

Em busca da Natureza, em busca do Self

Aqueles atentos às declarações e atitudes de personalidades públicas talvez reconheçam que declarações, slogans e ações relacionados à natureza estão em moda. Enquanto que ativistas, como os membros do Greenpeace, entre outros, lutam ativamente pela manutenção do nosso ecossistema, outros se dão um verniz verde quando falam de desenvolvimento econômico ou fazem propaganda dos seus produtos. Desastres climáticos e uma de suas conseqüências principais, a ecomigração, requerem ações urgentes e principalmente uma mudança de visão em relação à biota. Uma mudança das nossas atitudes em relação ao mundo vegetal e animal — uma ética biótica — é necessariamente baseada numa mudança de imaginação cultural, “um compromisso reabilitador”, escreve Lawrence Buell (2001:170), que “implica a extensão de uma posição moral e, de vez em quando, até mesmo legal ao mundo não humano”¹. Segundo o escritor e filósofo Édouard Glissant, devemos substituir a episteme corrosiva e destrutiva do “humanismo (a noção do ser humano privilegiado)” (GLISSANT, 1992:74) com uma “consciência planetária” igualitária (GLISSANT, 1997:164-165). A questão-chave, portanto, é se queremos substituir a dominação da natureza que tem sido até agora a base das diferentes fases do capitalismo por uma coabitação sustentável, ou melhor, se tal substituição é possível dentro de um sistema democrático determinado pelas forças econômicas de um mercado dito liberal que em vez de seguir a máxima de Henry David Thoreau de *grow with less* — crescer com menos — é baseado em crescimento de produtividade e consumo sem limites e escrúpulos. Para Thoreau, crescimento não significa a acumulação de coisas, mas um desenvolvimento mental, espiritual e moral (mediante as artes e os pensamentos filosóficos, entre outros) numa relação de subsistência e não de exploração com o resto do sistema biótico. Desde a nossa infância, à diferença do jovem Isaac (Ike) McCaslin em ‘*The Bear*’ (O urso) no romance *Go Down, Moses* de William Faulkner, a maioria de nós é iniciada a nossa alienação da natureza. Ao aprender como sobreviver na selva, Isaac testemunha como a natureza está sendo dizimada pelos interesses industriais do mercado. Seguindo Walter Benjamin (1992), que define a alegoria barroca em termos de uma relação dialética em que uma linha, em vez de ser paralela é o traço de outra e que dá como melhor exemplo desta dialética alegórica a relação entre a história humana e a natureza, a natureza em Faulkner figura enquanto registro alegórico da história e da decadência humanas.

Em contraposição a Faulkner, para o escritor martiniquenho Patrick Chamoiseau

1. As traduções são de minha autoria.

a natureza é uma fonte mágico-realista de reconstrução não somente imaginativa como também física. Em *Biblique des dernier gestes* o protagonista Balthazar Bodule-Jones é educado por Man L'Oublié no meio da selva. O contato com a natureza, ou melhor, sua iniciação na biota, garante sua sobrevivência em diversas situações de guerra que surgirão na vida dele. Imerso na água, esta “memória das formas” (2002: 187), no mundo de plantas, árvores e animais, Balthazar se entrega, torna-se parte de “uma efervescência de existências incalculáveis, com formas sem nome e de consistência quase impalpável”. Ele aprende que os elementos do ecossistema são interligados de forma rizomática e que as ações de um têm um impacto nos outros: um “simples ato no mundo era uma ressaca de conseqüências imprevisíveis que se estendiam ao infinito, até os fins indecifráveis dos sistemas de vida” (2002: 167). A imersão no mundo vegetal — Balthazar aprende até como se transformar em raízes, árvores etc. — lhe possibilita sentir a sua mente e seu corpo ligados a uma rede biótica transversal de troca de energia que alimenta seu espírito.

O ecomundo que surge na obra de Chamoiseau é mais do que uma *Weltanschauung* específica. Ela articula uma maneira alternativa de viver e de se relacionar: sem fronteiras excludentes e com espaços fronteiraços que possibilitam contatos de diversos tipos sem anular as diferenças. Uma convivência inclusiva entre os diversos mundos, esferas e culturas existentes, cuja palavra-chave talvez seja deslocamento, já que tudo muda, se move e transforma constantemente como um “vento que acaricia a terra com o odor das algas e do sal, e dos sonhos dos corais e que instala, de segundo em segundo [...] diferenças imperceptíveis” (2007: 302). Perante esta realidade-em-processo, o objetivo de qualquer ação não pode ser o alcance de um determinado fim: qualquer conclusão é em si uma não-conclusão. Desta forma, o ato de escrever não capta o real ou uma verdade, mas “é somente a busca da vida, a busca mais livre e louca de todas as buscas, portanto, a mais excitante desta vida mesma que ela procura [...]” (2002: 138). A arte de narrar histórias (especialmente de maneira oral), vista como “marcha proliferativa” (2002: 368), não busca explicar algo, mas enquanto “luz afetiva” esclarece e confirma o *impossível*, *inconcebível*, *impensável* e *indizível* do mundo e das coisas. Nisto, segundo Chamoiseau, reside a estética porque abre caminhos para o descobrimento e reconhecimento do outro dentro das coisas e para possibilidades de novos deslocamentos, desejos, enfim, criações, já que “ao permanecer indecisa uma liberdade pode abrir a todas as liberdades” (2007: 317). A imagem do ato de escrever como *busca palpitante* e *marcha proliferativa*, portanto, inscreve-o neste processo de deslocamentos que explode os limites sistêmicos ao manter aberto diversos horizontes de um desenvolvimento livre e errático. Neste sentido, a escrita de Chamoiseau tem dois objetivos principais inter-relacionados. O primeiro é a conscientização dos seus leitores que é possível construir um outro mundo: um mundo que celebra sua diversidade relacional mediante o respeito das diferenças não hierarquizadas; um mundo em processo onde a imaginação abraça a compreensão, a emoção suplementa a razão, o opaco encanta o claro, o rizoma prolifera a raiz, a fronteira cede aos espaços fronteiraços, o sonho deseja a realidade, o errante ilumina o sedentário, o ser humano se redescobre no mundo dos animais e das plantas; um mundo, enfim, onde o amor e o respeito conseguem pacificar a agressão e a violência. O segundo objetivo é a evocação de uma memória emotiva que liga todas as forças contrárias da biota num equilíbrio, traçando um ser-estar no mundo cuja episteme

cultural é baseada em fluxos heterotópicos e heterogêneos que minam qualquer sistema com limites rígidos e fixos. É uma rede de inter-relações onde cada elemento se nutre e realiza mediante os outros: um “*désir-imaginant*” (CHAMOISEAU, 2002: 588) de uma convivência e de um mundo caracterizados por “difrações relacionais” (CHAMOISEAU, 1997: 304). Enquanto *utopia concreta* (Ernst Bloch) este *desejo imaginante* tenta transformar o imaginário universal de uma humanidade em desequilíbrio consigo mesmo e o mundo.

Assim, tanto para Thoreau quanto para Chamoiseau crescer significa compreender e respeitar o outro (não-)humano (e por intermédio dele o outro dentro de si) e sua situação. Neste processo, o outro, sendo a representação externalizada de uma diferença interna, constitui uma parte do *self* que o *self* não teme, mas busca e/ou deseja. É esta a disposição fundamental, a meu ver, para um contato igualitário entre culturas e espécies já que implica a possibilidade de curar a alienação do ser humano: sua alienação da natureza enquanto ecossistema por um lado e da natureza dentro de si mesmo por outro. O que devemos fazer, portanto, para estabelecer este contato é incorporar as outras espécies para dentro dos conselhos de governo, ou seja, dar uma voz àqueles que produzem a base necessária para a sobrevivência da biota.

Neste sentido, qualquer tipo de análise ecológica deve estabelecer uma rede global de lugares locais conectados para tornar audíveis os ecos locais dos efeitos globais e vice-versa. Seguindo a máxima de Sartre (1948) “*révéler c’est changer*”, a ecocrítica deve problematizar os assuntos relacionados à biota enquanto encruzilhada multidimensional, inter-relacionada e performativa de relações de poder, dentro de um processo histórico que permita combinar saberes locais e globais, humanos e não-humanos. Como tal política de localização, a ecocrítica deve ser enraizada numa episteme cultural específica, ou seja, numa ordem de coisas e saberes que forneça a tribos/grupos/comunidades/sociedades com as categorias de fundação, o esquema classificatório do mesmo e do outro, os processos mitopoéticos de nomeação original, a língua e a variedade de discursos mediante as quais os aspectos do dia-a-dia se traduzem de maneira sensata e ordenada. Desta forma, pode se alegar, com Jameson (1992: 64), que as artes são imbuídas não somente de um “inconsciente político”, mas também de um inconsciente ecológico, que as artes podem ser lidas como “uma meditação simbólica sobre o destino da comunidade”.

A ecocrítica, dentro de diversas áreas, ressalta a compreensão da natureza enquanto entidade físico-material e como entidade social ativamente envolvida na dinâmica das construções culturais. Em cada cultura, a paisagem/natureza tem um papel fundamental na constituição do imaginário cultural de um povo: ela é tanto natural quanto cultural; uma entidade material e uma idéia/visão mítica que participa na definição identitária (BACHELARD, 1969; RAFFESTIN, 1980; SOJA, 1989; CERTEAU, 1990; SCHAMA, 1996). Édouard Glissant (1992: 105), entre outros, argumenta que na escritura pan-americana, a paisagem/natureza não é somente um elemento “decorativo com uma função de apoio”, mas “emerge como plena personagem”. Ela surge enquanto espaço mnemônico de sensações e visões enraizadas em histórias individuais e coletivas, espaço este que situa o indivíduo dentro de uma comunidade. Isto significa que a brutalização do espaço/natureza é estreitamente ligada com a brutalização do ser humano e tem, portanto, um impacto sobre a identidade individual e coletiva. Se segundo Ashcroft (2001: 156) “o

lugar é um resultado de habitação, uma consequência dos modos como as pessoas vivem num espaço”, é igualmente verdade que a maneira como pessoas habitam um lugar — seu imaginário, episteme cultural, língua, gestos, maneira de falar e vestir, etc. — é determinada por este lugar: o que é verdade/realidade num lugar necessariamente não o é em outro. Isso significa que o pertencimento a um lugar é determinado menos pelo que se possui em termos de propriedade (terreno, casa, etc.), do que pela relação entre a memória fragmentada e seletiva (sempre funcionando, para utilizar as palavras de Patrick Chamoiseau, em termos de “rupturas de tempo, lugares, tons e maneiras”, 1986: 247) e a experiência vivida. Deste duplo sentido do lugar enquanto entidade geográfica e produção sociocultural, resulta que qualquer análise do lugar deve examinar seu significado intrínseco e extrínseco, ou seja, seus próprios vetores como também as ramificações socioculturais e político-econômicos nas quais ‘raça’, ‘etnia’, ‘gênero’, ‘idade’ e ‘classe’, entre outros vetores sociais contribuem para a constituição da experiência ambiental: como, em outras palavras, as histórias ‘naturais’ são profundamente enraizadas em si mesmas e ao mesmo tempo no processo histórico mundial.

A ecocrítica, dentro dos estudos literários, tem se desenvolvida em três direções fundamentais: a) no sentido de uma metodologia sociológica interdisciplinar que examina a relação entre personagens e a natureza, enfocando a consciência ecológica destes com relação a questões ecológicas locais e globais; b) no sentido de uma metodologia cultural-antropológica interdisciplinar que problematiza a alienação e reificação do ser humano enquanto resultado da dominação da natureza dentro do projeto civilizatório moderno; c) no sentido de uma metodologia ética interdisciplinar, cujo objetivo é a revisão do sistema de valores culturais antropocêntricos enquanto base de uma co-existência planetária inter-relacionada. O que liga estas três abordagens é a compreensão da natureza enquanto entidade físico-material e como entidade social ativamente envolvida na dinâmica das construções culturais.

Os colaboradores desta edição da *Revista Intersemiose – Eco-poética* – examinam diversos aspectos e formas de violência biótica que revelam a conturbada relação entre o ser humano e a natureza (no duplo sentido supracitado). As contribuições de Alfredo Cordiviola e Thomas Bonnici trabalham diversos aspectos da *colonialidad del poder* (QUIJANO, 1997) e seu efeito sobre a biota. Enquanto que Cordiviola no seu trabalho intitulado “América, o reino do visível” mapeia de maneira crítica as diferentes fases da domesticação, apropriação e invenção da natureza americana “como objeto de conhecimento, como fonte de riqueza e como teatro da missão civilizadora” desde o século XVI, processo este motivado segundo o autor “pelos espectros do crescimento e do progresso”, Thomas Bonnici no seu artigo, “Ecocrítica e Pós-Colonialismo: O Fitar de Bigg-Wither na Floresta Atlântica do Paraná” problematiza “a apropriação do ‘outro’ feita por Thomas Bigg-Wither, um engenheiro inglês, quando de sua estada no interior do Paraná no terceiro quartel do século XIX”, no livro intitulado *Pioneering in South Brazil: Three Years of Forest and Prairie Life in the Province of Paraná*, publicado por Wither em Londres em 1878 e traduzido para o português em 1974, com o título *Novo caminho no Brasil meridional: A província do Paraná. Três anos em suas florestas e campos*. Ao partir do “fitar imperial” de Bigg-Wither, que “revela a ideologia imperial e capitalista” que norteia a apropriação da terra/

natureza, Bonnici justapõe e examina o fitar dos caboclos-mestiços e dos índios que “a narrativa, sem [o autor] querer, escancara”.

Amarino Oliveira de Queiroz, no seu trabalho intitulado “Sob a árvore das palavras: oralidade, escrita e memória nas literaturas africanas de língua portuguesa”, analisa a relação entre a oralidade e a memória a partir do símbolo da árvore na produção literária de Conceição Lima, de São Tomé e Príncipe, Manuel Rui, de Angola, Suleiman Cassamo, de Moçambique, Manuel Lopes, de Cabo Verde e Mia Couto, de Moçambique. Neste processo, ele focaliza “a figura do escritor africano contemporâneo” que “aparece muitas vezes permeada pela postura performática do *griot* ancestral: a de agente mobilizador da memória coletiva, tornando reconhecíveis, a partir do trabalho literário fixado pela escrita, os sinais de continuidade da tarefa na qual passa a ter lugar, poeticamente, uma quase materialidade da palavra pelas imagens descritas”.

Tânia Lima, no seu ensaio intitulado “Universo dobrado a um canto”, denuncia e examina a violência contra a natureza a partir das idéias e versos de Raul Bopp, Emily Dickinson, Clarice Lispector, Virginia Woolf, Fabrício Carpinejar, Manoel de Barros, Arnaldo Antunes, Fernando Pessoa, Alice Ruiz e Augusto dos Anjos. O trabalho de Tânia Lima, ao performar em estilo altamente poético as sutis ligações entre os diversos elementos da biota, que inclui os seres humanos, nos alerta para mudar as nossas formas de pensar e agir, para nos relacionar com os múltiplos outros, humanos, vegetais ou animais: “Porta-voz dos escorços do mundo, as andorinhas se encarregam de reunir o canto das cores aos gorjeios de pássaros-poetas. Há que se comungar com os poetas a língua dos pássaros. São os trinados das aves que melhor denunciam os absurdos causados à natureza. [...] Quem sabe convivendo em comunhão com as florestas, em harmonia com a natureza, não alcançaremos a sabedoria das árvores. Para alcançar a sabedoria de um baobá, haveremos de nos transformar em semente íntima do mundo, mudando a concepção que temos da natureza. [...] Frente à alteridade da natureza, deveríamos prestar reverência como sinal de respeito e compaixão aos seres deste planeta, pois é nele que comungamos com os outros seres nosso eu-sagrado, instalado por um tempo determinado nos solos terrestres”.

No seu trabalho, “*Oficina de transfazer natureza: sobre a poesia de Manoel de Barros*”, Sherry Almeida problematiza a escrita de Manoel Barros “como um refúgio pastoril” que imbuí o gênero literário da pastoral com uma visão “ecologicamente consciente e engajado no despertar da percepção e sensibilização humanas do mundo não-humano”. Baseado numa breve análise do gênero literário da pastoral desde sua vertente clássica até suas formas modernas, Almeida destaca a particularidade deste gênero no Brasil para depois focar a poesia de Barros. Em diálogo com idéias e versos de Alberto Caeiro/Fernando Pessoa, Claude Lévi-Strauss e Octávio Paz, a autora revela como Barros, com o objetivo de “falar *na intenção da natureza*” e, portanto, em busca de unidade entre o signo e o que ele representa, transfigura “a linguagem humana para criar o ‘dizer natural’”.

Uma outra forma de aproximação entre a cultura humana e a cultura natural é abordada por Bárbara Rodrigues. Em “Narrativas do Êxtase: Xamanismo e Literatura em *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazônia*”, a autora explora a relação entre xamanismo e ecologia na narrativa do escritor peruano Cesar Calvo. Com base em reflexões teóricas de Martin Lienhard e Jerome Rothenberg sobre a etnoficção e a etnopoética, Rodrigues analisa

a escrita oralizada/xamanizada de Calvo que tece “uma série de narrativas mitopoéticas [...] acendendo um circuito de cosmogonias que se entrelaçam na multiplicidade de versões dos mitos, histórias e visões relatados [...] em inter-relação profunda com o meio ambiente”. Neste processo, a autora revela como a escrita de Calvo se estrutura “em torno a uma mitologia da ayahuasca, construída a partir de saberes tradicionais que conjugam técnicas e rituais específicos, na elaboração contínua de uma medicina da memória, preservada de geração em geração, que entende a cura em suas dimensões física, espiritual e estética”.

Celeste Cordeiro, na primeira parte do seu trabalho intitulado “De razão e violência”, focaliza, a partir de idéias de Jürgen Habermas e Boaventura de Sousa Santos, “elementos do ‘desencantamento’ do mundo na Modernidade, especialmente pela via da cientifização e do alargamento de uma razão objetiva e técnica erigida como A Razão, e suas conseqüências para a mentalidade atual relativa à natureza, e aos animais em particular”. Na segunda parte, ela discute a “relação homem-mundo” baseada na relação homem-animal no livro *Elizabeth Costello* (2003) do escritor sul-africano John Maxwell Coetzee, argumentando que “a persuasão poética pode ser um caminho para que a razão instrumental se recolha à sua dimensão, importante e necessária, de manejo técnico do mundo, sem pretender usurpar a outra dimensão, ligada aos valores e crenças que dão sentido à vida. No reconhecimento do sentimento de plenitude que nos liga a todos os seres vivos, faz-se mister, além das explicações que solicitam raciocínio, a compreensão ancorada na imaginação simpatizante”.

João Augusto Lira, no seu artigo “Ecofeminismo e Literatura Chicana: performatização literária e delação multifacetária em *So Far From God* de Ana Castillo”, examina a relação entre a ecologia e o agenciamento feminista com que a escritora/ativista chicana Ana Castillo “delata as múltiplas violências sofridas pelo conjunto analógico mulher/natureza/identidade” no romance *So Far From God* (1994). Introduzido por uma apresentação do Chicanismo enquanto movimento/ideário cultural dos chicanos, na qual o autor destaca a “ação performática” da escrita chicana, o ensaio problematiza esta ação imbuída de uma *consciência mestiça* (Gloria Anzaldua) enquanto “modelo de *delação multifacetária*” que “busca sempre recorrer a um suporte analógico com as forças da natureza e o meio-ambiente” e desta forma demarca “o ecofeminismo” da obra de Castillo.

O enfoque do trabalho de Rodolfo Rorato Londero, “Os comunistas tornaram-se ambientalistas: mutações políticas na indústria cinematográfica”, é as mudanças político-históricas ocorridas na indústria cinematográfica desde a segunda metade do século XX. Dialogando com os pensamentos de Edgar Morin, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida e John B. Foster, entre outros, ele analisa três filmes: as duas versões de *O dia em que a Terra parou* (1951; 2008) e o mais recente filme da série 007, *Quantum of solace* (2008), demonstrando que “persiste um espectro do comunismo na produção cinematográfica contemporânea, recorrente da hibridação entre marxismo e pensamento ecológico”.

Já o enfoque de Rosângela Fachel de Medeiros em seu artigo “A representação do conflito Natureza *versus* Cultura no cinema canadense” é a identidade cultural. Neste trabalho ela problematiza o que o crítico Northrop Freye denominou o “pensamento de guarnição” canadense. Esta idéia, nas palavras da autora “não é a de um confinamento em casulos, mas sim a reconfiguração extremamente tecnológica do ambiente habitável,

não em um espaço de conforto, mas em uma margem defensiva contra a Natureza”. Como tal, este “pensamento de guarnição” traduz a dualidade temor/admiração que caracteriza o imaginário nacional em relação à natureza. Em produções cinematográficas de Atom Egoyan, Denys Arcand, Don McKellar e David Cronenberg, ela examina a “tradição que cultua o perdedor (não-herói)” que “apenas” sobrevive no ambiente vasto e inóspito do Canadá.

Fernando de Mendonça, no seu trabalho “Cinemas da Natureza, Naturezas do Cinema: Jeremiah Johnson e a reconciliação do homem com o mundo natural”, analisa o filme *Jeremiah Johnson* (1972) de Sidney Pollack em diálogo com, entre outros, *O Homem Errado* (1957) de Alfred Hitchcock, focalizando a “errância do homem por terrenos inóspitos”. Essa busca do *self* na natureza (que é simultaneamente uma procura do natural no *self*) é, segundo o autor, um “reflexo” do “ideal do sublime”; conceito este que Mendonça examina de maneira comparativa na produção cinematográfica de Pollack e na pintura de Caspar David Friedrich. Tanto em Pollack quanto em Friedrich, argumenta Mendonça, “o *sentido* e a *finalidade* da natureza são contestados diante do misto de prazer e medo naturais à contemplação do homem”. A presença da natureza como personagem, em vez de mero fundo no qual as ações/pensamentos dos homens se desenvolvem, portanto, implica novas formas de pensar a relação cultura/natureza.

Em “Quimeras cósmicas, minotauros e zoofantasia: os bestiários de Clarice Lispector, Graciliano Ramos e Guimarães Rosa”, Michelle Valois focaliza a relação entre o homem e o animal em diversas obras destes três autores brasileiros. Neste processo, ela trabalha o animal enquanto espelho que reflete e refrata a alteridade da identidade humana. Enquanto em Lispector esta alteridade é celebrada “sensorialmente, em náusea e gozo” e incorporada — ato este que antropofagicamente “dissipa as dicotomias animal-humano, humano-coisa, humano-divino, eu-Outro” —, em Ramos a relação homem-animal é caracterizada pela “inveja da ação cega e bestial”, da “simplicidade da besta”: o animal “é a inocência edênica que desonera o homem da responsabilidade, da angústia da autoconsciência corrosiva; mas é também figuração do trabalho frenético dessa mesma consciência”. Já nas “zoofantasia” de Rosa, em contraposição, “a violência crua da natureza se domestica ao riso”. Desta forma, os três escritores brasileiros, segundo Valois, nos delineiam diversos matizes da relação entre o eu e o outro, o mundo humano e não humano.

Fernanda Coutinho, em “Repúdio e compaixão: a vida do rato entre os humanos” trabalha o rato “enquanto objeto de percepção do imaginário cultural” desde o fabulário de Esopo até Mickey Mouse enquanto base para sua análise de *A Mulher que matou os peixes* de Clarice Lispector. Partindo da hipótese “de que os animais, habituados nas histórias da ficção a receber uma pele suplementar, encenando as virtudes, imperfeições e ambigüidades do indivíduo humano, pelo efeito da antropomorfização, sob a rubrica da literatura “infantil” de Clarice, são eles, os bichos, que nos induzem a problematizações sobre nosso próprio sentido de humanidade, vinculado principalmente ao reconhecimento do outro”, Coutinho examina, a “preocupação com a animalidade, entendida como condição de autognose para o homem”.

Ângela Maranhão Gandier, no seu trabalho intitulado “A receptividade ao silêncio, o direito ao grito: natureza e artifício em Clarice Lispector e Francis Bacon” compara

o romance *A maçã no escuro* (1956) de Clarice Lispector com seis quadros de Francis Bacon, problematizando os “devires mineral, vegetal e animal” que “irrompem com força em configurações complexas e ambivalentes”. Ao tecer este diálogo entre literatura e artes plásticas, a autora elabora idéias críticas de Cherril Glotfelty, Greg Garrard, Gilles Deleuze, Clement Rosset, Maurice Merleau-Ponty, Jean-François Lyotard e Georges Didi-Huberman com o objetivo de analisar diversos aspectos do “devir animal”, do “inumano” no protagonista lispectoriano e nos quadros de Bacon. Lispector e Bacon, segundo Gandier, tematizam a “descentralização do homem” cada um dispendo “à sua maneira o acolhimento aos animais e à experiência de sentir o tipo de existência desses seres: o direito ao grito em Bacon, a receptividade ao silêncio em Clarice”.

Os *Manifestos Curau* do escritor brasileiro Vicente Franz Cecim, apresentados por Polyanna Camêlo, constituem a última parte deste livro. Propondo, segundo Camêlo, “uma antropofagia amazônica, não somente da natureza, mas, sobretudo, do poder imaginário nativo” em resposta à contínua colonização e às intrínsecas formas e práticas de violência física, geográfica e epistêmica que a região e os povos da Amazônia vivem diariamente, Cecim, como se fosse em diálogo com a máxima sartriana de *révéler c’est changer*, pratica uma poética-política desconstrutiva que se inicia na revelação/ denúncia do processo colonizador, ou, nas palavras do autor, “na visualização da face oculta de quem nos fez isso”, para depois, com base nesta visualização dos “massacres do imperialismo” e seus efeitos nos corpos e mentes das pessoas, partir para “uma *reinvenção cultural*, uma revalorização da vida”: “*nossa história só terá realidade quando o nosso imaginário a refizer a nosso favor*”; ou seja, de forma que, segundo o escritor, o “destino individual e destino coletivo, região e mundo, realidade e imaginário”, sejam mesclados.

O que liga os autores e seus textos em sua diferença nesta coletânea é uma sensibilidade crítica pela conexão crucial entre, no sentido mais amplo, cultura e natureza e, num sentido mais estreito, o sujeito — identidade individual e coletiva — e o lugar que habita num dado momento histórico. Todos os trabalhos, não obstante os enfoques e temas diferentes, conotam diversos matizes de uma das questões mais importantes desta conexão, a saber: a relação entre o *self* e o outro. Tanto a cultura quanto a natureza são entidades porosas, indeterminadas, intrinsecamente contraditórias e parcialmente opacas, ou seja, ininteligíveis. Segundo Édouard Glissant (1997), no contato intercultural não somente reside a possibilidade de um melhor entendimento da diferença vista não como algo que separa, mas que liga. Este contato sempre implica incompreensão porque, sendo em constante processo, ele produz, acumula e sedimenta opacidade que contribui para a imprevisibilidade e não-linearidade da experiência intersubjetiva/intercultural. Enquanto sedimento, o lado opaco da inter-relação cultural é insondável e em vez de racionalmente compreendido somente pode ser sentido. Com Glissant, portanto, poder-se-ia argumentar que existe uma inteligência terrestre que é situada além da nossa capacidade intelectual e saber humano; uma inteligência que se nutre de diversos saberes: aquele dos minerais, dos vegetais, dos animais, entre outros.

No seu ensaio nesta coletânea, Alfredo Cordiviola enfatiza “a necessidade de forjar outras alianças, capazes de superar as práticas exploratórias, os augúrios de catástrofe, as imposições das multinacionais e as encruzilhadas da dependência tecnológica” para

transcender a ligação entre a brutalização do espaço/lugar e a do ser humano — o genocídio de tribos indígenas, a escravidão e o sistema de plantação e as várias formas de guerra contra o mundo natural — que foi e continua ser uma das características principais das diferentes fases e processos de colonização nas Américas e em outras partes do mundo. Um passo importante em direção a este objetivo, a meu ver, é inerente ao que Buell chama de *compromisso reabilitador*. Reabilitação significa viver em harmonia com o seu ambiente e aqueles outros que o compartilham. Palavras-chaves deste processo, portanto, são: reconhecimento e respeito por estes outros. Reconhecer e respeitar os outros em sua diferença sem projetar o nosso abjeto reprimido, aqueles elementos muitas vezes vergonhosos e horríveis, neles e sem interpretar seus pensamentos, atitudes e declarações com base em nossa episteme cultural, mas escutá-los em seus próprios termos. Se não entendemos o que o indígena Hin-ma-too-yah-lat-kekht (Chief Joseph) quis dizer quando, durante um conselho entre os Nez Perce e o governo dos Estados Unidos em maio de 1877, falou que *the earth and myself are of one mind* — a terra e eu somos da mesma mente — é porque para nós a terra não tem mente. Para nós, dando muita importância à razão e à superioridade mental humana, minerais, plantas, árvores e animais — toda a biota salvo os seres humanos — não pensam.

Je pense donc je suis. Indo além de Jacques Lacan que tem desconstruído o significado desta declaração descartesiana ao nos mostrar que o sujeito falante que diz ‘*eu sou*’, é de fato dizendo ‘eu sou ele/ela quem perdeu algo — e a perda sofrida é a perda da identidade imaginária com a mãe e o mundo — poder-se-ia perguntar o que nós seres humanos sabemos: conhecemo-nos a nós mesmos? Sabemos com que fins as lulas criam sua própria luz nas profundidades dos oceanos? Entendemos a língua das baleias? E como se explica que elefantes conseguem comunicar-se a uma distância de mais de 100 quilômetros? O que as plantas entendem quando falamos com elas? Compreendemos suas respostas? Estes fatos não comprovam a superioridade mental humana, mas documentam que existem diversas maneiras de pensar, sentir, saber e agir no mundo; maneiras estas articuladas por uma variedade de idiomas que, em conjunto, constituem a rica diversidade de viver e se relacionar.

Além disso, sendo canibais, no sentido de consumir o outro para sobreviver (e, no fim, ser consumido pelo outro), nós somos eles e eles são nós. Reconhecendo este fato implica a necessidade (física e moral) de devolver. Ao negar importância a outras formas de vida negamos importância àquelas partes de nós que foram formadas durante a nossa viagem através delas. Se, neste sentido, a atitude colonizadora perante a natureza opera, parcialmente, através de “negar e cancelar a independência do *self* [da natureza]” (PLUMWOOD, 1993: 191), então a reabilitação, enquanto atitude descolonizadora, significa em primeira instância um processo de conscientização que supera a separação entre nós e o resto da biota. A reabilitação, portanto, é a capacidade de se situar lado ao lado com os outros elementos da biota; de ver o outro como igual; de reconhecer comunicação e inteligência em todas as formas não obstante da diferença desta forma de nós, seres humanos. Gostaria de enfatizar que este reconhecimento é a base para a sustentação do nosso próprio futuro. Neste sentido, não vejo a mínima lógica na extinção de espécies, línguas e no desflorestamento que nos priva de ar, entre muitas outras formas e práticas

de violência, porque, a final de contas, o que está sendo perdido é quase tudo, inclusive as nossas próprias vidas.

De certa forma, tudo isto não é novidade já que muitas outras pessoas de diversas partes do mundo têm dito coisas semelhantes. É impressionante, portanto, que, salvo uma minoria, fazemos o que fazemos: destruindo o mundo natural para depois, em nome de progresso, criar um mundo artificial sem conhecer as conseqüências. Por outro lado, como diz o provérbio, nunca é tarde para aprender. Neste sentido, esperamos que este livro contribua para a conscientização de que uma relação participatória é necessária para a sobrevivência de todos nós constituintes da biota; para encontrar novos modos de compreender os lugares que habitamos, os lugares que somos; que contribua, portanto, para uma visão mais ampla do mundo e de nós neste mundo. Desta forma, talvez, consigamos dialogar com as nuvens, como nos convida o poeta Nicolas Guillén (1980): “*Hay que aprender a recordar/ Lo que las nubes no pueden olvidar*”; ou entender que, segundo o poeta Gary Snyder (1974: 41, 77), de maneira thoreauiana, “*this living flowing land/ is all there is, forever/ We are it/ it sings through us —/ We could live on this Earth/ without clothes or tools! [...] get power within/ grow strong on less/ [...] in the service/of the wilderness/ of life/ of death/ of the Mother’s breasts!*”²

Prof. Dr. Roland Mike Walter

2. Guillen: “É necessário aprender o que as nuvens recordam/ o que as nuvens não podem esquecer”. Snyder: “esta terra viva, fluida/ é tudo o que existe para sempre/ Nós *somos* esta terra/ ela canta através de nós —/ Nós poderíamos viver nesta Terra/ sem roupa ou ferramentas! [...] conseguir força dentro de nós/ crescer com menos/[...] no serviço da terra selvagem/ da vida/ da morte/ do seio da Mãe!

Referências bibliográficas

- ASHCROFT, Bill. *Post-Colonial Transformation*. London: Routledge, 2001.
- BACHELARD, Gaston. *The Poetics of Space*. Trad. Marie Jolas. Boston: Beacon Press, 1969.
- BENJAMIN, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. London: NLB, 1992.
- BUELL, Lawrence. *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*. London: Belknap Press, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien* Vol I. Paris: Gallimard, 1990.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Biblique des derniers gestes*. Paris: Gallimard, 2002.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Chronique des sept misères*. Paris: Gallimard, 1986.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Un dimanche au cachot*. Paris: Gallimard, 2007.
- FAULKNER, William. *Go Down, Moses* (New York: Vintage, 1973 [1940]).
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- GUILLÉN, Nicolás. Elegía. In: AUGIER, Angel. (Org.). *Obra poética, 1922-1958*. Havana: Letras Cubanas, 1980.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, v. 9, n. 9, p. 113-120, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: Gallimard, 1948.
- SCHAMA, Simon. *Landscape and Memory*. New York: Vintage, 1996.
- SNYDER, Gary. *Turtle Island*. New York: New Directions Books, 1974.

SOJA, Edward. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989

THOREAU, Henry David. *Walden, or, Life in the Woods*. New York: Signet, 1980 [1854].