.

Tornado espírito, o xamã, em comunhão com os *xapiri*, leva ao extremo sua capacidade de ser outro, demonstrando como se dá a aprendizagem pela imitação e o consequente adensamento das técnicas rituais necessárias para sua ação como especialista ritual:

Os *xapiri* são grandes dançarinos, e muito divertidos. Os ancestrais animais *yarori* até conseguiram fazer jacaré rir com suas danças, a ponto de deixar o fogo cair de sua boca, não é mesmo? Por isso nos esforçamos para seguir-lhes o exemplo, quando é nossa vez de nos tornarmos espírito. Imitamos os ancestrais tamanduá, macaco-aranha, veado e anta; imitamos também o espírito lua *Poriporiri*, o espírito raio *Yāpirari*, o espírito céu *Hutukurari* e muitos outros! Os modos de dançar dos espíritos são tão diversos quanto são diferentes seus cantos. Quando seguimos seus movimentos, são suas imagens que nos pegam pelo braço e nos ensinam a seguir seus passos com segurança. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 152)

Imitar é um verbo que dimensiona bem essa capacidade de variação do sujeito, cujo alcance atinge até mesmo a noção de pessoa e do fluxo permanente que o xamanismo possibilita. As viagens acabam sendo também um signo frequentemente reiterado para reforçar tal capacidade nas narrativas de Kopenawa (2015). Viajando, portanto, entre tantos duplos, o xamã vai adquirindo intimidade com os *xapiri* e a destreza que necessita para percorrer tantos corpos sem se perder nessa instabilidade que – sem controle – pode redundar no caos. Não se trata de possessão, mas de uma “[...] multiplicação fractal da pessoa na miríade personificada [...]”, como sugere Cesarino (2008, p. 13).

A transformação é uma capacidade que, em meio aos treinamentos do xamã, vai sendo controlada. Afinal, ela existe para que o diálogo com as imagens/duplos dos seres ocorra e o papel diplomático do xamã seja desempenhado de forma adequada. Todavia, mergulhados nesse contexto de iminente caos, até mesmo os xamãs passam a ter suas capacidades de trânsito

ameaçadas. Diante disso, as doenças que surgem, as mudanças que ocorrem, a destruição socioambiental que se agudiza vão colocando novos desafios aos saberes terapêuticos dos xamãs.

Dessa forma, os xamãs conseguiriam antever as catástrofes, entre as quais a mais arrasadora: a queda do céu, porque conseguiriam, como especialistas rituais, penetrar e habitar o tempo dos sonhos. Este não deve ser concebido como mera virtualidade, mas, antes, como uma forma de percepção dilatada, como capacidade de transitar entre temporalidades distintas, fazendo-as simultâneas no ato ritual. Em diversas passagens do texto, Kopenawa (2015) comenta que se tornar xamã é trocar os olhos, trocar a visão. Talvez aí resida uma das capacidades mais radicais que coloca o pensamento de Kopenawa (2015) nos trilhos de um conhecimento empírico e experimental, cujo *locus* é justamente o sonho.

5.3.1 A materialidade do sonho

Saber sonhar é, nesse sentido, conhecer uma verdade que se oculta e, mais ainda, que é produzida no encontro relacional entre pessoas, espíritos, parentes e inimigos potenciais. A descoberta dessa potencialidade onírica ocorre, na vida Kopenawa (2015), ainda bastante cedo. Na infância, já demonstrava essa sensibilidade que viria a ser explorada com a iniciação já adulto. A radicalização ocorre no mesmo momento em que os *xapiri* são descobertos pelo xamã. Entre o espanto e a admiração, o xamã formula outro olhar sobre si e o mundo em torno, de modo que a luminosidade se torna um signo que, em sua polissemia, conota a matéria cósmica dos *xapiri*: os espelhos que carregam, refletindo algo que é interno e externo simultaneamente; e o acesso a outra forma de percepção. Como não poderia deixar de ser, a floresta – antes bem conhecida – agora assume contornos fantasmáticos e desconhecidos. Isso é o que indica o fragmento narrativo a seguir:

Foi assim que aconteceu comigo, e fiquei apavorado, porque nunca tinha visto nada igual. Os sonhos que tinha desde pequeno eram pouca coisa comparados àquilo! Quando vi pela primeira vez os *xapiri* descendo para mim, aí sim, entendi o que é medo! O que comecei a ver, antes de distingui-los com nitidez, era de fato aterrorizante. Primeiro a floresta se transformou em um imenso vazio que ficava rodopiando em torno de mim. Depois, de repente, a luz explodiu em um estrondo. E tudo ficou impregnado de uma claridade ofuscante. Eu só via a terra e o céu muito longe, semeados de penugem branca cintilante. Essas pequenas penas luminosas cobriam tudo, flutuando leves no ar. Não havia mais sombra em lugar algum. Eu via tudo de cima, de uma altura assustadora. Então compreendi que estava começando a me tornar outro de verdade. Disse a mim mesmo: “O meu sogro sabe mesmo dos espíritos! Por isso conhece tão bem a floresta! Ele não estava mentindo!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 146).

O xamã, nesse caso, explica como se dá sua mudança corporal. Os adornos contribuem para alcançar a beleza que atrai os *xapiri* e que particulariza sua condição como esse sujeito que transita entre o onírico e a realidade cotidiana. É então na floresta que os saberes vão sendo introjetados no jovem xamã, a fim de manifestar uma compreensão mais clara de um mundo que se amplia. Apenas nas narrativas que se ocupam de dar sentido histórico ao grupo, as figuras com as quais o xamã se depara são antecipadas, o que não impede o espanto de viver a experiência a partir do próprio corpo, este, também, em processo de transformação.

Nesse sentido, como revela Kopenawa (2015), depois de passar por todas essas etapas e por experienciar cada momento de descoberta durante a iniciação, o xamã estará apto a cuidar de seus *xapiri*. Ele o fará na sua casa de espíritos, depois de os velhos xamãs terem aberto os caminhos para a chegada dos espíritos. Na casa, vão morar e caberá ao xamã que os possui cuidar deles, mantê-los fortes e alegres, somente assim estarão garantidas as formas de proteção, sem as quais os habitantes da floresta se tornam presa fácil e caminham para morte ou para o esquecimento. Kopenawa (2015) narra, então, como ocorre a chegada dos *xapiri* à nova casa, ritual que provoca alguma apreensão e medo nos rapazes que pretendem se iniciar no xamanismo:

Por fim, os espíritos se agrupam em torno da nova casa do iniciando e vão entrando, um a um, pela porta onde desemboca seu caminho, como fazem os visitantes por ocasião de uma festa *reahu*. Começam então sua apresentação no espelho da praça central, com movimentos muito lentos. Cada uma dança e canta a seu modo. São enfeitados como convidados, o corpo pintado de urucum e decorado com desenhos pretos, braçadeiras cheias de caudais de arara-vermelha e cabelos cobertos de penugem branca reluzente. Dançam numa luz resplandecente, agitando graciosamente palmas novas desfiadas, de um amarelo brilhante. Entoam sem parar, um depois do outro, cantos muito bonitos. Sopram com energia em suas finas flautas de bambu e soltam gritos de alegria. O ritmo poderoso de seus passos bate no chão com golpes surdos. No tumulto e na luz cintilante, sua pintura de urucum exala um perfume inebriante. Depois, de repente, tudo para e volta ao silêncio. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 161).

O clima de festa – demarcado pela semelhança com *reahu* –, descrito na casa dos espíritos, indica o começo de um novo momento. O narrador opta por sinestésias que evocam cores, cheiros, texturas em um evento performático que vai resultar na construção de uma familiaridade com os espíritos auxiliares. A partir desse ponto, os *xapiri* passam a acompanhar o xamã, auxiliando, sobretudo, nas práticas terapêuticas. Como indica Kopenawa (2015, p. 176): “Os *xapiri* eram os médicos de nossos antigos, desde sempre. Por isso eu quis por minha vez conhecê-los e possuí-los.”. Contudo, o xamã adverte que os *xapiri* têm seu conhecimento limitado às doenças da floresta. As outras, que são produto da perturbação dos *napë*, fogem ao

controle dos espíritos, deixando os xamãs diante do desafio de buscar a cura para males que desconhecem. Por isso, em meio a um processo de atualização do xamanismo, os remédios dos brancos são incorporados às práticas, demonstrando a complexidade e dinamicidade do sistema xamânico:

Os *xapiri* só sabem combater doenças da floresta, que conhecem desde sempre. Quando tentam atacar os espíritos da epidemia *xawara*, que chamamos *xawarari*, eles acabam por devorá-los também, como aos humanos. Por isso, apesar de os *xapiri* saberem curar, hoje em dia os xamãs também precisam contar com o auxílio dos remédios dos brancos para manter essas doenças longe de nós. (KOPENAWA, 2015, p. 176).

Conforme Aparecida Vilaça (2000), ao tratar das relações do xamanismo em contexto de contato, a prática xamânica vem sofrendo alterações perceptíveis, como podemos notar no comentário de Kopenawa (2015). Isso ocorre porque, para garantir sua vitalidade como sistema sociocultural, o xamanismo precisa buscar respostas para os problemas contemporâneos, cuja configuração está marcada pelos inexoráveis impactos do contato. Todavia, recusando qualquer noção de pureza cultural, Vilaça (2000) sinaliza para o aspecto plural das sociedades indígenas desde sempre, destacando que a ideia de fixidez de qualquer cultura é efeito da vontade dos antropólogos e não da experiência cultural dos indígenas. Além disso, a autora salienta a capacidade de mudança corporal como um ato fundamental do xamanismo, de modo que a possibilidade de se apresentar entre diversos corpos seria um aspecto intrínseco ao xamã.

A antropóloga recupera esse potencial para falar como os indígenas, no contexto de contato, incorporam traços culturais múltiplos, nenhum dos quais inautênticos, pois, antes, revelam a capacidade de transformação que é possibilitada segundo um entendimento do corpo para além dos pretensos padrões de comportamento inalterados, como anseiam encontrar alguns antropólogos, no contato com povos indígenas da Amazônia. Vilaça (2000) sintetiza a questão por meio da ideia de *Abertura ao Outro*, que busca em observações de Lévi-Strauss:

Se estas transformações são fruto de uma conscientização política, só foram possíveis ou aconteceram dessa forma porque são compatíveis com aspectos estruturantes do pensamento, tais como a lógica dualista, que, segundo Lévi-Strauss (1991) teria relação com a abertura estrutural dos ameríndios ao Outro, e a noção de corporalidade como central na constituição da pessoa. Em relação ao primeiro ponto — a abertura ao Outro —, devemos observar que a noção exclusivista de tradição parece ser estranha a diversas culturas não ocidentais, como fica evidente nessas misturas de vestimentas que expressam misturas de identidades. (VILLAÇA, 2000, p. 61)

Tendo vivido de perto a experiência traumática das epidemias, tendo sido atingido por uma delas, Kopenawa (2015) encontrou nos *xapiri* uma possibilidade de cura dos males que se avolumaram na floresta em virtude da penetração dos *napë*. A doença é, ainda, o elemento

desencadeador da ação xamânica capaz de conduzir a uma experiência de mudança corporal associada à ideia mais complexa de se tornar outro. Depois de acometido por tuberculose, Kopenawa (2015) compreendeu sua predisposição para percorrer o mundo dos sonhos e para, no limite, se tornar outro.

É por meio dessa percepção dilatada, definida em termos de migração entre corpos, que o xamã pode sentir as ameaças concretas que pairam sobre a floresta. Há, então, a emergência de um conhecimento adquirido no contato com os *xapiri*, que comunicam a destruição de seu habitat, mas também delineiam os percursos realizados pelas terras dos brancos, nas quais os debates em torno das florestas, dos chamados recursos naturais e do meio ambiente, apontam para uma inexorável destruição como inscrição de um sistema definido pela acumulação e predatório.

Embora a compreensão de Kopenawa (2015) acerca do problema reitere a estranheza desses conceitos para os Yanomami, ela incorpora, no exercício de tradução de *A queda do céu*, a dimensão limítrofe que seu grupo vive, sob a forte ameaça que se adensa na floresta. Nas palavras do xamã, não se resume a um movimento apenas dos homens, pois, antes, significa também um alheamento dos brancos para entender como destruir a floresta causa a revolta dos entes e dos espíritos que nela vivem.

Com isso, embora o entendimento, a partir de cada perspectiva, ocorra de forma distinta, parece haver um consenso que fala da urgência em estabelecer uma relação equilibrada com o ambiente, de defender as diferentes formas de vida e afastar o risco de um possível fim da vida humana. Em outras palavras: o risco de um fim do mundo iminente.

Nesse sentido, os sonhos, na narrativa de Kopenawa (2015) desempenham a importante tarefa de projetar imagens do futuro e, com isso, elaborar um discurso crítico capaz de alterar a realidade atual. Através do que é revelado pelos *xapiri*, que emprestam seus olhos aos xamãs, a realidade ameaçada da floresta vai ganhando forma ao passo que as causas e os efeitos dos problemas vão sendo narrados como fragmentos da história que conecta o que está no interior ao que está no exterior da floresta. Desse modo, os atos tendem a provocar uma desestabilização sistêmica, assim como as práticas mitigadoras das tragédias realizadas pelos xamãs contribuem para a manutenção da humanidade. O que se percebe é uma perspectiva estruturada cujo alcance extrapola a imediatez, ela se estende no tempo e no espaço, de modo que, entre o ir e vir temporal do xamanismo, a crítica precisa ser elaborada por meio da articulação de pontos de vista diversos, manipulados argutamente pelo exercício de tradução xamânico.

O traçado da floresta aprendido com os *xapiri*, reproduz, em certa medida, os caminhos que configuram a espacialidade dos Yanomami em seu território. Ao lidar com os processos de retalhamento engendrados pelos projetos extrativistas de ocupação da Amazônia, os indígenas vêm seu percurso afetado por uma lógica que negligencia o ordenamento herdado dos primeiros tempos e que são reforçados pela ação xamânica enquanto desejo dos *xapiri*. Nesse sentido, a fragmentação do território, ainda que marcada pelo reconhecimento jurídico da instituição Terra Indígena, como instrumento de territorialização do Estado, é passível de crítica.

Em sua gênese, Kopenawa (2015) observa as bases de uma desordem que repercute, sobremaneira, no mundo sobrenatural. Afinal, o que está em evidência é a ameaça à morada dos *xapiri*, que precisam da floresta, de seus rios, de suas montanhas, para desempenharem sua tarefa como auxiliares dos xamãs. Com a modificação da paisagem da floresta, torna-se cada vez mais difícil acessar conhecimentos e manter a diplomacia com entes, visíveis ou invisíveis, que habitam o contexto de múltiplas moradas da floresta. Com isso, a capacidade de sonhar é também ameaçada, conduzindo ao perigo já mencionado por Kopenawa (2015): o de repetir o caminho dos brancos, que, por não saberem sonhar, têm escolhido o caminho da destruição, que é, no limite, uma autodestruição.

Paulatinamente, o xamã vai adquirindo essa possibilidade de ver pelos olhos dos *xapiri*. Ao ver a floresta por esse meio, a escala da destruição parece ainda maior, assim como se adensa o desafio de encontrar caminhos para preservá-la e preservar os *xapiri*. Da mesma forma que sonhar, o olhar é, na narrativa de Kopenawa (2015), um importante instrumento para ampliar o conhecimento, para, de fato, tornar-se um xamã sábio e respeitado. A clareza com que se vê permite identificar aspectos socioeconômicos da devastação. É assim que o xamã consegue enxergar e anunciar o risco iminente da devastação da floresta, depois de beber *yãkoana* e ser levado pelos espíritos para um voo até o peito do céu, de onde consegue enxergar a floresta e até mesmo a terra dos brancos:

[...] Então, de repente, eu era capaz de ver do mesmo modo que os *xapiri* e, assim, tudo se esclarecia. Eu via, de um lado, a beleza de nossa floresta, e, do outro, a terra dos brancos, devastada e coberta de desenhos e recortes, como uma velha pele de papel rasgada. Na escuridão, *Titiri*, o espírito da noite, fazia cintilar as cicatrizes como facho de luz dispersos. Conseguia ver até as montanhas, bem longe, recortadas no primeiro tempo pelos ancestrais dos brancos, para edificar suas casas de pedra. Os espíritos de *Omama* e os espíritos do céu contemplavam a terra como uma vastidão de imagem e me diziam: “A floresta só não parece ter fim aos olhos de fantasma dos humanos. De onde a vemos, porém, não passa de uma manchinha na terra. Fiquem atentos! Os brancos ameaçam acabar com ela depressa! Vão derrubar todas as suas árvores e, uma vez desnudada, será deles!

Com meu sogro, eu fazia também dançar os espíritos dos antigos brancos, os *napënapëri*, que nos mostravam a imagem das peles de papel com as quais os de hoje

pretendem dividir nossa terra. As imagens dos *napënapëri* e as de *Omama* caminham juntas. São do mesmo tipo, pois foi *Omama* que criou esses ancestrais dos brancos. Na língua de fantasma deles, os espíritos nos diziam: “Retornamos das terras longínquas que os brancos desenharam e desmataram. Fiquem atentos! Sua floresta já está coberta por esses mesmos desenhos. Eles querem se apoderar dela. Já estão bem perto e vão comendo suas beiradas sem trégua. Se continuarem avançando, ela vai acabar retornando ao caos e vocês vão morrer com ela. Defendam sua terra, cercandola com nossas estacas de metal. Assim, os que querem destruí-la não poderão entrar!” Os *napënapëri* também nos falavam dos lugares onde os brancos fabricam suas máquinas e motores, em terras de águas sujas, cheias de barulho e enevoadas de fumaças de epidemia. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 329-330).

O confronto entre imagens tão díspares, porém marcadas por temporalidades que se sobrepõem no agora da experiência xamânica, vai compondo estratégias narrativas que colocam em tensão modos de ver e de pensar antagônicos. A diferença marcada entre a *nossa floresta* e a *terra dos brancos* exprime mais do que uma oposição retórica, pois permite identificar aspectos de um projeto hegemônico no qual a destruição opera como única realidade possível. Diante disso, o xamã lança mão do diálogo com os espíritos para demonstrar que os brancos representam uma ameaça concreta, porque indicam a repetição da história de devastação, a despeito dos discursos protecionistas em relação ao meio ambiente, ao aludir ao percurso das extinções e que hoje se atualiza no avanço técnico da sociedade moderna e capitalista.

Ainda que possam ser aproximados os esforços políticos entre brancos e indígenas, reside, naquela confrontação, algo muito mais complexo: revela-se uma oposição ontológica. A floresta, dessa maneira, pode ser vista por olhos redutores ou, por outro lado, pode ser ampliada em um continuum que flagra uma confluência sociocósmica na qual múltiplas agências estão em curso.

Como sugere o fragmento da narrativa, Kopenawa, ao contrastar os olhares que se lançam sobre a floresta, coloca em evidência a questão da propriedade privada. Esta, desconhecida pelos povos ameríndios das terras baixas, surge como uma forma de territorialização imposta pela sociedade moderna e capitalista. Os traçados e o cercamento da terra são índices que não escapem à crítica elaborada por Kopenawa (2015), que se mostra bastante atento aos projetos de expropriação da floresta. Tal realidade se apresenta também na dimensão onírica, na qual os espíritos ancestrais dos brancos revelam as intenções destes e sugerem que os indígenas lancem mão de estratégias para garantir sua posse – esta a partir de uma lógica absolutamente diversa daquela dos brancos – sobre a floresta. Por fim, apontando para o caráter sistêmico do processo, a expropriação é seguida pela centralidade da indústria e da acumulação, cujas consequências são a poluição e a devastação.

Em diversos momentos de sua narrativa, Kopenawa (2015) reitera sua rejeição à ideia de retalhamento da floresta. Opondo, portanto, ideias como autenticidade e artificialidade, tece

críticas ao processo de demarcação das terras Yanomami, que, embora necessário, se contrapõe à relação que os Yanomami estabelecem com a floresta. Entram em tensão, então, duas formas de territorialização, uma delas alinhada à lógica estatal e, por isso, tende a menosprezar o modo de ocupação histórico dos indígenas, que representa a segunda forma de territorialização. Emaranhada nessa discussão, a narrativa apresenta as diversas contradições envolvendo essa sobreposição de projetos de ocupação, destacando o modo como a floresta se torna o ente mais prejudicado com isso. São, portanto, os espíritos que ecoam a fala de insatisfação da floresta. O xamã surge, então, como tradutor capaz de comunicar esse estado de incomodo e de aflição:

[...] Tornado fantasma, no tempo do sonho ou sob efeito de *yãkoana*, eu costumava ver os brancos retalhando nossa terra, como fazem com a deles. Isso me deixava muito aflito e logo a imagem de *Omama* chegava a mim. Eu me dizia então: “Mas o que os brancos querem? Por que maltratam tanto a floresta? Não era essa a vontade de *Omama*, que a criou! Se, depois de tê-los criado, ele os mandou viver tão longe, era mesmo para que não devastassem nossa floresta! Não podemos aceitar que voltem para desenhá-la e recortá-la desse modo! Talvez seja essa a vontade dos grandes homens deles. Mas, se cedermos, morreremos todos!”. Com nossas palavras, dizemos que os antigos brancos desenharam sua terra para retalhá-la. Primeiro cobriram-na de traços entrecruzados, formando recortes, e, no meio deles, pintara manchas redondas! É assim que os xamãs podem vê-la. Esse traçado de linhas e pontos, como manchas de onça, parece deixá-la muito mais bonita. Porém, esses desenhos são em seguida colados num livro e aqueles que querem plantar sua comida nesses pedaços têm de devolver seu valor. Assim, os brancos alegam que esses desenhos de terra têm um preço, e é por isso que os trocam por dinheiro.

Omama não quis, no entanto, que o mesmo ocorresse com nossa floresta. Disse aos ancestrais dos brancos, quando os criou: “A terra das gentes da floresta não será desenhada. Permanecerá inteira. De outro modo, eles não poderão abrir nelas suas roças ou caçar como quiserem e acabarão todos morrendo. Vocês podem dividir a terra que dei a vocês, mas fiquem longe da deles!”. Apesar dessas antigas palavras, o pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 327-328).

De forma ainda mais direta, Kopenawa (2015) formula sua crítica à noção de propriedade privada. Para tanto, evoca o tempo do sonho, no qual as palavras de *Omama* historicizam o processo. A alusão aos mapas parece ser uma estratégia para denunciar o caráter virtual e impositivo com a terra. Esta, por sua vez, representada por meio dos recursos dos brancos, torna-se apta ao controle. Faz-se ainda mais relevante o modo como a terra, aqui metonimizada na floresta, vai sendo convertida em um valor monetário. Isso releva, entre outras questões, a clara compreensão do xamã em relação aos processos que estão na base do modo de produção capitalista, fazendo emergir um discurso que assume uma postura dialética em relação aos princípios que presidiram o modo de *possuir* a terra. Mais uma vez, entram em tensão formas de territorialização que se opõem pela sua própria natureza.

Para explicar essas diferenças, Kopenawa (2015) recorre às palavras do demiurgo yanomami que, como imagem apreensível pelos dotes especiais do xamã, identifica um caminho de destruição que coloca a terra-floresta yanomami sob ameaça. Dividir a terra, romper com sua inteireza, é desarticular uma experiência histórica de relação com a terra que remete aos tempos imemoriais. Vínculos autóctones dão a dimensão de um direito tão antigo, de modo que consiste que a violência com a qual se impõe a posse da terra pelos brancos se revela absolutamente prejudicial para a própria terra. Nesse sentido, valores como o cuidar da terra enquanto provedora da espécie parece se resumir, na narrativa dos brancos, ao seu valor monetário, o que é denunciado e duramente criticado por Kopenawa (2015).

Desenhar e desmatar a floresta, nessa perspectiva, são atos que definem as políticas de expropriação das terras defendidas pelos brancos, segundo Kopenawa (2015). Nesse sentido, o conflito em torno da demarcação, que contraditoriamente surge como uma necessidade, inscreve um modelo de territorialização marcado pela descontinuidade, uma forma de relação inorgânica com a terra que vem sendo conduzida pelos brancos, para os quais os espíritos estão atentos.

A narrativa reforça, ainda, a relação intrínseca entre a floresta e os espíritos. É, portanto, através da presença dos *xapiri* que o xamã percebe, de forma ainda mais intensa, o destino ameaçado da floresta. Do ponto de vista textual, surge uma estratégia que opõe uma imagem falseada da floresta àquela que de fato corresponde a sua verdade. Haveria, a nosso ver, uma tensão entre a superfície – a floresta que se mostra e que é vista pelos olhos indiferentes dos brancos – e a floresta profunda, onde habitam os *xapiri* e os demais espíritos. Enfatizando, pois, essa última dimensão Kopenawa (2015) tece seu discurso socioambiental e demarca sua crítica à sociedade moderna, capitalista e predatória. Estabelece uma cosmopolítica cujo cenário de tensões é o próprio texto e este é também plural desde sua autoria, como sabemos. Epistemologicamente, o discurso de Kopenawa (2015) mimetiza aquilo que foi apreendido com os *xapiri*:

Foi assim que, com os espíritos, compreendi que a floresta não é infinita como eu pensava antes. Vi as marcas calcinadas e os recortes que a cercam de todos os lados. Agora sei que se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer bem depressa. Já estão dizendo que ela é grande demais para nós. É mentira, claro. Ela não é tão vasta como se pensa e logo será a única floresta ainda viva. Se nada soubéssemos dos *xapiri*, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la. Os espíritos receiam que os brancos devastem todas as suas árvores e seus rios. São eles que dão suas palavras aos xamãs. Permanecem sempre ao nosso lado, e são os primeiros a combater para salvar nossa terra. Os espíritos *napërinapëri* fixaram lâminas de ferro em todo seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se

aproximassem de nossas casas. Os espíritos de *Omama* plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses *xapiri* que ela ainda não está toda invadida. Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem nos ancestrais *napërinapëri* e a de *Omama* para manter o branco à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber *yãkoana* para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mõeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel. Assim era. Meu sogro é um grande xamã dono de incontáveis *xapiri* e foi ele quem me ensinou a fazê-los dançar para defender a floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 330-331)

O acesso à real conjuntura só se torna possível, então, pelo conhecimento dos *xapiri*, cuja relação com a floresta possibilita um prognóstico para seu futuro. A partir disso, a crítica xamânica incorpora, ao adensamento do discurso de proteção da floresta, um apelo cósmico, de modo que, se há uma ideia de natureza em evidência, esta se coaduna com a perspectiva sobrenatural, segundo a qual a fonte do saber são as palavras de *Omama* e as advertências dos *xapiri* relevadas justamente pela prática xamânica.

Assim, a floresta surge como um espaço-tempo em movimento, no qual há grandes chances de se verem repetidas catástrofes que levaram ao desaparecimento de um tipo de humanidade que hoje, segundo o relato, vive nas costas do céu. A explicação de corte onírico retroalimenta um entendimento cosmopolítico da realidade, assim como materializa uma explicação que vem nas trilhas do pensamento atrelado aos entes invisíveis que habitam a floresta. Sua força, sob a marca da vingança, prenuncia ou realiza acidentes como resposta à invasão e ao perigo que os brancos representam.

O comentário sobre os três grupos históricos que estão na base da ameaça à floresta é citado como estratégia para delinear um permanente deslizamento entre as categorias que, historicamente, foram agentes da devastação e destruição da floresta, em geral, que se confundem com o próprio território yanomami. A escolha por um léxico que conota a destruição e sujeira é, ainda, realizada para descrever a paisagem que sistematicamente vem se ampliando como ameaça aos espíritos da floresta, devastando suas moradas: árvores, rios, montanhas etc.

Em outra direção, o habitar e o trabalho com a terra são marcados por outros princípios, na perspectiva crítica elaborada por Kopenawa (2015). Afinal, a floresta é um território ancestral, *lòcus* no qual se encontram as diferentes temporalidades que habitam de forma compartilhada o território. Essa interação ocorre, inclusive, com espíritos, tendo em vista que tudo que existe possui seu duplo e sua agência e é, portanto, produto dessa relação entre os entes visíveis e essa camada invisível, cuja complementaridade dimensiona a vida material dos Yanomami.

Nesse sentido, o trabalho que transforma a terra precisa levar em consideração as instâncias ali presentes. O princípio do diálogo se impõe à exigência financeira, por exemplo. É justamente o xamã que contribui para manutenção desse diálogo, do qual surgem caminhos a partir dos quais o trabalho na terra é sempre consciente, generoso e fundado em outra ética que não aquela da acumulação. Nesse sentido, a proposição de Kopenawa (2015) avança muito em relação aos pressupostos, por vezes falaciosos, que se tornaram hegemônicos em torno da sustentabilidade ou do desenvolvimento sustentável. Para o xamã (2015), por meio de uma crítica muito mais radical, haveria uma incompatibilidade na forma de habitar, de trabalhar e de viver dos brancos com o sentido atribuído pelos Yanomami – do passado e de hoje – à floresta.

Desse modo, manter-se em equilíbrio com o universo sociocosmológico e multidimensional seria empregar o trabalho como elemento capaz de prover as necessidades fundamentais. Afinal, a paisagem é um emaranhado biocultural num contínuo entre o ambiente herdado ancestralmente e sua incorporação no processo produtivo. Isso ocorre relacionado à reprodução de grupos ativamente articulados à construção das roças com uma histórica vivência no espaço da floresta que foge à domesticação nos moldes da *plantation*, como ainda praticado pelo agroestado exportador. Dito isso, ao que parece, o texto elaborado com Kopenawa e Albert, por sua vez, desliza entre o universo da produção material da existência e a socialidade construída em diálogo com a própria produção da paisagem, em meios aos caminhos que levam às relações de troca e de reverência aos espíritos, considerando, inclusive, os restos materiais que alimentam o grupo e fortalecem os vínculos e o pertencimento a um passado comum através de *reahu*.

Nesse sentido, o direito ancestral é reivindicado para além de uma noção jurídica de posse. Vínculos mais antigos e mais perenes reforçam os laços entre os Yanomami, os espíritos e a terra. A mediação dessa simbiose cabe ao xamã, que possui as predisposições para fazer dialogar todas essas dimensões. Isso é sintetizado na capacidade de saber sonhar, pois através do sonho a floresta surge como uma miríade de seres e se torna um vetor para o verdadeiro conhecimento:

Os espíritos de nossos xamãs antigos, que têm amizade pela floresta, não permitem deixar seus inimigos se instalarem nela – garimpeiros, fazendeiros e madeireiros. Essa gente só sabe desmatá-la e sujá-la. Querem nos eliminar para construir cidades no lugar de nossas casas abandonadas.[...] Sou xamã e vejo todas essas coisas bebendo *yākoana* e no meu sonho. Meus espíritos *xapiri* nunca ficam quietos. Viajam sem descanso para terras distantes, para além do céu e do mundo debaixo da terra. Voltam de lá para me dar suas palavras e me avisar sobre o que viram. É através de suas

palavras que sou capaz de compreender todas as coisas da floresta. (KOPANAWA; ALBERT, 2015, p. 332)

O sonho anuncia, como um presságio, os riscos da devastação protagonizada pelos brancos. A interferência territorial é sentida de forma ainda mais incisiva no mundo sobrenatural. No universo tangível e visível, a história parece caminhar em passos mais lentos, de modo que estratégias de mitigação demonstram, por vezes, eficiência para conter queimadas, desviando os impactos ambientais para a mensuração em termos financeiros. Alguns grupos, por sua vez, defendem a capacidade da própria floresta de se reestabelecer, enquanto reduzem o impacto das transformações antrópicas e rechaçam a centralidade que estas ocupam no modo de produção hegemônico.

De modo mais incisivo, no tempo dos espíritos, o sonho impõe imagens que conotam destruição e o trilhar por caminhos sem retorno. No âmbito da história e da narrativa cosmológica, o compasso da destruição não cabe no tempo de larga escala da ciência, que mede os impactos em milhares de anos segundo uma distância temporal diante da qual o risco do fim da humanidade, a despeito das históricas extinções, parece produto de ficção.

Diante disso, assumindo seu ponto de vista, Kopenawa (2015) vaticina um futuro de catástrofes e faz admoestações em torno do fim iminente, cujo percurso parece, inegavelmente, ligado ao fascínio que os brancos têm pela *mercadoria*:

Os xamãs, como eu disse, não dormem como os demais homens. De dia, bebem o pó de *yãkoana* e fazem dançar seus espíritos diante de todos. À noite, porém, os *xapiri* continuam dando-lhes a ouvir seus cantos no tempo do sonho. Saciados de *yãkoana*, não param nunca de se deslocar e seus pais, em estado de fantasma, viajam por intermédio deles. É desse modo que os xamãs conseguem sonhar com as terras devastadas que cercam nossa floresta e com a ebulição das fumaças de epidemia que surgem delas. Só os *xapiri* nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento. De modo que se não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para defender a floresta. Gente comum não pensa nessas coisas! Contentam-se então em sorrir, pedindo comida ou mercadorias. Não se pergunta: “O que devo pensar desses brancos? O que eles vêm fazer na floresta? Serão perigosos?” Devo defender minha terra e expulsá-los?”. Não, seu pensamento fica plantado em seus pés, sem poder avançar. Só consegue dizer a si mesma: “Para que se preocupar? A floresta é muito grande e não pode ser destruída. Vou tentar conseguir roupas e cartuchos!”. Quando o pensamento fica assim confuso, é como uma trilha ruim na floresta. A gente segue por ela com dificuldade no meio da vegetação emaranhada e sombria, tropeçando, e acaba por cair em um buraco ou num *igarapé*, tem os olhos furados por espinhos ou é mordido por uma cobra. Eu, ao contrário, quis tomar um caminho livre, cuja claridade se abre ao longe de mim. Esse caminho é o de nossas palavras para defender a floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, 332-333).

Por meio da narrativa de Kopenawa (2015), percebe-se a intrínseca relação entre a diferença qualitativa entre os xamãs e os demais homens. Como especialista ritual, por meio da *yãkoana* e dos cantos, torna-se um importante elo com o mundo dos espíritos. Estes, por sua

vez, apresentam as imagens de contextos já devastados que antecipam os riscos que assediam a floresta.

Municiado desse conhecimento partilhado com os *xapiri*, o xamã assume, de forma contundente, seu compromisso com a defesa da floresta. Enquanto isso, expõe o modo como algumas pessoas, seduzidas pelos bens materiais, se descuidam do perigo que os brancos representam. Segundo o xamã, muitas dessas pessoas colocam o desejo pelas mercadorias e pelos objetos industrializados no cerne de suas vivências, isso porque acreditam na perenidade da floresta ou porque não perceberem a real ameaça dos projetos dos brancos para a floresta. Nesse sentido, a metáfora do pensamento confuso comparado aos caminhos ruins pela floresta compreende uma estratégia pedagógica através da qual Kopenawa (2015) confirma suas opções políticas, que representam um ato de liberdade frente à força do capital e de sua forma de circulação pelas mercadorias.

Articulam-se às palavras de Kopenawa (2015) a permanente afirmação que foge aos limites e ao controle da ética capitalista. Em seu lugar, o xamã defende as relações de reciprocidade, a generosidade e o cuidado como valores que não seriam cooptados pela mercadoria, porque inscrevem uma perspectiva ética que coloca como elemento central as relações entre os seres marcadas por uma dinâmica metabólica entre humanos e não-humanos.

Nesse sentido, o narrador, ao explorar a relação entre a experiência material no âmbito da floresta e os desdobramentos disso na dimensão onde os duplos se movimentam, propõe uma leitura, simultaneamente, material e semiótica do caso dos queixadas: “Antigamente, eram muitos queixadas na floresta. Depois da chegada dos garimpeiros, seus bandos desapareceram.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336). Sua presença e interação com os indígenas foi duramente ameaçada com o avanço do garimpo e dos impactos socioambientais dele decorrentes: “Os queixadas são ancestrais humanos. Viraram caça ao cair no mundo subterrâneo, quando o céu desabou, no primeiro tempo. Por isso eles têm muita sabedoria.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.336).

Além de estabelecer uma relação ancestral com os humanos, os queixadas são valorizadas como repositório da memória e do conhecimento. Em sua crítica à ameaça que paira sobre os queixadas, Kopenawa (2015) destaca a ruptura entre a vivência numa floresta saudável e a manutenção da vida dos ancestrais tornados caça. Isso revela, por um lado, o prestígio conferido aos queixadas e situa a animalidade em uma posição não menos significativa em relação aos humanos, salientando a conexão entre a paisagem da floresta e as vidas que nela habitam. Estaríamos diante de uma ruptura no processo de biointeração, como sugere Santos

(2015), corporificada na situação dos queixadas, cuja importância para os Yanomami é abalada pelos efeitos do garimpo na condição de espécies animais que têm suas condições de reprodução e de existência interrompidas, além de terem sua relevância ancestral negligenciada pelos brancos, de modo que ao “[...] serem obrigados a viver emagrecidos e doentes, numa floresta devastada, deixou-os enfurecidos. Voltaram para dentro da terra, por onde passa o caminho do sol, e os *xapiri* fecharam de novo o buraco no qual sumiram.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336).

Assim como muitos animais da floresta, os queixadas compartilham de uma humanidade pregressa que, na atualidade, se confirma em uma essência humana comum ainda que haja uma variabilidade de corpos, na qual operam relações de predação que foram se estabelecendo ao longo do tempo e que marcam a sociabilidade yanomami. Os únicos capazes de identificar essas relações e ainda interferir nelas sem correr o risco de cooptação permanente são os xamãs, mobilizando suas capacidades de viajar entre corpos e experiências.

As consequências socioambientais do garimpo são denunciadas por todos os espaços da floresta, nos quais habitam os espíritos que são donos de seus lugares. A contaminação das águas aparece, então, como um fato desagregador das relações sociocósmicas que ocorrem na floresta. Os habitats degradados das espécies são observados também como um ato de expropriação, uma vez que os donos de cada um dos espaços são obrigados a fugir. As consequências disso, por sua vez, são mais imprevistas e radicais do que um processo de mortandade ou mesmo de extinção, e implicam, segundo a narrativa, no deslocamento dos espíritos de suas moradas e na ruptura deles com os humanos, que sofrerão com a falta da água, com doenças. Cabe, pois, ao xamã controlar esse processo, muito embora, nem sempre, possua as ferramentas para isso:

Se deixarmos os garimpeiros cavarem por toda parte, como porcos-do-mato, os rios da floresta logo vão se transformar em poças lamacentas, cheias de óleo de motor e lixo. Eles também lavam o pó de ouro misturando-o com o se chama azougue. Os outros brancos chamam de mercúrio. Todas essas coisas sujas e perigosas fazem as águas ficarem doentes e tornam a carne dos peixes mole e podre. Quem os come corre o risco de morrer de disenteria, descarnado, com violentas dores de barriga e tonturas. Os donos das águas são os espíritos arraias, dos poraquês, das sucuris, dos jacarés e dos botos. Eles vivem na casa de *Tëpërësiki*, seu sogro, com o ser do arco-íris, *Hokotori*. Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios, todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles. Fugirão de volta para dentro da terra. Aí, como poderemos matar nossa sede? Morreremos todos com os lábios ressecados. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 336)

Dados reais de uma das mais devastadoras experiências entre os Yanomami como foi caso da corrida do ouro são justapostos, na narrativa do xamã, à explicação sobre os espíritos,

como habitam as águas e como têm convivido com os altos índices de poluição. Como se sabe, a busca por ouro no território yanomami teve seu auge entre o final do ano de 1980 e começo da década seguinte. No entanto, conforme Hacon et al (2001), o garimpo se estabeleceu no território amazônico por volta de 1979. Com a utilização do mercúrio para exploração do ouro, o período foi marcado por emissões significativas do metal nas águas e nos solos e, tal produto, que se volatiliza no processo de queima do amalgama formado para extrair o ouro no processo de pátio, impacta no ambiente e nas pessoas, pois possui um alto índice de contaminação. Não à toa, Kopenawa (2015) elege as águas para propor sua explicação cosmopolítica para invasão dos garimpeiros e a contaminação proveniente dele.

Nada na floresta é simplesmente espontâneo. Redes de donos, de mestres povoam os entes que nela habitam, ainda que o façam por meio de novas relações de afinidade ou de inimizade em potencial dinamizando a matriz mitológica dos primeiros tempos. A morte dos rios e dos espíritos que são seus donos significa, portanto, um risco premente para os humanos. A pergunta retórica representa, também, um convite à reflexão, aproximando as questões socioambientais de nossos problemas cotidianos e ponderando sobre os seus efeitos que, mantidas as condições nas quais a extração pelo garimpo ocorre, pesarão sobre a humanidade, sobretudo quando, na perspectiva do xamã, tiver sido rompido o diálogo com os espíritos que cuidam da floresta e de suas águas.

O olhar xamânico que torna possível flagrar essas histórias que ocorrem na dinâmica das relações e que não são observáveis aos homens e às mulheres comuns. Por meio dele, os tatus canastra e as antas são identificados nos corpos dos garimpeiros que escarafuncham a terra. Comedores de terra, aos olhos do xamã, parecem cooptados por uma animalidade comum, que produz um comportamento insano no qual tudo parece confuso e caótico, porque são destituídos de referências de seres humanos de verdade. Como forasteiros, são também inimigos em potencial:

O pensamento desses brancos está obscurecido por seu desejo de ouro. São seres maléficos. Em nossa língua, os chamamos de *napë woreri pe*, os ‘espíritos queixadas forasteiros’, porque não pararam de remexer os lamaçais, como porcos-do-mato em busca de minhocas. Por isso também os chamamos de *urihi wapo pe*, os ‘comedores de terra’. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 337).

Os *comedores de terra* são figuras que povoam o imaginário mítico dos Yanomami. Presentes em narrativas que falam do tempo dos ancestrais animais, quando ainda não existiam humanos no mundo, aquelas figuras assumem uma conotação marcada pela fome excessiva e pelo seu caráter destrutivo. Surgem, assim, como seres com hábitos questionáveis enquanto

demarcam um tempo no qual não existiam também os *napë* e nem as doenças. Nesse tempo, viviam suas vidas saciando sua fome consumindo a terra, porque não conheciam os verdadeiros alimentos. Desconheciam o fogo e devoravam a comida crua, rompendo tabus e, por isso, punidos com a loucura (BALLESTER, 2016).

A descrição da paisagem devastada se apresenta como uma estratégia narrativa que coloca em evidência uma escolha lexical capaz de traduzir o drama vivido com a chegada dos garimpeiros. É preciso notar que há uma espécie de retroalimentação entre as imagens históricas produzidas pela atividade garimpeira e o caos iminente devido à perturbação no mundo espiritual. Embora estejamos pontuando essa divisão temática na narrativa, do ponto de vista do xamã, pois essas são realidades sobrepostas, flagradas pelo olhar treinado do xamã em situação ritual. Nesse sentido, a violência impingida aos indígenas nunca é apenas uma forma de violência sobre corpos os indígenas, mas significa, também, uma agressão aos espíritos que habitam a floresta e com ela interagem.

5.3.2 O ouro da morte

O ouro, dessa perspectiva, não é um metal precioso, pois é, antes, um metal perigoso que, tendo pertencido a *Omama*, fora por ele escondido no subsolo da floresta. Sua prospecção viola, portanto, as orientações do demiurgo em relação aos perigos que o metal representa. O ouro desejado pelos brancos se apresenta também como um vetor para autodevoração, provocando uma instabilidade sociocósmica cujo ápice é a morte.

O episódio narrado sobre a chegada dos garimpeiros ao rio Apiaú é sintomático, tendo em vista o massacre em *Hero u*, povo que foi assassinado por representar um obstáculo aos projetos extrativistas. Depois de seguirem rio acima, os garimpeiros desembocaram, segundo Kopenawa (2015), no rio *Hero u*. Lá encontraram bastante ouro. Em tom de crítica mordaz, o xamã completa: “Apesar de ser impossível comer ouro, parecia que eles queriam devorar todo chão da floresta.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 342).

O massacre situa o desejo pelo ouro dos brancos como um atentado à vida. Desse modo, o xamã equaciona a importância que o ouro assume nos anseios desses exploradores capazes de matar e destruir, situando em seu centro uma lógica de acumulação absolutamente alheia ao respeito à vida e à existência dos Yanomami, assim como de sua floresta. O que se observa é o adensamento de estratégias de violência que empurram sistematicamente os povos indígenas para a morte. Por vezes, é o braço armado o instrumento; outras vezes, a degradação das condições de vida. Atento às narrativas que compõem um forte apelo em defesa da vida, o xamã

mobiliza seu discurso político intensificado pela descrição da paisagem destruída ou pelos episódios de flagrante violência por parte dos brancos.

Dessa maneira, o retorno dos garimpeiros ao Paapiú é descrito com cores ainda mais dramáticas, destacando a morte dos homens grandes e uma desordem social, que impede o trabalho na roça e traz um conseqüente legado de órfãos: “Todos os caminhos tinham virado lodaçais de queixadas e os rios tinham sido reduzidos a poças de águas barrenta. Um sem-número de brancos escavava freneticamente a terra da floresta empestada pela fumaça de epidemia *xawara* de seus motores.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 345).

Esse cenário de destruição impeliu a uma efetiva atuação cosmopolítica do xamã. Em sua narrativa, Kopenawa (2015) questiona ainda o modo como os garimpeiros, em dado momento, tentaram usar de sua capacidade diplomática investida pela posição de xamã, tornando-o uma liderança capaz de mediar conflitos e garantir o sucesso do empreendimento de exploração, utilizando como moeda de troca o ouro. A isso, Kopenawa (2015) responde de forma incisiva e confirma seu desprezo pelo acúmulo de riqueza proveniente do metal precioso, relativizando o valor atribuído ao objeto: “Não sei me fazer de chefe não como ouro! Não me importo com essa poeira brilhante na areia. Não sou jacaré para querer engoli-la.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 346).

Reduzida a elementos como areia, como poeira, a valoração do ouro é questionada. As conseqüências disso foram o assédio e os ininterruptos ataques vividos na vida cotidiana, mas também nas experiências de transe, conforme relata Kopenawa (2015): “Jovem Xamã, fazia pouco tempo que eu tinha me tornado outro. Assim, quando sonhava, não parava de ver garimpeiros me atacando.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 349).

Apesar de esclarecer que não se trata de nutrir inimizades pelos brancos, o xamã salienta que a presença deles nas suas mais diversas formas de exploração significa uma ameaça real à tranquilidade da floresta, às formas de vida que se mantêm em interdependência, alcançando, inclusive, os espíritos, que animam tudo que existe na floresta, como já mencionado. O tom pacificador, no entanto, não impede que seja realizada uma dura crítica aos princípios de compensação que têm norteado as políticas ambientais. Em sua base, se situa um equívoco frequentemente colocado pela ecologia política: o valor que teria a natureza para as pessoas. Quase sempre, essa valoração é imposta de fora para dentro e o mercado de indenizações parece ser uma estratégia possível para manter o funcionamento da máquina.

Noções como mitigação, poluidor pagador, embora já estejam incorporadas ao sistema capitalista em sua feição verde ou sustentável, nada dizem da experiência de destruição vivida

pelos Yanomami, para quem, segundo a narrativa de Kopenawa (2015), não há moeda capaz de mensurar o valor daqueles entes com os quais se convive e se estabelece trocar materiais e semióticas desde sempre:

Ficamos com raiva quando eles queimam nossas árvores, rasgam a terra e sujam os rios. Ficamos com raiva quando nossas mulheres, filhos e idosos morrem sem parar de fumaça de epidemia. Não somos inimigos dos brancos. Mas não queremos que venham trabalhar em nossa floresta porque não têm como nos compensar o valor do que aqui destroem. É o que penso. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354).

O mercado de carbono é um desses exemplos através do qual políticas ambientalistas mantiveram o privilégio das nações ricas e das corporações de continuar seu projeto de acumulação sob a rubrica do desenvolvimento sustentável. As punições monetárias, nesses casos, acabam sendo incorporadas às transações dessas instituições, que desprezam os riscos da permanência de emissão de gases poluentes e, ainda, acabam divulgando uma imagem de preocupação ambiental, enquanto sua parafernália poluente, a produção sem qualquer compromisso ético com o planeta, segue fortalecendo o capitalismo, que surge com uma aparente preocupação com árvores, plantas, rios e espécies.

A denúncia desse movimento é assumida de maneira frontal por Kopenawa (2015), tendo em vista que o modo de valoração dinamizado por essas relações socioeconômicas foge à experiência dos povos indígenas que, historicamente, rejeitam a acumulação, os princípios da propriedade privada e até mesmo a imposição política centralizada em uma figura, como já demonstraram os estudos do etnólogo Pierre Clastres sobre as lideranças nas terras baixas.

Avessos ao controle e à coerção por parte de um poder central, os Yanomami rechaçam a figura de uma liderança que se impõe pela força. Os líderes ou grandes homens Yanomami, em geral, precisam praticar o convencimento dos seus seguidores. Confirmam e mantêm sua liderança devido a sua capacidade de argumentar e de utilizar as formas discursivas para comprovar sua excepcionalidade pela escolha das palavras certas e pela prática de valores defendidos pela comunidade. Nesse sentido, Kopenawa (2015) recusa a forma de valoração imposta pela presença dos madeireiros e reforça, em suas narrativas, princípios éticos que devem presidir as relações na floresta:

Eu não sei fazer de conta como eles. Sei apenas que a terra é mais sólida do que nossa vida e que não morre. Sei também que ela nos faz comer e viver. Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão

para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354-355).

Segundo a perspectiva do *ecologismo dos pobres* de Alier (2007), os conflitos entre as populações rurais, povos tradicionais e as corporações devem levar em consideração quais seriam as lógicas que presidem a valoração. A economia, no contexto desses conflitos socioambientais, aprendeu a considerar e a incorporar no valor dos chamados recursos as *externalidades*, assumindo uma perspectiva pragmática e alheia aos valores simbólicos que foram tecidos na relação dos humanos com o seu espaço e com as formas de vida ali inseridas. Por meio de uma gramática quantificadora, o preço da poluição, da devastação foram passando por um processo de incorporação das *externalidades* ao valor final dos produtos extraídos da natureza.

Por outro lado, as populações oprimidas – imersas em suas ontologias particulares – assumem uma conduta crítica a esse procedimento, denunciando sua tentativa de minar relações que não são passíveis de quantificação em termos monetários, como bem aponta Kopenawa (2015, p. 335): “Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos!”.

Retomando a história mítica dos Yanomami, que considera a existência de mundos sobrepostos, Kopenawa (2015) associa a busca pelos minérios no subsolo da floresta à violação de uma interdição posta pelo próprio *Omama*, no princípio dos tempos. Os brancos, nessa perspectiva, negligenciam as palavras de *Omama* e continuam a buscar metais nas profundezas da floresta, sem levar em consideração que isso tem efeitos sobre as relações sociocósmicas nas quais os seres humanos estão inseridos. O metal enterrado por *Omama* é um objeto capaz de liberar forças maléficas imponderáveis, o que, em uma leitura materialista da narrativa, pode indicar também uma reflexão crítica sobre a utilização de combustíveis fósseis e a liberação de gases que aceleram o aquecimento global:

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só *Omama* conhecia. Ele, porém, decidiu, no começo, escondê-las no chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde eles a deixou enterrados desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *hutukara* caído no primeiro tempo. O metal que *Omama* ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que o suficiente. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357).

A explicação para os minérios reúne uma série de elementos míticos que colaboram para uma perspectiva crítica em relação ao valor atribuído a eles. Sua origem material é justaposta à origem mitológica, na qual espíritos foram responsáveis pela guarda e por retirá-los do horizonte dos humanos, temendo os efeitos dessa relação desequilibrada que hoje vivemos ao enxergarmos apenas a dimensão dos recursos. Haveria, então, uma tensão na conversão dos minérios em recurso e, conseqüentemente, alvo de disputa econômica, como a história tem comprovado:

O que os brancos chamam de “minério” são lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Por isso, nossos antigos sempre nomearam o metal brilhante de *maeaxi* ou *xitikarixi*, que também é nome das estrelas. Esse metal debaixo da terra vem do antigo céu *Hutukara* que desabou antigamente sobre nossos ancestrais. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357)

Houve um tempo, conforme a narrativa, que o metal não era marcado pelo seu valor monetário. Restringia-se a ser usado para produção de ferramentas, desempenhando uma tarefa positiva para os Yanomami sob os cuidados de *Omama*. Em seguida, surge uma reflexão sobre a exploração do ouro e de seu significado para os indígenas: “Com suas máquinas, os garimpeiros só conseguiram até agora sugar o pó de ouro do fundo dos rios.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357). E segue, a partir dos sonhos, novamente estabelecendo tensões entre o que é falso e o que é verdadeiro.

O verdadeiro metal de *Omama* é então descrito, com isso podemos verificar alusões às práticas de mineração do ouro de aluvião e a perfuração, assim como uma espécie de gradação que conduz a um desfecho ainda mais problemático entre a exploração de minérios que estão na superfície, como é o caso da cassiterita e do ferro, e a exploração do ouro, que se mantém nas profundezas da floresta por vontade de *Omama*, devendo lá permanecer.

A qualidade nobre do ouro subterrâneo é destacada não por seu valor na balança comercial, mas pelas suas propriedades intrínsecas assim como sua participação nas narrativas míticas. Profundidade e dureza correspondem à descrição do metal que impõe, pela sua natureza, a dificuldade do domínio por parte dos homens. Sua tenacidade é condição de valorização, segundo Kopenawa (2015, p. 359): “[...] esse metal das profundezas é tão duro que pode cortar pedras sem se estragar. Os outros minérios, como ouro, a cassiterita ou até o ferro, estão mais próximos da superfície do solo, por isso são mais frágeis.”. Contudo, o xamã adverte também que o acesso a esse material nas profundezas da terra pode ter impactos sobre os

humanos e sobre a floresta, tendo em vista que chegar aos metais preciosos significa viver o perigo da libertação da *fumaça amarelada* que espalha a morte.

Dessa maneira, a narrativa se incube de realizar explicações e descrições que alinham o conhecimento cosmológico com o conhecimento científico. Além de romper com a hierarquização entre essas ordens discursivas, o xamã conduz a um entendimento que é sensorial e também cognitivo, angariado pela experiência com as narrativas mitológicas que se acumulam em meio a temporalidades distintas na composição narrativa. Assim ocorre com o que podemos identificar como uma consideração sobre a entropia desses metais que, alicerçada na teoria da retenção energética e do aumento da temperatura, historicamente, se apresenta como um processo autodestrutivo no cerne da produção no sistema capitalista.

Nele, os combustíveis fósseis produzem reservas energéticas e garantem o funcionamento pleno da máquina à custa de alta concentração de energia e do aumento progressivo da temperatura. Em decorrência disso, surgem problemas oriundos da intensificação do uso daquele tipo de energia, cujos resíduos provocam efeitos que se alastram deixando um quadro de problemas irreversíveis no sistema de autorregulação biofísica do planeta.

Dessa maneira, convivem dialeticamente as explicações científica e cosmológica para aludir ao alcance do aquecimento da terra devido à liberação de substâncias poluentes e prejudiciais à floresta, uma face material e particular dos efeitos do aquecimento global enquanto fenômeno intensificado pela ação antrópica:

Os minérios ficam grudados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes e areia. Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas. Já disse: essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se foram todas postas a descoberto, incendiarão a terra. Esfriando no solo elas só exalam um sopro invisível, que se propaga por suas profundezas como uma brisa úmida. Mas quando a floresta se aquece sob o sol, esse sopro pode se tornar perigoso. É por isso que deve permanecer preso no frio do solo, onde as pedras e a areia, como uma tampa de panela, retêm seu vapor maléfico e o impedem de se espalhar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp.359-360)

Na divisão espacial, por meio da narrativa mítica, os metais, dado sua alta temperatura, foram alocados por *Omama* no fundo da floresta, deixando sobre o solo apenas o alimento:

Assim guardados pelo frio dos seres da terra que chamamos maxitari e do ser maléfico do tempo chuvoso, *Rueri*, os minérios não representam perigo[...] Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor. Então, ao ficar sem peixes para comer e sem néctar de flores para beber, o ser sol *Mot'okari*, que é também um ser onça, descerá à terra, enfurecido, para devorar os humanos como se fossem macacos moqueados. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 360)

Com a elevação das temperaturas em virtude da especulação do metal que está no subsolo da floresta, corre-se o risco de o sol, *Mathokari*, descer à terra. Desse ponto de vista, a alteração climática ocorre devido à retirada dos metais que, situados no fundo da terra, contribuem para o equilíbrio térmico. Mantidas as relações em equilíbrio, o sol permanece em seu lugar e o metal, resfriado, no fundo da terra.

Kopenawa (2015) sugere ainda que esse equilíbrio só será possível se o ouro for mantido longe das mãos dos brancos. É, pois, no tempo do sonho, que a orientação destrutiva dos brancos se amplia em todas as direções, inclusive pretendendo chegar tão fundo quanto está escondido o ouro de *Omama*. Nesse sentido, o xamã alude à capacidade técnica das mineradoras nesse projeto ainda mais radical e violento do que aquele que já vinha ocorrendo com os garimpeiros.

Desde o projeto Radam, podemos falar de um interesse crescente pelo subsolo da floresta. Se a busca pelo ouro por parte dos garimpeiros já foi um processo bastante destrutivo e teve impactos incalculáveis para os povos Yanomami, com o aumento da capacidade de extração e com o uso de técnica ainda mais predatória, a eficiência tecnológica que garante o lucro das grandes corporações corresponde a violações da vontade dos espíritos e pode significar mais um passo em direção à destruição da humanidade.

Segundo a narrativa, *Omama* teria escondido o metal no meio das terras altas, isto é, em um importante lugar do território Yanomami. Trata-se do centro histórico dos Yanomami e, por isso, do lugar de onde teriam jorrado os primeiros rios. Lá bem guardado, mantém suas raízes fixas e impede eventos como terremotos. Uma vez adensados os processos de escavação, as empresas responsáveis pela mineração chegarão à casa do ser do caos, *Xiwaripo*, cuja libertação pode ter efeitos imponderáveis e um ponto de ruptura incontornável com a tentativa de equilíbrio com o planeta. Em outros termos, a história faz referência ao avanço em direção às fronteiras planetárias, que vão sendo avançadas e atingindo lugares, do ponto de vista de políticas ambientais, em que a destruição não poderá retroceder, restando procedimentos que mitigam os efeitos em curso. Se atingirem a morada de *Xiwaripo*,

O solo que não é nada grosso, vai começar a rachar. A chuva não vai mais parar de cair e águas vão começar a transbordar de suas rachaduras. Então, muitos de nós serão lançados à escuridão do mundo subterrâneo e se afogarão nas águas de seu grande rio, moto uri u.(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 361)

Os extremos climáticos, também na narrativa cosmológica, são respostas à interferência humana, a partir da qual se observa um processo de mudança associado às práticas extrativistas manipuladas pelo modo de produção hegemônico. A revolta dos seres que habitam o que

chamamos de natureza se torna o preço a ser pago, as evidências disso, entendidas ou não pela ótica que articula a agência dos espíritos à mudança de paisagens, não podem ser negadas e se apresentam como imagens que poderiam ser efeitos de ficção, não fosse o imperativo da realidade que leva à destruição de vidas e de habitats em diversas partes do globo.

Entre diversas explicações sobre a natureza do ouro e os efeitos produzidos pela sua busca, Kopenawa (2015) narra histórias segundo as quais o ouro era compreendido como componente de feitiçaria para os antepassados. O ouro em pó, diz-nos Kopenawa (2015), é capaz de cegar e, por isso, está marcado por uma espécie de interdição social que é confirmada tanto na perspectiva cosmológica quanto histórica, se considerarmos os efeitos socioambientais sobre as populações e os territórios yanomami. A degradação acompanha a passagem do ouro vivo ao ouro morto por meio de um processo de transformação que poderia ser entendido como a passagem da natureza à cultura.

Processo semelhante ocorre com os demais minérios. Em todos, as componentes que os mantem vivos são transformadas pelo fogo. A fumaça se torna então signo da própria morte, da ausência de vida, de ressecamento dos fluidos vitais:

Ocorre o mesmo com todos os minérios, quando são queimados [...] Esses vapores quentes, densos e amarelados como gasolina, colam no cabelo e nas roupas. Entram nos olhos e invadem o peito. É um veneno que suja o corpo dos brancos das cidades, sem que o saibam. Depois, toda essa fumaça maléfica flui para longe e, quando chega até a floresta, rasga nossas gargantas e devora nossos pulmões. [...] Agora sabemos de onde provem essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga. *Omama* enterrou os minérios para que ficassem debaixo da terra e nunca pudessem nos contaminar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 362-363)

Uma vez queimados, os minérios produzem a fumaça de epidemia. Nesse sentido, a presença dos brancos está atrelada à disseminação de elementos tóxicos que, em um sentido amplo, conota a poluição. A doença, então, se expande conforme é crescente o desejo pela mercadoria. Dessa forma, as causas materiais da doença estão atreladas aos mecanismos de produção e de consumo, tornando a crítica xamânica também uma crítica às bases do modo de produção capitalista. Cabe, pois, ao xamã elaborar um modo de intervenção que aponte para os problemas que são produzidos pelo modo de vida dos brancos.

Com isso, a descrição pormenorizada da ação da doença aparece articulada à expansão das formas de atuação do capital no interior da floresta. Neste caso, a busca por minérios, madeiras e outros elementos tornados recursos acompanha o avanço de consequências sócias que demandam o entendimento do problema pelo xamã.

Em sua perspectiva, o processo de combustão das fábricas – como ocorre com os combustíveis fósseis – provocaria a emissão de gases e estes já teriam dominado o céu da cidade, *locus* histórico do desenvolvimento das práticas produtivas industrializadas a partir de uma visão antagônica em relação ao campo. A cidade é também o lugar das negociações orientadas pelo modo de produção capitalista, em que a valoração e o poder do dinheiro reificam as relações e, por isso, precisam ser desveladas pela denúncia do xamã.

Diante da presença ostensiva do garimpo, torna-se mais contundente a ameaça ao céu da floresta, cujo peito está também suscetível aos efeitos da fumaça poluente. Como se percebe, o céu é entendido como um corpo cujos órgãos podem sofrer a ação contaminadora desencadeada pelo processo extrativista e de produção, como sugere Kopenawa (2015):

Todavia, os brancos, tomados por seu desconhecimento, puseram-se a arrancar os minérios do solo com avidez, para cozê-los em suas fábricas. Não sabem o que, fazendo isso, liberam o vapor maléfico de seu sopro. Este sobe então para todas as direções do céu, até chocar-se com seu peito. Depois volta a cair sobre os humanos, é assim que acaba nos deixando doentes. Seu veneno é terrível. Não sabemos o que fazer para resistir a ele. É por isso que ficamos tão aflitos. Apesar de toda fumaça de epidemia não estar ainda tão alta acima de nossa terra, espalha-se e acumula-se sem parar. Já se alastra por toda parte nas cidades em que se encontram as fábricas dos brancos. Agora, os garimpeiros estão empestando da floresta com gases de seus motores e vapores do ouro e do mercúrio que eles queimam juntos. Depois, antes de venderem seu ouro na cidade, guardavam-no em caixas de ferro que, aquecidas pelo sol, também exalavam eflúvios ruins. Depositam no solo sacos de cassiterita, que também disseminam fumo de doença. Então todas essas fumaças, levadas pelo vento, caem sobre a floresta e sobre nós. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 363).

O cenário de expansão das fumaças poluentes antecede a conjuntura em que as doenças se tornam uma realidade material cujos efeitos precisam ser controlados pela ação mágica dos xamãs. Dessa maneira, as doenças são entendidas como seres e a descrição detalhada de sua ação enfatiza o modo como o corpo se torna objeto de desejo dos seres maléficos. Há, em evidência, o que podemos chamar de uma reflexão sobre a predação, enquanto processo relacional e organizador fundamental dos Yanomami.

A epidemia *xawara* tem sua causa relacionada à produção como articulada pela industrialização. Em um movimento do geral para o específico, o xamã aponta para sínteses que partem de um quadro geral de mal-estar delimitado por sintomas específicos no corpo humano, ao passo que compreende a ação da doença de forma mais dilatada até chegar ao corpo social. Desse ponto de vista, o adoecimento, a morte e a dizimação de comunidades inteiras estabelecem relação direta com a reprodução da sociedade Yanomami. Os seres famintos por carne e gordura humana, devoram os corpos que, ao sucumbirem, provocam um mal-estar social, tendo em vista que a morte se instala como intrusa, provocada por elementos externos e

antinaturais porque, antecipada, impede a ancianidade e a vivência das etapas necessárias da vida yanomami:

O que chamamos de *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne. Gente comum só conhece delas os eflúvios que as propagam. Porém nós, xamãs, vemos também nelas as imagens dos espíritos da epidemia, que chamamos *xawarari*. Esses seres maléficose se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas estão envoltos por uma fumaça densa e têm presas afiadas. Entres eles estão os seres da tosse, *tʰokori*, que rasgam as gargantas e os peitos, ou os seres da desintéria, *xuukari*, que devoram as entranhas, e também os seres do enjoo, *tuhrenari*, os da magreza, *waitarori*, e os da fraqueza, *hayakorari*. Eles não comem nem caça nem peixe. Só têm fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar. Para conseguirem chegar até nós, sabem escutar de longe a algazarra que sobe de nossas aldeias. Então se cercam de nossas casas durante a noite e penduram suas redes o nosso lado sem que possamos vê-los. Aí, antes de começar a nos matar, fazem-nos beber um líquido gorduroso que nos deixa fracos e doentes. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 366)

Como já indicado, o exercício de tradução compreende uma das facetas do xamanismo. Através dele, o contexto de predação, que envolve os conflitos entre os Yanomami e os seres da doença, é apresentado como um processo de devoração que reúne caças e caçadores. Diante disso, o corpo dos Yanomami se torna alvo para os gases que personificam a expansão dos seres agentes da epidemia. A partir do relato cosmológico, as causas materiais da doença são descritas pela ação de espíritos, assim como suas estratégias de agressão. Adensando o relato, a descrição oferece a imagem de seres antropomórficos que guardam propriedades físicas dos brancos com traços animalizados.

Para enfrentar esse assédio, o xamã evoca a ajuda dos *xapiri* como forma de manipular procedimentos que dirimam os efeitos do xamanismo agressivo, por meio do qual a doença, silenciosamente, se instala no grupo e provoca uma desordem social, cuja gênese está entranhada nos conflitos entre espíritos maléficose os espíritos auxiliares dos xamãs. Na narrativa de Kopenawa (2015), a ação terapêutica e conflitiva dos xamãs assume um papel central em sua própria atuação. Além disso, o narrador assinala a importância da tradução como um instrumento de compreensão dos fenômenos, possibilitada pela transformação das disputas espirituais em linguagem, em narrativa.

Enfrentando, portanto, os projetos extrativistas, Kopenawa (2015) reforça a recusa à exploração dos minérios. Em determinado momento da narrativa, comenta a presença de buracos no céu, o que poderíamos associar ao fenômeno de aparecimento de buracos na camada de Ozônio, cujos efeitos irão romper com as condições necessárias à vida. É assim, então, que o aquecimento surge como risco iminente que reproduz outro episódio no qual os ancestrais teriam sido queimados:

Somos habitantes da floresta e não queremos que os nossos morram. [...] É verdade, o céu não é tão baixo quanto parece aos nossos olhos de fantasma e fica tão doente quanto nós! Se tudo isso continuar, sua imagem vai ser esburacada pelo calor da fumaça dos minérios. Então derreterá aos poucos como um saco plástico jogado na fogueira, e os trovões enfurecidos não pararão mais de vociferar. Isso ainda não está acontecendo porque seus espíritos *hutukarari* não param de jogar água nele para resfria-lo. Mas essa doença do céu é que nós, xamãs, mais tememos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 371)

A história então deve se repetir como no tempo dos ancestrais, quando a humanidade foi atirada no mundo debaixo da terra. Kopenawa (2015) explica como esse conhecimento é produto de um processo histórico cujas narrativas são divulgadas pelos grandes homens. Repetir denota ignorância, assim como algumas formas de conhecimento, aos olhos do xamã, não apreendem a complexidade do que está havendo. Isso ocorre também, porque as causas se mantêm estruturais e nem sempre são atingidas pelas medidas paliativas que orientam as ações ambientalistas.

Há, nesse sentido, uma forma de vida – aquela reproduzida pelo modo de produção capitalista – que se coloca numa direção contrária à perenidade da espécie. Com isso, coloca em xeque a ideia de progresso técnico que, em tese, garantiria a longevidade dos humanos. Contudo, como já demonstrara Walter Benjamin (1994), seu uso instrumental, pode convertê-lo em máquinas de guerra e de extermínio, relevando o lado mais vil e desumano produzido pelo capital.

Por isso, parar a extração de metais se mostra a única saída possível para que não tenhamos um destino trágico. A iminência da catástrofe é assumida na gramática de narrativas que apontam para o fim do mundo, para desastres que, cada vez mais, vão se tornando comuns nas imagens produzidas pelos extremos climáticos. O xamã indica os culpados e, no afã de defender a floresta, intervém criticamente, denunciando as bases do sistema de produção dominante. Encontra, ainda, ligações do comportamento atual com práticas anteriores, que reproduzem condutas condenáveis, como a avareza, o egoísmo e a ausência de conexão com as formas de vida que habitam a floresta e que correspondem a espíritos que configuram parte da vida material. Segundo Kopenawa (2015), a percepção desse processo ocorre justamente pela capacidade de produzir conhecimento a partir do sonho:

São essas as palavras dos nossos grandes homens, que se tornaram xamãs muito antes de nós. Foi o que eles viram em sonho e é o que relatam os cantos de seus *xapiri*. Nós, xamãs, como eu disse, sonhamos com tudo aquilo que queremos conhecer. Quando bebemos o pó de *yãkoana*, primeiro vemos o pai do ouro e dos minérios no fundo da terra, envolto pelas volutas pegajosas de suas fumaças de epidemia. À noite, tornados fantasmas durante o sono, ainda sonhamos muito tempo com isso, através de nossos *xapiri*. Foi assim que tornando-me espírito com meu sogro e outros velhos xamãs de nossa casa, aprendi a conhecer a epidemia do ouro, que nomeamos *oru xawara*. [...]

É por isso que agora quero que os brancos, por sua vez, ouçam estas palavras. Trata-se de coisas das quais nós, xamãs, falamos entre nós muitas vezes. Não queremos que extraiam os minérios que *Omama* escondeu debaixo da terra porque não queremos que as fumaças de epidemia *xawara* se alastrem em nossa floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 371).

A aprendizagem é produto também do retorno ao tempo mítico, cujo acesso ocorre por meio do sonho, no qual as desgraças enunciadas para nosso futuro são repetição do que já aconteceu antes, com a diferença de que nem os brancos sobreviverão. Na divisão temporal dos Yanomami, o sonho ocorre à noite, tendo em vista que o dia é ocupado pelas tarefas cotidianas. O corpo desempenha, assim, um papel importante no sonho, pois é durante essa atividade que o duplo deixa o corpo para visitar parentes, mortos e, como revela a narrativa de Kopenawa (2015), se depara com imagens que reproduzem outros espaço-tempos, nos quais imagens de catástrofes povoam sua experiência de transe e o impelem a retornar para anunciar um futuro sombrio para indígenas e para brancos.

Nesse sentido, podemos falar em uma crítica à gestão da crise socioambiental. A crença em uma técnica mitigadora do problema é frontalmente combatida por Kopenawa (2015), pois, como expresso nas narrativas, os brancos não estão atentos para o fato de que os efeitos dos extremos climáticos são também a reação dos espíritos. Diante disso, a gestão da dimensão técnica do problema não resolve o conflito que ocorre simultaneamente na dimensão material-espiritual.

A partir da narrativa do aparecimento mítico das mulheres abelhas, ancestrais do primeiro tempo, e de sua importância para o funcionamento do ecossistema, Kopenawa (2015) materializa seu argumento em torno da relevância que o sonho adquire no processo de conhecimento sobre a floresta. Para tanto, elabora uma crítica incisiva à noção de natureza hegemônica e questiona as formas de proteção que os brancos defendem, por compreendê-las alheias à verdadeira existência dos seres que povoam a floresta. Tomadas como exemplo na narrativa do xamã, as abelhas representam, então, a dimensão invisível que confere equilíbrio do sistema:

Foi assim que sonhando, certo dia, vi a imagem das mulheres abelha do primeiro tempo. Elas mesmas bradavam seus nomes para todos os lados, para chamar a atenção do ancestral irara *Haori*, que coletava seu mel aqui e ali. Acabaram por deixá-lo atordoado com seus chamados incessantes e ele tropeçou numa raiz. Praguejou com furor contra elas e as pôs para correr por todos lados da floresta. Suas imagens se refugiaram em todos os lugares onde até hoje os méis se escondem. Por isso agora é tão difícil de achar ninhos de abelha no mato! [...] Nossos maiores faziam dançar esses espíritos abelha desde sempre. Foram eles que vieram falar comigo no sonho, pata me comunicar sua inquietação: “Você, que sabe virar espírito, fale duro com os forasteiros, eles vão escutá-lo! Os brancos não têm mesmo sabedoria nenhuma! Devem para de maltratar as árvores da floresta! Logo já não haverá nenhuma flor

perfumada para nos alimentar e fazer mel. Se continuar assim, será a nossa vez de morrermos todos!”. É verdade. As abelhas também são *xapiri*, por isso suas imagens falaram assim comigo durante o sono. No dia seguinte, revelei sua queixa aos que tinham vindo me escutar. Ouvir o sofrimento daqueles espíritos e pensar que os brancos os maltratam tanto me deu dó. Esses ancestrais abelhas se sentem ameaçados e, como nós, querem defender a floresta em que foram criados. As abelhas são muito inteligentes e trabalham sem descanso nas flores que vão procurar, longe, de árvore em árvore, para fabricar seus méis. É por isso que eles são tão saborosos e que nós, tanto crianças quanto adultos, os apreciamos tanto. Cortar as árvores é destruir seus caminhos pela floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.402-403).

Na narrativa das abelhas, que emergem como signos do trabalho e do empenho em defesa da floresta, Kopenawa (2015) encontra eco para sua crítica à noção de natureza como divulgada pelos brancos, inclusive nos contextos dos movimentos ambientalistas. Distanciando-se do discurso hegemônico do ambientalismo, denuncia sua ausência de pragmatismo.

Ao ligar a história das abelhas à transformação da paisagem da floresta pelo corte de árvores, Kopenawa (2015) sugere que a possível fuga das abelhas implica em uma perturbação generalizada que atinge desde as relações materiais da produção de mel até a agência das imagens ancestrais daqueles insetos que continuam a viver na floresta. Nesse sentido, o discurso inconsistente da preocupação ambientalista dos brancos demanda uma intervenção do ponto de vista xamânico, na qual abelhas surgem em sua dupla dimensão – como insetos e como espíritos –, vivendo, simultaneamente, a perturbação provocada pelos *napë* à qual responde com inquietação. Diante disso, a interrupção na produção do mel se apresenta como estratégia decisiva em que se concretiza a ruptura do diálogo sociocosmológico entre humanos e não-humanos. Rompida aquela interação, como indica a narrativa, não haveria solução técnica capaz de reacender os vínculos entre as abelhas e os humanos, que passariam a não mais contar com a generosidade dos insetos e não gozariam mais do prazer e da sobrevivência material de seu mel.

A ausência de cuidados dos brancos se alinha adequadamente aos projetos de destruição da floresta. A perenidade das pedras que lhes serviram para construir suas casas por ensinamentos de *Omama* colide com a precibilidade de uma floresta ameaçada. Isso ocorre pela ausência de vínculos com o verdadeiro significado da floresta, que passa por um processo de valoração muito aquém do encantamento com as mercadorias. Segundo Kopenawa (2015), a descoberta da beleza das mercadorias contribuiu para uma cegueira, e cabe ao xamã narrar o processo e revelá-lo em suas nuances aos próprios brancos:

Então descobriram a beleza das mercadorias e puseram-se a fabricá-las sem parar. Aí elas aumentaram tanto que tiveram de construir novas habitações para guardá-las e

distribuí-las. Edificaram-nas também para acumular e esconder o alimento de suas roças. Quando essas casas de pedra proliferaram, ligaram uma às outras com caminhos emaranhados e deram a tudo isso o nome de cidade. Foi assim que a floresta desapareceu aos poucos de sua terra, com os animais que nela moravam. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 404-405)

A mercadoria, como objeto de sedução e de confusão entre os brancos, surge associada à acumulação que, por sua vez, é condenada à prática da avareza, o que é socialmente repreendido pelos Yanomami. Nesse sentido, no limite, o acúmulo se apresenta como o caminho que, ao confundir, leva ao incontornável destino da morte precoce. Para confrontar essa percepção de perecibilidade e fragilidade da mercadoria, o verdadeiro valor é associado aos entes da natureza que se desdobram na sobrenatureza dos *xapiri*: “As pedras, as águas, a terra, as montanhas, o céu, e o sol nunca morrem, como também os *xapiri*. São seres que não podem ser destruídos e que dizemos *parimi*, eternos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 411). E continua: “O sopro da vida dos humanos, ao contrário, é muito curto.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 411). Sendo o sopro da vida dos humanos curto, manter o foco nas mercadorias surge como um erro brutal e inconsequente diante da existência dos sujeitos.

5.3.3 O último xamã e o futuro da floresta

Ao narrar a relação com os xamãs velhos como um permanente processo de controle dos espíritos sobre os humanos, Kopenawa (2015) explica que a morte muitas vezes não é produto da velhice, sinalizando para a doença no contato dos brancos como uma ameaça de interrupção ao fluxo natural:

Não se deve achar que nossos antigos se extinguíram só de velhice! Foram devorados, um a um, pelas doenças dos brancos. Desde a minha infância, a maior parte de meus parentes se foi assim, e minha raiva por todos esses lutos nunca diminui. Hoje em dia, a maioria dos nossos grandes xamãs desapareceu. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 490).

Dessa forma, ao inserir a temática da morte, Kopenawa (2015) parece radicalizar seu pensamento, de modo que a perenidade das vidas da floresta se torna um modelo de convivência eleito pelos xamãs. Em contrapartida, o modo de vida dos brancos, alicerçado pelo modo de produção que o lastreia, denota interrupções de ciclos importantes que deveriam se repetir ao longo do tempo por força da agência dos *xapiri* e por intermédio dos xamãs. Os *xapiri* e os xamãs formam, portanto, uma unidade de forças que, de alguma forma, impedem o avanço das doenças e a presença da morte. Diante das limitações de conhecimento do xamã, os efeitos da devastação e da degradação podem avançar e isso ocorre devido a sua natureza desconhecida

pelos mais velhos, com condutas e formas que não pertencem ao acervo de histórias e rituais que compreendem a formação do xamã. Nesse sentido, os xamãs também sofrem a ameaça de um mundo em transformação, pressionado pela lógica do capital e pelo peso exercido pela mercadoria.

Segundo Kopenawa (2015), a morte do xamã ocorre quando os *xapiri* se afastam dele. Esvaziada a casa dos espíritos, morada dos *xapiri* de um xamã, ela estará abandonada e provavelmente irá desabar. Este seria um episódio derradeiro de uma luta na qual todos irão perder, porque, destituídos do auxílio dos espíritos, os humanos terão de lidar com a inexorabilidade de catástrofes, que são produtos do avanço predatório do capitalismo, mas também são a vingança dos espíritos da floresta, que são alvo, em última instância, dos projetos de expropriação engendrados pelo capital.

Esse cenário, segundo a narrativa de Kopenawa (2015), deve agudizar o processo de mortandade, uma vez que a agência dos seres maléficos liberados pelas epidemias tende a alcançar, em um processo de devoração, os *napë* e os Yanomami, quando desvinculados da proteção dos *xapiri*:

Os seres maléficos destruíram suas casas de espíritos uma atrás das outra, sem que eles pudessem se vingar. Foi o que os fez morrer[...] Logo que os garimpeiros invadiram a floresta, nossos xamãs mais experientes tentaram sem trégua rechaçar suas fumaças de epidemia. Mas falharam. Elas devoraram com voracidade nossas mulheres e nossas crianças. Por fim foram os seres canibais da epidemia que, enfurecidos, por seus ataques, acabaram por devorar os xamãs que os combatiam. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 490).

A luta em questão se dava em dois planos, segundo a narrativa. Ocorreu na tentativa de controle e de expulsão dos garimpeiros, na qual a aliança com o Estado se tornou uma estratégia possível; e, além disso, ocorreu no campo invisível, onde os xamãs iam sendo devorados pelos canibais. Na tentativa de não reproduzir conflitos mortíferos dessa natureza, Kopenawa (2015) adverte sobre o risco de abandono dos *xapiri*, o que representa, também, a morte de um xamã.

Segundo a narrativa mítica, em outro tempo, já teria ocorrido a morte dos xamãs e o resultado foi a entrada em um período de caos. Como guardiães da floresta que são, seu desaparecimento implica, então, em um contexto no qual a ameaça sobre a floresta poderá se ampliar e o céu desabar, ápice desse mundo em desordem. Conforme Kopenawa (2015), o aumento de número de brancos significou também o adensamento de um contexto de conflito, em que a superioridade bélica estava acompanhada pelo eficiente processo de dizimação pela contaminação. Esse processo, por sua vez, atingiu inclusive os xamãs e é assim descrito por

Kopenawa (2015, p. 491): “Então quase todos os xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos.”.

Sem os xamãs, nada parece conseguir deter o anseio dos brancos pelas terras e pelos minérios. Entretanto, como aponta a narrativa, os brancos parecem alheios a um processo de destruição que será também compartilhado. Estando todos sob o mesmo céu, sua queda implica na desestabilização da vida como um todo, de uma confusão generalizada no mundo dos humanos e no mundo dos espíritos. Se não houver mais xamãs na floresta, a destruição não será controlada. O metal continuará a ser queimado e sua fumaça sufocará a todos, de modo que serão “[...] arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498).

O cenário de mudanças ao qual se refere Kopenawa (2015) parece reproduzir, em certa medida, o contexto das mudanças antrópicas. É o antropoceno que avança como ideia em torno da qual o homem se torna, de fato, uma força geológica. Transformações que eram, eventualmente, controladas por seres invisíveis e pela prática ritualística do xamã, tendem a seguir rumos imponderáveis, sobre os quais os homens não terão qualquer ingerência. Os únicos capazes de refrear esse processo, no entanto, vivem hoje sob a ameaça e resistem à margem de um sistema que a tudo quantifica, enquanto vaticinam sobre um futuro que parece improvável nas condições impostas pelo modo de produção capitalista.

Dessa forma, a crença na técnica da modernidade dá lugar à desconfiança de que aquela possa conter a destruição. Há, então, uma crítica contundente à ideia técnica e filosófica da modernidade, cuja hegemonia provocou a centralidade do pensamento ocidental e contribuiu para o lastro ideológico da expansão do capitalismo. Nesse sentido, a modernidade foi sendo destituída de seu espírito crítico e, por vezes, esteve reduzida a uma estrutura técnica e filosófica responsável pelo apagamento de outras formas de pensar e de outras ontologias, cujas existências só foram possíveis pela sistemática resistência aos pressupostos do sistema capitalista, elaboradas em termos de confrontação do modo de produção ou do esteio ideológico no qual este permanece assentado:

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e sempre ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas as suas bordas não param de balançar com o estrondo no vazio, sacudidas por grandes vendavais. Se os seres da epidemia continuarem se proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 492).

Diante desse processo, a narrativa da catástrofe parece anunciar um contexto de repetições e alerta para o fato de que todos, sem exceção, estarão suscetíveis às forças do planeta. A imagem apocalíptica, ainda que recuperada do acervo cosmológico do imaginário Yanomami, é acionada como recurso retórico para dimensionar o alcance da tragédia. A continuidade do processo de devastação acarretará consequências para todos, adverte Kopenawa (2015):

Todos os garimpeiros vão morrer, mordidos por cobras caídas do céu ou devorados por onças, que vão aparecer de todos os lados na floresta. Seus aviões vão se despedaçar nas árvores grandes. A terra vai se encharcar e vai começar a apodrecer. Depois será pouco a pouco coberta pelas águas, e os humanos vão virar outros, como aconteceu no primeiro tempo. (p. 493).

O contexto de transformações incontroláveis poderá, então, ressurgir, de modo que o fim do mundo se configura justamente no fim de uma certa humanidade. O sintoma mais evidente, segundo a narrativa, é o deslocamento do céu de sua posição atual. Nesse sentido, haveria uma estrutura que mantém o céu em seu lugar. O ato de destruição da paisagem e dos seres da floresta implica, portanto, na deterioração dessa estrutura que ameaça cair como um grande corpo sobre a humanidade, extinguindo-a:

As costas do céu sustentam uma floresta tão grande quanto a nossa, e seu peso enorme vai nos esmagar de repente com toda sua força. Toda a terra na qual andamos será empurrada para o mundo subterrâneo, onde nossos fantasmas vão, por sua vez, virar vorazes ancestrais *aõpatari*. Vamos morrer antes mesmo de perceber. Ninguém vai ter tempo de gritar nem de chorar. Depois os *xapiri* em fúria vão acabar atirando na terra também o sol, a lua, as estrelas. Então o céu vai ficar escuro para sempre. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 493).

Dessa maneira, a permanência do céu está condicionada à prática dos xamãs. Com isso, Kopenawa (2015), apesar de assumir uma postura bastante crítica em relação ao futuro, estabelece um norte para pensar os tempos vindouros pela fundação de um outro contexto e de uma outra ética, *per si*, contrapostos aos princípios da acumulação, da exploração, da violência, em suma: tudo aquilo que, historicamente, traduz o capital e seus efeitos, sobretudo, em relação às populações periféricas: “Nenhum valor, como eu disse, pode comprar a terra, a floresta, os morros e os rios. O dinheiro dos brancos não vai valer nada diante do valor dos xamãs e dos *xapiri*. Eles têm de entender isso!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 496).

Para alcançar esse ponto que se opõe à morte generalizada das espécies, é preciso que haja uma mudança na conduta dos brancos, que precisam se abrir para o diálogo com o xamã, cuja voz ecoa reproduzindo as verdades dos espíritos que habitam a floresta. Para Kopenawa

(2015), a defesa da floresta não se confunde com mera retórica ambientalista, pois, na sua perspectiva, é a única alternativa para perpetuar a existência humana sobre a terra. É preciso, ainda, reconquistar os elos com tudo aquilo que é não-humano, mas que forma um conjunto de relações necessárias ao movimento da própria vida:

Hoje restam poucos grandes xamas vivos na floresta, mas os espíritos órfãos dos xamãs mortos vão aumentando e estão cada vez mais bravos. É por isso também que não queremos que os brancos fiquem maltratando nossa terra. Isso nos deixa com raiva, mas nem por isso nós os flechamos. Eles se acham inteligentes e poderosos, com suas peles de imagens, suas máquinas e suas mercadorias. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 496)

Reiterando a dimensão autobiográfica de seu texto, Kopenawa (2015) explica, ainda, que sua morte física não se confunde com o risco da morte espiritual. A certeza do cuidado dos *xapiri*, assim como a convicção dos processos ritualísticos realizados pelo seu grupo, impede que o xamã tema sua morte carnal. A partir disso, o tópico da vingança surge como um elemento ao qual está vinculada a agência dos espíritos:

É por isso que, como todos os xamãs, não tenho medo de morrer das armas dos garimpeiros nem das dos fazendeiros. Sei que depois de eu morrer, meus *xapiri* saberão encontrar aquele que me matou. Ai, seus parentes terão de colocar seu corpo numa caixa de madeira fechada e enterrá-lo. Sua morte lhe causara muita dor. Meu fantasma, ao contrário, não vai ser esmagado pelo peso da terra. Vai chegar até as costas do céu, onde poderá viver novamente. Meus ossos não serão abandonados na umidade da floresta. Meus parentes irão queimá-los e porão as cinzas em esquecimento no chão de nossa casa, rodeados por seus convidados. Então, só meus *xapiri* mais perigosos continuarão perto delas para me vingar. É isso o que acontece, como eu disse, quando morre um xamã. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 495)

Concretamente, Kopenawa (2015) compreende que os riscos reais existem, mas sua vocação para falar aos brancos se mostra ainda mais relevante e necessária. Enquanto a floresta – um pedaço do que entendemos em uma lógica ocidental como natureza – agoniza, a força das palavras do xamã, por meio das peles de papel, se torna uma flecha certa que, no contexto de guerras e disputas alicerçadas no capital, deve seguir seu curso, penetrar espaços nos quais o pensamento indígena se torne audível e possa contribuir para uma transformação profunda. Assim como a história tem revelado, a existência de um sujeito pode marcar um tempo, uma época, mas, enquanto o sistema mantiver suas garras, personalidades precisam inscrever sua contribuição em um acervo de lutas onde se somam espoliados e explorados.

A perenidade é atributo dos espíritos e das forças ancestrais e muito provavelmente todos os xamãs se tornarão ancestrais de seu povo. Suas palavras, assim como as de *Omama* ecoarão no tempo, trarão notícias de outros tempo-espaços e se confirmarão força motriz para

mais um enfrentamento coletivo. O papel central do intelectual indígena Davi Kopenawa na luta em defesa da terra-floresta yanomami repercute em ações violentas como respostas aos homens que, em nome do lucro, da expropriação e do poder, rotinizam a morte como um procedimento legítimo no campo do debate político ou das tensões sociais. Ameaças desse tipo se concretizaram sobre pessoas como Chico Mendes, cuja ação de proteção da floresta se opunha aos projetos de acumulação das mineradoras e de grandes corporações interessados na exploração da Amazônia.

Kopenawa (2015) parece bastante consciente de tudo isso, mas recusa que o medo o imobilize. Evoca, nesse sentido, seus *xapiri*, com os quais reacende a luta cotidiana fundada em sua visão de mundo Yanomami e fortalecida por uma reflexão socioambiental que vem sendo gestada no diálogo com outras lideranças indígenas e com outros povos da floresta. Dessa forma, é possível formular uma intervenção crítica que restitua a integridade da terra-floresta e dos seres que nela habitam, ao tempo em que coloque em evidência os princípios que têm edificado o caráter destrutivo do sistema capitalista, desvelando, criticamente, os caminhos que conduzem seus projetos ao solo material e sagrado dos Yanomami.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM RIO DE MUITOS AFLUENTES

*Mas antes de ir ao mar
o rio se detém
em mangues de água parada.
Junta-se o rio
a outros rios
numa laguna, em pântanos
onde, fria, a vida ferve.
(João Cabral de Melo Neto)*

Enquanto nos aproximávamos destas considerações finais, veículos de comunicação informavam que garimpeiros, a bordo de doze embarcações, invadiram a Terra Indígena Yanomami, na região de Palimiú, por volta das 22 horas do dia 19/05/2021³⁰. No ataque, à margem do rio Uaricoera, crianças e mulheres corriam entre tiros e ameaças dos invasores. Dois dias depois do violento episódio, duas crianças foram encontradas mortas na beira do rio, conforme informações da Hutukara Associação Yanomami.

A violência de tal cena poderia pertencer ao universo da ficção, no qual a imaginação de um escritor criativo apareceria revisitando a chegada dos Europeus ao Novo Mundo. Não é disso que se trata. O episódio brevemente relatado é produto da permanência do assédio garimpeiro às Terras Yanomami, cuja demarcação parece ter avançado pouco no que diz respeito ao direito ao território, à segurança física e alimentar e à integridade cultural dos Yanomami.

Assim como no começo da escrita deste texto, a conjuntura atual irrompe como uma força que, ao confrontar a literatura, tensiona os limites entre ficção e realidade. Esse fenômeno impõe, necessariamente, duas importantes reflexões: a primeira delas corresponde à permanência de formas de opressão orquestradas pelo interesse extrativista como prática histórica de exploração dos territórios indígenas, articulando formas de agressão às tentativas de autoproteção das comunidades indígenas; a segunda diz respeito ao fato de que a discussão sobre as questões dos povos indígenas ainda precisa ocupar o espaço público e, diante disso, as falas das lideranças indígenas, dirigidas aos não-indígenas, se tornam um importante instrumento de intervenção. Guerra de sangue, guerra de palavras, em suma, é disso que estamos falando.

³⁰ Fonte: <https://g1.globo.com/rr/roaima/noticia/2021/06/09/garimpeiros-armam-emboscada-e-atiram-contra-indigenas-em-regiao-alvo-de-ataques-na-terra-yanomami-diz-conselho.ghtml>

Conflitos que ocorrem aqui, no longínquo espaço da Amazônia, ocorrem, em condições específicas, também no solo moçambicano. Por lá, os conflitos entre as famílias reassentadas pela Vale em Moatize, na província do Tete, assumem contornos bastante dramáticos³¹. As famílias reivindicam, conforme representantes da comunidade, a responsabilização da Vale em relação às construções de casas entregues no período dos deslocamentos. As paisagens que se resumem a ruínas são a prova viva dos efeitos degradantes da presença da Vale em Moçambique. Como se percebe, interesses extrativistas de grandes corporações se sobrepõem aos modos de vida das populações locais.

O chamado desenvolvimento social da Vale, que veio nos trilhos dos projetos de exploração de carvão mineral na região, vem revelando, ao longo dos anos, a dura face de empreendimentos do grande capital, cujo horizonte da exploração e de acumulação destrói relações sociais e de produção, deixando um rastro de problemas socioambientais que articulam degradação ambiental, pauperização e desagregação cultural. Isso ocorre, lamentavelmente, sob a influência de acordos financeiros entre os governos do Brasil e de Moçambique, com o intuito – estrategicamente velado – de garantir o lucro de uma grande corporação, reduzindo a paisagem ambiental ao rótulo generalizante e monetário dos recursos naturais.

Do ponto de vista sistêmico, guardadas as diferenças em termos históricos, esses conflitos que emergem na Terra Indígena Yanomami, no Brasil, e entre as famílias de Moatize, em Moçambique, podem ser melhor compreendidos no quadro das relações sociais produzidas pelo capitalismo. Embora não estejam limitados a esse quadro, tais conflitos demandam respostas, intervenções políticas – e também estéticas – capazes de articular dimensões fundamentais do debate contemporâneo, materializadas na justaposição de duas categorias, cuja síntese resulta no instigante e desafiador conceito do socioambientalismo.

Com uma história marcada pela abertura política do Brasil, o socioambientalismo representa um esforço de articulação entre aspectos da dinâmica social e econômica em suas inexoráveis relações com o avanço da degradação ambiental. Dessa maneira, presta-se à análise da realidade brasileira, mas também se apresenta como um importante instrumento para investigar as dinâmicas de outros contextos sócio-históricos. Além disso, torna-se pertinente por colocar em evidência estratégias do sistema econômico dominante em relação às populações que, ocupando sua periferia, se mostram mais refratárias às mudanças e articulações

³¹ Fonte: <https://cartamz.com/index.php/politica/item/6339-continua-ardente-conflito-entre-vale-e-reassentados-em-tete>.

por ele impostas, como, por exemplo, as populações rurais em Moçambique ou os Yanomami na Amazônia.

Em Moçambique, resultado de experiências recolhidas no trabalho com comunidades locais na construção de reservas ambientais, Mia Couto (2005, 2011) emerge como uma voz que pretende ecoar as cosmovisões de moçambicanos que, historicamente, ocupam as margens da nação: populações rurais que participaram ativamente da luta contra o colonialismo português. Depois da independência, essas populações se tornaram alvo de um projeto político de renovação, cuja cegueira as situava numa margem ainda mais apartada. Esses homens e mulheres deveriam ser conduzidos a uma transformação pessoal e coletiva. Para isso, deveriam passar por processos de reeducação, quando eram submetidos a um regime autoritário e voltado para construção da base material para o Estado.

Em meio a conflitos políticos internos e pressões econômicas externas, no contexto da guerra de desestabilização, o Estado socialista deu lugar à abertura econômica, inaugurando um tempo de construção de um capitalismo dependente e encoberto pela propaganda do desenvolvimento econômico. Enquanto os caminhos da nação eram definidos por instituições financeiras transnacionais, alinhadas aos interesses de grandes corporações, tornava-se hegemônico o paradigma da acumulação por uma elite política às custas da exploração e da opressão de comunidades que representavam as margens da nação.

A partir da observação dessas realidades, Couto formula suas *interinvenções* como um sinal claro de que a literatura pode e quer se inserir no debate político. Nesse sentido, temas como desenvolvimento, democracia e extrativismo emergem dos textos coutianos como categorias em torno das quais a realidade histórica de Moçambique é trazida para o cenário de narrativas que realizam um movimento pendular entre o anedótico e o histórico. A presença permanente de uma voz narrativa se confunde com a própria figura do autor, que, em primeira pessoa, revolve os fragmentos de sua memória pessoal e da memória coletiva. Isso não impede, contudo, que as narrativas incorram, por vezes, no contraditório exercício de fortalecer a perspectiva hegemônica, optando pelo silêncio ou escapando a uma postura crítica mais contundente.

Assim, os textos revelam diversos caminhos narrativos, cuja força vai sendo adquirida pela capacidade do narrador para descrever situações observadas ou recolhidas por uma escuta atenta. A proposição de imagens poéticas desloca a linguagem de forte apelo referencial dos textos e, por vezes, reduz ao âmbito da linguagem dilemas sociais profundos. É assim que o léxico científico da biologia, por exemplo, vai sendo reelaborado pela criatividade poética, de

modo que vocábulos como simbiose, evolução, espécies, entre outros, se tornam a chave para abordar problemas históricos e posicionar o autor diante de suas estratégias textuais.

É preciso considerar, ainda, que, entre os textos publicados em *Pensatempos* e *E se Obama fosse africano?* algumas questões se repetem. Essa reiterada abordagem socioambiental parece ocorrer nas próprias balizas do sistema dominante. Este se mantém, nas narrativas, como um modelo a ser atingido no âmbito das relações econômicas e sociais, quase sempre articulado pela reiteração dos padrões de desenvolvimento hegemônicos. Diante disso, o autor parece atenuar o fato de que a lógica na qual o sistema capitalista se assenta é intrinsecamente injusta, incapaz de realizar a verdadeira sustentabilidade e implica em um futuro de uma irreversível destruição ecossistêmica.

Ao apelar para um discurso reformista, no qual a potencialidade epistemológica e ontológica das populações rurais de Moçambique é destacada, Couto (2005, 2011) opta por um discurso moderado, com formulações discursivas que parecem não atingir o cerne do problema, enquanto busca uma saída voltada para valorização da autoestima e pela busca de uma identidade que é resultado de sínteses culturais. Com isso, as soluções para problemas estruturais denso são reduzidas a uma atitude de escolhas, amortizando o caráter sistêmico de formas de opressão e de exploração em curso. Assim, a gestão de conflitos políticos e sociais e dos impactos socioambientais, ainda que valorize as cosmovisões das populações rurais de Moçambique, entre outras margens da nação, parece não assumir uma ação contra-hegemônica efetiva.

Em perspectiva comparada, as questões que surgem nas narrativas por Mia Couto (2005, 2011) podem ser aproximadas de uma luta histórica gestada no contexto brasileiro. Nesse caso, o protagonismo recai sobre lideranças indígenas, entre as quais, para citar algumas, Ailton Krenak, Cacique Metukitire e Davi Kopenawa, cuja agenda compreende uma complexa articulação entre o debate socioeconômico, a reivindicação territorial e o debate sobre as questões socioambientais, ainda que este último seja produto de estratégia política de inserção no universo político e cultural da sociedade envolvente, pois, do ponto de vista ontológico, como revelam as narrativas de Kopenawa (2015), as comunidade indígenas não operam conceitualmente com a distinção entre natureza e cultura ou natureza e sociedade.

Ao arvorar-se na composição de sua autoetnobiografia em parceria com Bruce Albert, Kopenawa (2015) realiza um exercício afetivo e crítico que ultrapassa os limites de um texto, definido pelo desafio conceitual de romper com a separação entre o etnógrafo e o nativo. Embaralhando, pois, essas posições em virtude do *Pacto Etnográfico*, que torna *A queda do céu*

um empreendimento a quatro mãos, Kopenawa (2015) estabelece um diálogo profícuo com o etnógrafo e amigo, Bruce Albert, a quem foi designada a tarefa de transpor para as *peles de papel* a sua própria história e a dos Yanomami, em um processo criativo no qual a autoria do texto é compartilhada entre dois autores imbuídos do compromisso de levar para além da floresta a realidade vivida pelo povo yanomami diante de um processo sistemático de ameaça física e cultural, desde pelo menos os contatos efetivos com a sociedade envolvente por volta dos anos 1950.

Dessa forma, do texto sensível de Albert, ecoam as vozes de Kopenawa e dos espíritos auxiliares do xamã – os *xapiri* – que cuidam da floresta e que, por conhecerem algumas versões sobre o fim do mundo, são capazes de vaticinar um futuro de risco, de iminentes catástrofes engendradas pela ação sistemática dos agentes do capitalismo no interior da floresta. Para evitar o retorno ao caos e o inexorável perigo do fim da nossa humanidade, o xamã, enquanto especialista da palavra e mediador entre o mundo visível e invisível, busca a cura para males que vão se avolumando no quadro de relações dos brancos com o que podemos chamar de natureza. A ameaça do sistema dominante, com seu apelo à mercadoria, alertar-nos Kopenawa (2015), é um caminho sem volta. Não existe, nesse sentido, qualquer perspectiva remediadora. A floresta e seus entes estão inconformados e vão, pouco a pouco, mostrando sua reação, cujos efeitos surgem corporificados em extremos climáticos, na morte de rios, na extinção de espécies.

Isso ocorre, porque todo lugar, segundo a perspectiva de Kopenawa (2015), é morada de alguém, de gentes que só são visíveis aos olhos treinados do xamã. Com isso, firma-se a lógica da propriedade privada que favorece a uma exploração sem controle por parte de fazendeiros, garimpeiros e outros grupos extrativistas de grande impacto. Tal lógica, ao se impor na floresta, na contramão das relações históricas de dependência entre as comunidades locais e essa miríade de seres invisíveis de seus mundos sensíveis, corresponde a um processo de destruição em termos ambientais e ontoepistemológicos.

Opondo-se ao que chama de cercamento da floresta, Kopenawa (2015) reconhece que essa foi uma estratégia necessária para garantir a integridade física, cultural e material dos Yanomami, de modo que foi um dos maiores protagonistas na luta pela demarcação da Terra Indígena Yanomami e Ye'kuana, homologada em 1992, ano icônico para o debate socioambiental em escala mundial e no Brasil, pois ocorria a Eco-92, indicando um caminho decisivo para consolidação de um debate político público sobre as alterações antrópicas no planeta.

A Conferência se estruturou em torno do binômio meio ambiente e desenvolvimento, tendo sido a pedra fundamental para elaboração do discurso do desenvolvimento sustentável, que viria a ser o anseio das nações ricas ou pobres. Tal discurso surgia como uma tentativa de salvação das bases do modo de produção capitalista, que buscava driblar os efeitos de uma relação de exploração ancorada e adensada no período da Segunda Guerra, quando a busca por combustíveis fósseis foi intensificada para garantir níveis de produção atrelados ao processo de acumulação e de rentabilidade engendrados pelo sistema dominante.

Ao demonstrar as bases nas quais se assentam os povos Yanomami, segundo as quais os valores são de outra ordem, Kopenawa (2015) teceu duras críticas aos princípios ontológicos dos brancos, que, ao serem rechaçados, merecem o epíteto de *povo da mercadoria*. Instaura-se, assim, uma guerra, cuja matriz conceitual é a vingança, na qual os Yanomami e os entes da floresta respondem aos projetos de dominação e de exploração engendrados pela sociedade envolvente ao longo do tempo. Uma etapa desse conflito é a defesa irrestrita da Terra Indígena Yanomami, que se encontra, neste momento, ameaçada, mais uma vez, como no final dos anos de 1980, pela sanha extrativista de garimpeiros ilegais.

Diante disso, o xamanismo emerge do texto como um aspecto fundamental da formação pessoal e política de Kopenawa (2015), tornando-se um ponto decisivo na assunção do desafio de proteger a floresta autoatribuída ao xamã, cuja formação ocorre pelas mãos habilidosas de seu sogro, como convém ao ritual de iniciação, mas é aperfeiçoada pela possibilidade de transitar em diversos espaços, conhecer pessoas, viver experiências, o que elevou ao extremo a capacidade intrínseca do xamã para o exercício diplomático. Nesse sentido, como um viajante entre mundos, visíveis e invisíveis, a trajetória de formação política de Kopenawa (2015), associada ao xamanismo, conferiu-lhe, ainda, a condição de tradutor.

O exercício de tradução estrutura a própria realização de *A queda do céu*, cuja materialização ocorre pelos diálogos entre Albert e Kopenawa diante da tarefa de desafiar os limites entre a oralidade e a escrita, sistemas expressivos nos quais se apresentam assimetrias fundamentais do ponto de vista da produção do conhecimento a partir de uma ótica ocidental. Dessa maneira, *A queda do céu*, como relato assentado em bases ontológicas específicas, é também o exercício de encontrar uma linguagem capaz de comunicar, aos que estão fora da floresta, as iniquidades impostas pelo *povo da mercadoria* aos povos da floresta. Imbuído dessa tarefa, a atuação do xamã reverbera muitas vozes que têm assumido a coragem de denunciar, de confrontar o sistema, como foi o caso de Chico Mendes, por exemplo.

Inscritas nas *peles de papel*, as palavras capturadas na relação com os mais velhos e com os *xapiri* impele Kopenawa (2015) a questionar a hegemonia da escrita. Ao reivindicar um discurso sobre a experiência de viver na floresta, Kopenawa (2015) se insere no debate socioambiental, denunciando aspectos retóricos na defesa da floresta e de seus povos.

A denúncia de Kopenawa (2015), como uma *fala* assertiva e localizada, atinge no âmago narrativas hegemônicas que advogam, em tom reformista, estratégias dentro do próprio sistema. A *fala* de Kopenawa é clara, é produto da escuta sensível e do aprendizado sistemático com o todo constitutivo da floresta, de modo que a manutenção do sistema se revela um caminho inexorável para morte. Isso, de forma mais ou menos incisiva, vem sendo dito por cientista quando tratam da degradação ambiental. Acusados de assumir posições extremistas ou de instaurar o pânico, por vezes não conseguem penetrar a sociedade com a letra fria dos dados quantificadores de seus instrumentos de medição.

Tendo sido alvo de diversas formas de violência, os Yanomami e outros povos indígenas se situam numa margem que vai sendo incorporada aos interesses do capitalismo. Entre o diálogo e a recusa, essas comunidades, até pouco tempo refratárias, são identificadas como signos do atraso, como barreiras ao desenvolvimento, por isso seria justificável sua dizimação. Essa história é minuciosamente apresentada nas narrativas de Kopenawa (2015).

Como produto da experiência vivida na própria pele, as narrativas de Kopenawa (2015) deixam importantes lições. Aquela que talvez seja mais importante é a incompatibilidade do sistema capitalista com uma cosmovisão que esteja orientada para reciprocidade e para coletividade. Diante disso, todos que cometem a ousadia de acreditar em tais valores, parecem estar fadados à necessidade de resistir e de tentar escapular ao aniquilamento, como veem realizando os Yanomami.

Se não podemos, contudo, definir os povos indígenas como ecologistas no sentido convencional do termo, tampouco podemos pensar no percurso da luta socioambiental sem a presença atuante desses povos. Como revelam as narrativas de Kopenawa (2015), não haveria a defesa de um conceito artificial de natureza. Há, sim, uma permanente luta pela sobrevivência, na qual a defesa de suas vidas está inextricavelmente emaranhada à paisagem da floresta e aos entes que a compõem.

Devido ao alcance sistêmico e ao caráter crônico desse quadro que aproxima algumas experiências da periferia do capital, podemos falar em uma crise civilizacional profunda, que convoca o sistema econômico a um processo de rearranjo. Nesse sentido, a fim de mitigar os efeitos da poluição e da degradação ambiental, Estados e corporações inserem em suas agendas

estratégias para administração dos padrões de produção e de consumo associados ao uso abusivo de combustíveis fósseis, criando metas e propondo barreiras muitas vezes inócuas para reverter o risco de extinção de algumas espécies, o avanço das mudanças climáticas ou alterações geofísicas perigosas ao equilíbrio ecossistêmico do planeta.

Em pontos específicos desse mapa de destruição iminente, textualidades enunciam experiências de recusa às imposições e às formas de degradação ambiental, social e cultural engendradas pelo modo de produção capitalista. De maneira mais moderada ou mais radical, as textualidades de Couto (2002, 2011) e Kopenawa (2015) se inserem nesse coro de vozes que anunciam os riscos iminentes de uma cosmovisão orientada para o lucro e reduzida aos valores monetários.

Por vezes, como é o caso de Kopenawa (2015), encontramos um discurso socioambiental cuja radicalidade coloca em evidência a face destrutiva do sistema capitalista, traduzindo, em termos sociocosmológicos, toda dimensão de destruição que o conforma, assim como seu inexorável caminho em direção à morte. Por outras vezes, eivado por contradições, assume contornos menos incisivos, como ocorre nas *interinvenções* de Couto (2005, 2011), definindo-se em termos de gestão de uma crise, cuja solução estaria na reiteração de noções cooptadas pelo discurso hegemônico.

No decurso desse rio de muitos braços, os caminhos se multiplicam e indicam algumas direções possíveis no complexo percurso da produção do conhecimento. Aportar em algum ponto, não significa, pois, ter chegado ao fim ou a um lugar predeterminado. As forças da natureza, assim como o interminável anseio para conhecer o mundo ao redor, impedem que o roteiro seja reduzido a um mapa, que todos seus movimentos caibam na mão de um homem. Contudo, a experiência de alcançar algum ponto, de onde é possível enxergar o rio e as margens que ora o oprimem, ora são tomadas pela força de suas águas, satisfaz a necessidade de se mover em um terreno de muitas incertezas em termos da escala dos fenômenos geofísicos, enquanto resta a certeza das iniquidades e da destruição que sustentam o sistema capitalista. Desse ponto, muitas vezes marcado pela materialidade de paisagens em ruínas, assumimos a provisoriedade da itinerância, como quem assume um ponto de vista diante de um mundo em profunda transformação e sobre o qual é preciso pensar.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. *In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Elefante, 2016, p. 46-85.*
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *In: UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. Departamento de Antropologia. Anuário antropológico 89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, tempos de cendres*. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese de Doutorado, Université de Paris X-Nanterre, 1995.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. *Saúde Yanomami*. Um manual etnolinguístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*. *In: RICARDO, Carlos Alberto (org.)*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), p. 197-207, 2000.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). *In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.)*. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 239-274.
- ALBERT, Bruce. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. *In: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García*. *Tierra adentro: territorio indígena e percepción del entorno*. IWGIA: Copenhage, 2004. 221-258
- ALBERT, Bruce; LE TORNEAU, François-Michel. *Florestas Nacionais na Terra Indígena Yanomami - um cavalo de Troia ambiental ?* *In: RICARDO, Fany. (org.)*. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William; GOMEZ, Gale Goodwin. *Urihi A: a terra-floresta Yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris: IRD – Institut de Recherche pour le Développement, 2009.
- ALBERT, Bruce. *A floresta poliglota*. Tradução Vinícius Alves. 2018. Disponível em: <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/>. Acesso em: 15 jul. 2020.

ALIER, Joan Martinez. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valorização*. Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

ALMEIDA, Maria Inês. Editar livros com índios: caminhos do pensamento vivo. Londrina: *Boitatá*, n. 24, ago-dez 2017.

AMARAL, Giverage Alves do. *Mudanças ambientais, percepções de risco e estratégia de adaptação aos eventos extremos em Moçambique: estudo de caso em Machanga*. 2018. 222 f. + 1 recurso on-line. Tese (Doutorado em Ambiente e Sociedade) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2018.

AMARAL, Ilídio do. Beira, cidade e Porto do Índico. *Finisterra Revista Portuguesa de Geografia*, v. 4, n. 7, 1969.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARIAS CABALLERO, Hortensia. *Los Yanomami*. Caracas: Fundacion Editorial El Perro y la rana, 2011.

AUTUORI, Joana Dworecka. *Fonologia e morfossintaxe da língua Sanöma (Yanomami)*. 2019. Tese (Doutorado em Semiótica e Lingüística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-18122019-164856. Acesso em: 04 maio 2021.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BALÉE, Willian L. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

BALLESTER, Anne. *Os comedores de terra: ou o livro das transformações contadas pelos yanomami do grupo Parahiteri*. São Paulo: Hedra, 2016.

BANIWA, Gersem Luciano. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no brasil hoje*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Muryatan. Eurocentrismo, História e História da África. *Sankofa USP*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2008.

BARRAGÁN, Margarita Aguinaga et ali. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. *Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad Igor Ojeda. São Paulo: Elefante, 2016. p. 88-120.

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Cultrix, 1996.

BASSEY, Nnimmo. *Aprendendo com a África: extração destrutiva e a crise climática*. Tradução e Revisão Boaventura Monjane e Michele MV Hapetian. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

BELLUCCI, Beluce. *Tudo e nada: aposta do capital em Moçambique*. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/35173824.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2018.

BELLUCCI, Beluce. *A nova conjuntura africana*. Instituto Lula, 2012. Disponível em: <http://www.institutolula.org/artigo-a-nova-conjuntura-africana-por-beluce-belluci/>. Acesso em: 18 jul. 2018

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, manual de instruções*. Ilustrações Charb. Tradução Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENUCCI, Thiago Magri. Clareira em obras. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 12, p. 98-107, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/clareira-em-obras/>. Acesso em: 25 out. 2020.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BOFF, Leonardo. *Do iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BOSI, Alfredo. Colônia, culto e cultura. In: BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.11-63.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. *Ruris*, Campinas, n. 1, v. 1, p. 37-64, 2007.

BRITTO, Maria Paula Cunha. O ciclone tropical Idai e a desigualdade por trás das mudanças tropicais. *Conjuntura Internacional*, Belo Horizonte, 8 maio 2019. Disponível em: <https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2019/05/08/o-ciclone-tropical-idai-e-a-desigualdade-por-tras-das-mudancas-climaticas/>. Acesso em: 10 maio 2021.

CABAÇO, José Luis de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 95-117, 2018.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul; São Paulo: Duas cidades, 2004.

CAPELA, José. *Moçambique pela sua história*. Porto: Edições Húmus, 2010. Coleção Estudos Africanos

CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura Comparada*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2006.

CARVALHAL, Tânia Franco. Literatura Comparada: a estratégia interdisciplinar. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1991.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Os mega projetos em Moçambique: que contributo para economia nacional?. *Fórum da Sociedade Civil sobre a Industria Extractiva*, Museu da História Natural, nov. 2008. Disponível em: http://www.iese.ac.mz/lib/noticias/Mega_Projectos_ForumITIE.pdf. Acesso em: 15 ago. 2019.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Lógica histórica do modelo de acumulação de capital em Moçambique. In: BRITO, Luís de; CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; CHICHAVA, Sérgio; FORQUILHA, Salvador; FRANCISCO, António, (org.). *Desafio para Moçambique 2017*. Maputo: IESE, 2017. p. 257-294.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *ONISKA: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2008.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os marubo. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 19, 3, p. 437-471, 2013.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Quando a terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. São Paulo: Editora 32, 2013.

CHAGNON, Napoelon. *Nobres selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas, os ianomâmis e os antropólogos*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Intelectual engajado: uma figura em extinção. In: *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução Denise Bottman, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Noaves, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. *Sopro 91*: panfleto político-cultural, Desterro, jul. 2013. Disponível em : <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html> /. Acesso em: 15 out. 2019.

COELHO, João Paulo Borges. A literatura quantitativa. In: ULDESMANN, Cristina; COSTA, Ana Bernard. *Pobreza e paz nos PALOP*. Lisboa: Sextante, 2010.

COELHO, João Paulo Borges. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, São Paulo, v. a07318, n. 178, 2019.

COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: n1- Edições, 2014.

COUTINHO, Eduardo. Literatura Comparada: reflexões sobre uma disciplina acadêmica. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, n. 8, 2006.

COUTO, Mia. *Pensatemplos: textos de opinião*. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções*: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COUTO, Mia. A ideia de desenvolvimento nega as identidades dos povos, diz Mia Couto. [Entrevista cedida a] Helena Martins. *Agência Brasil*, Brasília, 16 abr. 2014. Disponível: <https://memoria.ebc.com.br/cultura/2014/04/a-ideia-de-desenvolvimento-nega-a-identidade-dos-povos-diz-mia-couto-na-bienal>. Acesso: 15 fev. 2021.

COUTO, Mia. Temos que inventar um outro modo de fazer política. *Istoé*: 19 jun. 2017. [Entrevista concedida a] Cilene Pereira e Celso Masson. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/entrevistas/mia-couto-Itemos-que-inventar-um-outro-modo-de-fazer-politicoar>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

COUTO, Mia. Mia Couto: A visão da destruição do ciclone é apocalíptica. *GI*, São Paulo, 30 mar. 2019. [Entrevista concedida a] Sandra Cohen. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/blog/sandra-cohen/post/2019/03/30/mia-couto-a-visao-da-destruicao-do-ciclone-e-apocaliptica.ghtml>. Acesso em: 10 set. 2019.

COUTO, Mia. Mia Couto participa de encontro com leitores e fala sobre livros. [Entrevista cedida a] Nahima Maciel. *Correio Brasiliense*, Brasília-DF, 25 set. 2019. Disponível em: https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/09/25/interna_diversao_arte,789298/mia-couto-participa-de-encontro-com-leitores-e-fala-sobre-livros.shtml. Acesso em: 15 out. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*: e outros ensaios. São Paulo: Cosac&naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Maná*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2424.pdf>. Acesso em: 12 out. 2018.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DESCOLA, Philippe; INGOLD, Tim. *Debate entre Philippe Descolas e Tim Ingold: naturalismo e dualismo (1)*. Tradução Diogo Silva Corrêa, 2018. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2018/12/25/debate-entre-philippe-descola-e-tim-ingold-1-naturalismo-e-dualismo/>. Acesso em: 08 maio 2021.

DIAS JUNIOR., Carlos Machado; MARRAS, Stélio. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 236-252, abr. 2019.

DIOUF, Mamadou. Les intellectuels africains face à l'entreprise démocratique: entre la citoyenneté et l'expertise. *Politique Africaine*, Paris: Edições Karthala, n. 51, out. 1993, p. 35-47.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura*: uma introdução. Tradução Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EAGLETON, Terry. *Marxismo e crítica literária*. Tradução Matheus Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontologia politica de los “derechos al território”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Paraná, v. 35, p. 89-100, dez. 2015

FALEIROS, Álvaro. Apontamentos para uma poética xamânica do traduzir. *Eutomia - Revista de Literatura e Linguística*, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 59-65, 2012.

FANON, Franz. *Os Condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Leila da Costa; FERREIRA, Lucia. Limites ecossistêmicos: novos dilemas e desafios para o estado e para a sociedade. In: HOGAN, Daniel Joseph Hogan; VIEIRA, Paulo Freire (org.). *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. Campinas: Editora da UNICAMP. p. 13-35, 1995.

FIRMINO, Gregório. A situação do português no contexto multilíngue de Moçambique. *Anais Simelp*, Évora, 2009.

FOSTER, John Bellamy. *La ecologia de Marx: materialismo y naturaleza*. Traducción Carlos Martín y Carmen Gozalez. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural; El Viejo Topo, 2000.

FRANK, André Gunder. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento: repensando a teoria da dependência*. Brasiliense, 1980.

FREI, Vanito Viriato Marcelino; CHAVEIRO, Eguimar Felício; MACARINGUE, Ernesto Jorge. Mineração e apropriação da terra em Moçambique: algumas reflexões sobre o processo de expropriação das comunidades locais. In: Encontro Nacional de Geógrafos, 18, 2016, São Luís. *Anais [...]*. Disponível em: http://www.eng2016.agb.org.br/resources/anais/7/1467493031_ARQUIVO_VANITOFREI_ARTIGO_ENG_2016.pdf. Acesso em: 05 out. 2019.

FURTADO, Claudio. Democracia em África: possibilidades e limites. *África*, São Paulo, n. 20-21, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i20-21>. p. 199-217. Acesso em: 12 out. 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?. In: Fany Ricardo. (org.). *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, 37-41.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação editorial Humanitas/FAPESP, 2005.

GODOI, Emília Piatrafesa. Territorialidade. In: FURTADO, Claudio Alves; SANSONE, Lívio (org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países africanos de fala oficial portuguesa*. Salvador: Edufba, 2012.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAÚNA, Graça. Literatura indígena no Brasil Contemporâneo e outras questões em aberto. *Educação & linguagem*, São Paulo, v. 15, n. 25, jan-jun 2012.

GUIMARÃES, Roberto; FONTOURA, Yuna. Desenvolvimento sustentável na Rio+20: discursos, avanços, retrocessos e novas perspectivas. *Cadernos EBAPE.BR*, v. 10, n. 3, p. 508-532, 2012.

GUIMARÃES, Sílvia. Corpos e ciclos da vida Sanumá-Yanomami. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 261-286, jul./dez. 2010

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2016.

HOBBSBAWN, Eric. *A era do capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. Discussão introdutória: provocando mudanças nas trajetórias do desenvolvimento local e regional: o papel da pesquisa agrícola. In: SOUSA Ivan Sérgio; CABRAL, José Renato Figueira (org.). *Ciência como instrumento de inclusão social*. Brasília-DF: Embrapa, 2009.

HONWANA, Alcinda. Juventude, wathood e protestos sociais em África. *Desafios para Moçambique 2014*. Maputo: IESE, 2014.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, 2008, 149-160.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *La vida de las líneas*. Traducción Ana Stevenson. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa (org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 2, p. 956-984.

KELLY, José Antônio. Aprendendo sobre diálogos cerimoniais Yanomami. In: *SPECIES: Revista de Antropologia Especulativa*, n. 1, p. 45-65, 2015.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Tradução Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moises; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. A União das Nações Indígenas. In: COHN, Sergio (org.). *Encontros*: Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KREANK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi. *Carta ao Deputado Raúl Grijalva*. Boa Vista, 23 jul. 2021. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/carta_hay_-_raul_grijalva_1.pdf. Acesso em: 30 jul. 2021.

LANGDON, Esther Jean, Introdução: Xamanismo – Velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, Esther Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. p. 9-37.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

LE TOURNEAU, François-Michel. *Les Yanomami du Brésil : géographie d'un territoire Amérindien*. 2012. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAL00047.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2020.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2001

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Tradução Jorge E. Silva. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável*. As críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea. Petrópolis: Vozes, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

LIMA, Ana Gabriela Morim de *et al.* Introdução: práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade. In: LIMA, Ana Gabriela Morim de *et al.* *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição dos povos tradicionais*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018, p. 15-26.

LIMA, Mônica. A África tem uma história. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 46, 2012.

LOHMANN, Larry. *Desafiando o fogo capitalista*. Disponível em: <https://wrm.org.uy/pt/artigos-do-boletim-do-wrm/secao1/desafiando-o-fogo-capitalista/>. Acesso em: 24 out. 2019.

LOPES, Carlos. *Crescimento econômico e desigualdades: as novidades pós-consenso de Washington*, set. 2011. Disponível em: <https://criseoportunidade.wordpress.com/2011/09/25/crescimento-economico-e-desigualdade-as-novidades-pos-consenso-de-washington/>. Acesso em: 07 ago. 2019.

LOUREIRO, Isabel. *Desenvolvimento para quê?*. São Paulo: Fundação Rosa de Luxemburgo, 2016. Disponível em: <https://rosalux.org.br/desenvolvimento-para-que/>. Acesso em: 12 set. 2019.

LÖWY, Michael. *O que é ecossocialismo?* 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

LOWY, Michel. Crise Ecológica, crise capitalista, crise da civilização: a alternativa ecossocialista. *Caderno CRH*, Salvador, v. 26, n. 67, p. 79-86, jan/abril 2013.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas. Tradução Flavia Cera. *Sopro 20*. Panfleto político-cultural. Desterro, jan. 2007. Disponível em: www.culturaebarbarie.org/sopro. Acesso em: 05 ago. 2018.

LUKÁCS, György. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: MARX, Karl. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos / Karl Marx e Engels*. 2. ed. Tradução José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão popular, 2012. p. 11-38.

M'BOKOLO, Elikia. As zonas de influência. In: *Antologia- Revue Noire*. Fotografia africana e do oceano Índico. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2001. p. 10-15.

MACAMO, Elísio. Cultura Política e cidadania em Moçambique: uma relação conflituosa. *Desafios para Moçambique 2014*. Maputo: IESE, 2014.

MACHADO, Lia Osório. Limites e fronteiras: da alta diplomacia aos circuitos e ilegalidade. *Revista Território*, Rio de Janeiro, ano v, n. 8, p.7-23, jan/jun 2000.

MACUENE, José Jaime. Reformas econômicas em Moçambique: atores, estratégias e coordenação. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 251-276.

MAGRIS, Claudio. O romance é concebível sem o mundo moderno? In: MORETTI, Franco (org.). *A cultura do romance*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 1013-1028.

MALOA, Joaquim Miranda. O lugar do marxismo em Moçambique: 1975-1994. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 122, jul. 2011. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10413/721>. Acesso em: 15 out. 2019.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. 2 ed. rev. e amp. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

MARSHALL, Judith. A gigante mineradora brasileira Vale: por trás da imagem solidariedade Sul-Sul. *Tensões mundo*, Fortaleza, v. 10, n. 18/19, 2014. Disponível em: <https://atingidospelavale.wordpress.com/2014/08/10/artigo-a-gigante-mineradora-brasileira-vale-por-tras-da-imagem-de-solidariedade-sul-sul>. Acesso em: 15 out. 2019.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social: Revista de Sociologia USP*, São Paulo, n. 8, maio de 1996.

MARX, Karl. *O capital*. Crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. v.1.

MATUSSE, Renato Manuel; BODSTEIN, Airton; BARROS, Angela Maria Abreu de. Análise do sistema de gestão de calamidades em Moçambique. In: BODSTEIN, Airton; BARROS, Angela Maria Abre de; HORA, Mônica de Aquino Galeano Massera da (org.). *Coletânea defesa e segurança civil*. Niteroi: Alternativa, 2016, p. 39-47.

MELIASSOUX, Claude. O sucesso da política de ajuda ao sobredesenvolvimento dos países ricos. In: ARANTES, Antonio Augusto; DEBERT, Guita Guin (org.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992. p. 27-41.

MENESES, Maria Paula . “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. Disponível em: <https://eces.revues.org/403>. Acesso em: 01 ago. 2018.

MENEZES, Gustavo Hamilton. *Yanomami na encruzilhada da conquista: contato e transformação na fronteira amazônica*. 2010. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

MIGLIAZZA, Ernesto. *Yanomama grammar and intelligibility*. Tese (Doutorado em Linguística) – Indiana University, Indiana, 1972.

MOÇAMBIQUE. Instituto Nacional de Estatística. *Resultados definitivos*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2019. Disponível em: www.ine.gov.mz. Acesso em: 29 set. de 2021.

MUCHANGOS, Ancieto de. *Moçambique: Paisagens e regiões naturais*. Maputo: Tipografia Globo, 1999.

MUIANGA, Carlos. Investimento, recursos naturais e desafios para Moçambique. In: CHICHAVA, Sergio (org.). *Desafios para Moçambique*, 2019. Maputo: IESE, 2019, p. 147-169.

MUNANGA, Kabengele. Desenvolvimento, construção da democracia e da nacionalidade nos países africanos: desafio para o milênio. *Cadernos CERU*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 45-56, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012. Coleção Educação em foco. Série educação, história e cultura.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. *Mobilidade Yanomami e interculturalidade: Ecologia histórica, Alteridade e resistência cultural*. Tese. (Doutorado em Humanidades, Direitos e outras legitimidades) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

NOBRE, Antonio. O futuro da Amazônia. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 08, página 102 - 113, 2015.

OLIVEIRA, Leandro Dias. *A geopolítica do desenvolvimento sustentável: um estudo sobre a Conferência do Rio de Janeiro (Rio 92)*. 2011. 267 p. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/287540>. Acesso em: 19 ago. 2018.

OLIVEIRA, Leandro Dias. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: reflexões sobre o encontro entre economia e ecologia. *Carta Internacional (ABRI)*, 2012.

OLIVEIRA, Leandro Dias. Rio+20: Reflexões sobre Geopolítica e Ideologia. Ano II, número 4. Rio de Janeiro: *Espaço e Economia: Revista Brasileira de Geografia Econômica*, 2014.

PÁDUA, José Augusto. *Brazil in the History of Anthropocene.in: Article published in Liz-Rejane Issberner and Philippe Lena, Editors, Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Policies*. London: Routledge, 2017.

POLAR, Antonio Cornejo. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

PORTO- GONÇALVES, Carlos Walter. *O desafio ambiental*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*. In: ANUÁRIO Mariateguiano. Lima: Amatua, 1997. v. 9, n. 9.

RAMIREZ, Henri. *Le parler Yanomami*. Tese. (Doutorado em Linguística) – Université de Provence, Aix- en- Provence, 1994.

RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro de nações: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, 147, Universidade de Brasília, Brasília, 1993. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto28b/FO-CX-28B-1751-1995.pdf>

RAMOS, Alcida Rita. *Os Yanomami no coração das trevas brancas*. Brasília: UNB, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. O paraíso ameaçado sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. *Revista Antipoda*, Bogotá, n. 7, jul-dez 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução Monica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org; Editora 34, 2005.

RIBEIRO, Wagner Costa. *A ordem ambiental internacional*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (tomo 1). Tradução Costança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

RODNEY, Walter. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

RODRIGUES, Ângela Lamas. *A língua inglesa na África: opressão, negociação, resistência*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Editora Fap-Unesp, 2011.

ROSSI, Amanda. *Moçambique, o Brasil é aqui: uma investigação sobre os negócios brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SACHS, Ignacy; LOPES, Carlos; DOWBOR, Ladislau. *Crise e oportunidades em tempos de mudança: documento de referência para atividades no núcleo de crises e oportunidades no Fórum Social Mundial Temático – Bahia*, 2010.

<http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/image/201205041721520.Ignacy%20Sachs,%20Carlos%20Lopes,%20Ladislau%20Dowbor%20-%20crises%20e%20oportunidades.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2021.

SACHS, Wolfgang (org.). *Diccionario del desarrollo: um guia del conocimiento como poder*. Peru: PRATEC, 1996.

SADER, Emir. *Século XX: uma biografia não autorizada: O século do imperialismo*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.

SAEZ, Oscar Calavia. El indio ecológico. Diarios a través del espejo. *Revista de Occidente*, Madrid, n. 298, 2006.

SAEZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2006. *BIB*, São Paulo, n 87, dezembro 2018.

SAID, Edward. *Representações do intelectual: conferências do Reith de 1993*. Tradução Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2014.

SELEMANE, Tomaz. *Questões à volta da mineração em Moçambique*: relatório de monitoria das atividades mineiras em Moma, Moatize, Manica e Sussudenga. Maputo: CIP, 2010.

SERRA JUNIOR, Carlos. Ciclone Idai: Há futuro para Beira? *DW África*, Berlim, 25 mar. 2019. [Entrevista concedida a] Nadia Issufo. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/ciclone-idai-h%C3%A1-futuro-para-beira/a-48058489>. Acesso em: 10 out. 2019.

SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. Marx, produtivista ou precursor da ecologia? A sempre renovada questão / Marx, productivist or precursor of ecology? An always renewed question. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 1735-1752, ago. 2018. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/36551>. Acesso em: 03 maio 2021.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Unesp, 2016. p. 195-218.

SPOSITO, Maria Encarnação. A análise urbana na obra de Milton Santos. *Caderno prudentino de geografia*, Presidente Prudente, v.1, n. 21, 25-42, 1999.

SPOSITO, Maria Encarnação. *Capitalismo e urbanização*. São Paulo: Contexto, 1994.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Tradução Raquel Camargo e Stélio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, abril 2018.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Tradução Iracema Dulley, Jamile Pinheiro e Luisa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SÜSSEKIND, Felipe. Natureza e cultura: Sentidos da diversidade. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 236-254, 2018a.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, Manaus, v. 10, n. 1, p 83- 105, 2019.

THOMAZ, Omar Ribeiro; CACCIA-BAVA, Emiliano de Castro. Moçambique em movimento: dados quantitativos. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 21-58.

THOMAZ, Omar Ribeiro. "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 1, n. 51, p. 177-214, 2008.

TIBLE, Jean François Germain. *Marx e América indígena*: diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado. 2012. 221 p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280596>. Acesso em: 21 ago. 2018.

TIMBANE, Alexandre Antonio. Os estrangeirismos e os empréstimos no português falado em Moçambique. *Via Litterae*, Anápolis, v. 4, n. 1, jan/jun 2012.

TODOROV, Tzvetan. *A descoberta da América: a questão do outro*. 4. ed. Tradução Beatriz Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TOTTI, Brisa Catão. *Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: a ethnography of global connection*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019

VAZ, Egídio. De guerra de desestabilização à guerra civil: historiador moçambicano fala sobre conflito entre FRELIMO e RENAMO. [Entrevista cedida ao] *DW Made for minds*. Berlim, 02 out. 2012. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/de-guerra-de-desestabiliza%C3%A7%C3%A3o-a-guerra-civil-historiador-mo%C3%A7ambicano-fala-sobre-o-conflito-entre-a-frelimo-e-a-renamo/a-16262237>. Acesso em: 12 fev. 2021.

VIEIRA, Paulo Freire (org.). *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. Campinas: UNICAMP. p. 13-35, 1995.

VILAÇA, Aparecida. *Morte na floresta*. São Paulo: Todavia, 2020.

VILACA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? *Xamanismo* e contato interétnico na Amazônia. *Rev. bras. Ci. Soc.* 2000, vol.15, n.44, p.56-72.

VIOLA, Eduardo; FRANCHINI, Matias. Sistema internacional de hegemonia conservadora: o fracasso da Rio + 20 na governança dos limites planetários. *Ambiente e Sociedade*, São Paulo, v. 15, n. 3, set./dez. 2012.

VIOLA, Eduardo; LEIS, Hector A evolução das políticas ambientais no Brasil, 1971 – 1991: do bissetorialismo preservacionista para o multissetorialismo orientado para o desenvolvimento sustentável. In: HOGAN, D. J.; VIEIRA, P. F. (org.) *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. Campinas: UNICAMP. p. 73-95, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n.1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Eduardo Viveiros de Castro - Encontros*. In: SZTUTMAN, Renato (org.). Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio – O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moises; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora; N-I edições, 2018.

WALDMAN, Maurício. *Lições de mãe-África: uma performance desconhecida do ambientalismo africano*. São Paulo: Editora Kotev, 2014. Disponível em: http://www.mw.pro.br/mw/eco_PDMA_PD3_Wangari2014.pdf. Acesso em: 25 out. 2019.

WALDMAN, Mauricio. *África presente, África em movimento*. São Paulo: Editora Kotev, 2018.

WALDMAN, Maurício. *A eco-92 e a necessidade de um Novo Projeto*. Meio ambiente: São Paulo: Kotev, 2018. Coleção memória e debate 1

WALLERSTEIN, Immanuel. A reestruturação capitalista e o sistema mundial. *Perspectivas*, São Paulo, n. 20/21, 1997/1998.

WANDERLEY, Luiz Jardim. Corrida do ouro, garimpo e fronteira mineral, na Amazônia. *Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais*, Iporá, v. 8, n. 2, p. 113-137, set. 2019. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/9814>. Acesso em: 30 jul. 2021.

WASSERMAN, Julio Cesar; HACON, Sandra; WASSERMAN, Maria Angélica. O ciclo do mercúrio no ambiente amazônico. *Mundo e vida*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 46-53, 2001.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia*. Brasília: Editora da UNB, 1999. Volume 2.

ZAMPARONI, Valdemir. Colonialismo, jornalismo, militância e apropriação da língua portuguesa em Moçambique nas décadas iniciais do século XX. In: GALVEZ, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e Conflitos Ambientais: um novo campo de investigação. In: ZHOURI, Andrea; LASCHEFSKI, Klemens. (org.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

APÊNDICE

Figura 1: Mapa de Moçambique

