

SER (COM) A FLORESTA: MIA COUTO E A CONSTRUÇÃO DE UM MITO DE SIMBIOSE

Márcio Matiassi CANTARIN*

- **RESUMO:** Para pensadores contemporâneos como Michel Serres, Felix Guattari e Richard Heinberg, a profunda crise ambiental que o ser humano experimenta - e da qual é o motor - só poderia começar a ser revertida, ou ao menos redimensionada, se a comunidade humana estabelecesse um novo pacto com a natureza. Para Richard Heinberg (1996), tal acordo só poderá florescer quando novos mitos de base forem criados (ou surgirem, ou forem resgatados). Este artigo demonstra como os caminhos percorridos pela poética do escritor moçambicano Mia Couto acenam para essa direção por meio do resgate de vozes imemoriais que poderiam, hoje, ser índice para o (re) florescimento de (novos?) mitos de união dos homens com as árvores e com a floresta e, assim, com as lições ancestrais de vida em comunhão.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Ecocrítica. Mia Couto. Literatura moçambicana.

Introdução

Vistos do alto, conglomerados verdes como a floresta amazônica ou a floresta de Bornéu ou mesmo algum bosque europeu recomposto, apresenta-se sob a aparência de massa única, cuja grandiosidade e vastidão costumam inspirar sentimentos da ordem do sublime. As florestas podem até mesmo se comportar como um único superorganismo, se considerarmos as dinâmicas de interação entre as espécies vegetais que as compõem, sejam aquelas relações simbióticas mais explícitas e já fartamente documentadas pela ciência, como o inquilinismo, mutualismo ou parasitismo, sejam as menos conhecidas, como aquelas elencadas em *A vida secreta das árvores*, de Peter Wohlleben (2017), que se vale de conceitos como “amizade”, “personalidade” e “linguagem” para se referir às relações entre esses seres, termos, em geral, aderentes apenas ao contexto das interações entre seres humanos, ou outros animais, quando muito.

* Professor Associado da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Docente do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens - PPGEL/UTFPR/Campus Curitiba. Investigador do CLEPUL - Universidade de Lisboa. Contato: cantarin@gmail.com

Ora, se já parece estranha a utilização de palavras de um campo semântico relacionado a sentimentos humanos para se pensar a dinâmica entre espécies vegetais, mais incomum será pensar uma interação, nestes termos, de um homem ou uma mulher com a floresta ou, ainda, com uma árvore individualmente. Na literatura, no entanto, oral ou escrita, desde há muito se tematiza essa relação, seja por meio de narrativas de variadas mitologias (que podem ir dos textos das *Metamorfoses*, de Ovídio, talvez o exemplo mais conhecido do mundo antigo, até as narrativas indígenas brasileiras, como a lenda da mandioca), ou mesmo da literatura dita “de massa”, que consagrou um “Meu pé de laranja-lima”, obra do brasileiro José Mauro de Vasconcelos, em cujo enredo aparece um menino que conversa com sua árvore. Os exemplos poderiam ser exaustivos.

No caso de Ovídio, há dois mil anos, as narrativas pertenciam à ordem do mito, muito embora a realidade das deidades tradicionais já fosse questionada pelo menos desde a época de Xenófanes, há 25 séculos. No caso de José Mauro de Vasconcelos, a possibilidade de interação entre os seres de reinos tão diferentes circunscreve-se ao universo da imaginação infantil, que será, necessariamente, superado com o crescimento do protagonista.

Para efeito deste estudo, serão tomados os contos “O cachimbo de Felizbento”, “O adeus da sombra” e “Pranto de coqueiro”, reunidos em *Estórias abensonhadas*, bem como “O embondeiro que sonhava pássaros”, da coletânea *Cada homem é uma raça* e “A outra”, do livro *Na berma de nenhuma estrada*, todos de Mia Couto. Nessas narrativas, o escritor moçambicano faz algo diverso dos exemplos citados anteriormente. Embora não se trate de algo totalmente original, a diferença reside em trazer à baila o tema da relação do humano com o vegetal em um contexto, qual seja, o da guerra de libertação em Moçambique, que, aprioristicamente, não guarda relação com o mito (no sentido clássico grego) e nem mesmo com o contexto de imaginação infantil (apesar de haver uma criança em uma das narrativas).

Há os que advogarão que as narrativas coutianas são atravessadas por características do fantástico e do maravilhoso, como que para justificar determinadas imagens, ao que se preferirá opor, neste ensaio, que parece mais lícito se falar em **realismo animista**, termo originalmente cunhado pelo escritor angolano Pepetela e que possui uma lógica que “subverte e desestabiliza a hierarquia da ciência sobre o mágico e a narrativa secular da modernidade, reabsorvendo o tempo histórico nas matrizes do mito e da mágica” (GARUBA, 2003, p. 265). Por essa razão, entende-se que os caminhos percorridos pela poética de Mia Couto acenam para o resgate de vozes imemoriais que poderiam, hoje, ser índice para o (re)florescimento de (novos?) mitos de união do ser humano com as árvores e a floresta e, assim, com suas lições ancestrais de vida em comunhão.

É essa ideia de vida em comunhão que o termo simbiose, utilizado no título do trabalho, reivindica. Refere-se, nessa acepção, menos ao seu sentido técnico para o campo dos estudos da ecologia, e mais ao sentido figurado de associação íntima

entre duas ou mais pessoas. No caso de simbiose que aqui se expõe, as árvores são tomadas no mesmo nível das pessoas para efeito dessa associação íntima a ponto daquelas inclusive estarem sujeitas a direito.

A narrativa de Mia Couto possui posição bem definida a esse respeito e acena com especial empatia para os “seres e coisas fustigados pelos ventos da história” (LARANJEIRA, 2001, p. 201), a saber, os pobres, as mulheres, as crianças os velhos e a natureza. Os contos analisados destacam como esses seres e essas coisas possuem preponderância sobre aqueles valores que os fustigam, logo, anuncia uma moral para o novo tempo que, paradoxalmente, não é “nova”, mas já estava na base que sustentava antigas tradições. Isso não quer dizer, em absoluto, que a nova ordem ética para a qual o mundo precisa caminhar será simples retorno - que todos sabem ser impossível, talvez sequer desejável - entretanto deve sim ser uma recuperação de valores fundamentais que em algum momento foram esquecidos pelo mundo ocidental.

A retomada desses valores tradicionais/ancestrais redefine o lugar do humano no mundo: *na* e não *sobre* a natureza. Nessa volta à natureza é fundamental o sentimento de simbiose pelo qual “nossa relação com as coisas deixaria [de ser de] domínio e posse pela escuta admirativa, pela reciprocidade, pela contemplação e pelo respeito, onde o conhecimento não mais suporia a propriedade nem a ação a dominação” (SERRES, 1991, p. 51). Nas palavras de Mia Couto (2005, p. 49), presentes em *Pensamentos*, é tudo uma questão de “entendermos e partilharmos a língua das árvores, os silenciosos códigos das pedras e dos astros. Conhecermos não para sermos donos. Mas para sermos mais companheiros das criaturas vivas e não vivas com quem partilhamos este universo”.

Ecocrítica: para uma brevíssima exposição teórica

Nossa leitura crítica proposta adota alguns dos pressupostos basilares da Ecocrítica, modalidade teórico-crítica ainda pouco difundida nos meios acadêmicos brasileiros. A exemplo do feminismo e do marxismo, a Ecocrítica configura-se como um mecanismo político de crítica, que se baliza por um projeto moral e político verde (GARRARD, 2006, p. 14). Ela se propõe à análise “literária” ou “cultural” do fato ecológico e das catástrofes, observando as representações e implicações da ruptura da harmonia do homem com a natureza (GARRARD, 2006, p. 13). Nas palavras de Cheryll Glotfelty (apud GARRARD, 2006, p. 15): “A ecocrítica procura avaliar os textos e as idéias em termos de sua coerência e utilidade como respostas à crise ambiental”.

A escolha dessa modalidade crítica para análise da obra de um escritor oriundo de um país que vivenciou largamente a experiência do colonialismo se sustenta na constatação de Greg Garrard de que um caminho pouco explorado pela ecocrítica tem sido o *locus* de encontro da crítica ambientalista com a política colonial de

resistência à globalização econômica. A leitura por este viés assegura coerência e razão - e não ignorância ou misticismo - à desconfiança e até mesmo a resistência do camponês para com o progresso, a tecnologia, a modernidade, dada a maneira como tudo foi imposto, primeiramente, pelo colonialismo e, mais tarde, pelo capitalismo corporativo. Isso se pode observar lapidarmente nos contos selecionados para este estudo, que trabalham com a ideia de que a resistência à opressão colonial/capitalista está em linha com a manutenção dos valores tradicionais, que, por sua vez, tem no ambiente natural (árvores, frutos e plantas medicinais) sua sustentação.

A reflexão sobre o lugar ocupado pelo ser humano no planeta, em relação ao conjunto dos demais seres, torna-se campo privilegiado de embates por poder e significado, podendo também ser palco para a releitura dos conceitos “mulher” e “homem”, ambos, tal qual a natureza, construídos pelo discurso hegemônico.

Greg Garrard (2006) fornece alguns tropos para o estudo da literatura de acordo com a corrente ecocrítica, entre eles, os que se dedicam à análise dos **Animais**, da **Pastoral**, do **Apocalipse** e da **Habitação da Terra**. Este último tropo se mostrou mais útil para as leituras aqui propostas, uma vez que, diferentemente dos demais, reflete sobre a possibilidade do ser humano “vir a habitar a Terra numa relação de dever e responsabilidade” (GARRARD, 2006, p. 154) para com os demais seres.

Cet arbre c'est moi

“O cachimbo de Felizbento” tematiza como a guerra ignora ou desrespeita qualquer valor humano. Como motor mais importante da história, ao excluir os miseráveis, a guerra torna-os seres a-históricos. Um narrador em terceira pessoa conta o que se passou em um lugar pacato quando lá “desembarcou a guerra” (COUTO, 1996, p. 48). Alertados por funcionários do governo, os cidadãos deveriam deixar o local. Felizbento se opôs a retirada, pois, se fosse para sair, teria de levar consigo todas as árvores dali. No dia seguinte apressou-se em desenterrar pelas raízes as tais árvores, a começar por uma planta sagrada de seu quintal. A despeito das tentativas da esposa para demovê-lo da intenção, o protagonista continuou a cavar até que um dia, paramentado com um terno, entrou no buraco que cavara. Antes, porém, retirou do bolso um velho cachimbo, atirando-o na areia. Felizbento desapareceu no buraco para não mais ser visto. Todos os dias, de balde, a esposa ainda chamava por ele. Do cachimbo brotou “uma planta fervorosa de verde” (COUTO, 1996, p. 50) que esfumava ao poente. Como em outros contos do autor, aqui também “o sagrado tem seus métodos” e recusa submeter-se às imposições de algo profano como a guerra.

A narração do episódio derradeiro da vida de Felizbento está pontuada por dois símbolos de rica interpretação, o buraco e o cachimbo. No *Dicionário de símbolos*, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2002, p. 148-149) destacam, no verbete buraco, que este representa o “símbolo da abertura para o desconhecido,

estando ligado, no plano psicológico, à “espiritualização do homem”. Embora a princípio a intenção manifesta de Felizbento fosse desenterrar a árvore, ao cavar o buraco parece ter encontrado um elo transcendental, optando não apenas por ficar na terra, ficar com a árvore, mas ser terra, ser árvore. Os que vem de fora, de um abstrato lugar chamado “Nação”, não compreendem essa dinâmica do pensamento de Felizbento. Ele, natural daquele lugar, sabedor de suas raízes, entende que, longe do seu quintal, longe da terra onde vivem seus mortos, não há vida plena.

O que se tem chamado neste ensaio de pacto de simbiose está perfeitamente representado nessa imagem. Corrobora com isso o simbólico do cachimbo enquanto “signo místico da união do homem e da natureza”. Portanto, “colocar sua vida em harmonia com a da natureza inteira, é o que significa, em sua essência, a fumaça sagrada que se evola do cachimbo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2002, p. 159), basta que se pense nos variados rituais que se utilizam do cachimbo com o intuito de acessar estados de transe sagrado, das diversas práticas xamânicas originadas dos rituais de povos indígenas da América do Norte ao ritual da Jurema, originado entre os índios do nordeste brasileiro. Tem-se aí a imagem do corpo em harmonia com a natureza contrapondo-se aos mecanismos externos de repressão, mesmo conceito que aparecerá no conto analisado na sequência.

Um último e poderoso símbolo dessa união é o terno, que a personagem veste antes de entrar e desaparecer no buraco. Trata-se de roupa para ocasião especial e solene, roupa para casar e roupa para ser enterrado: casar-se com o chão, esposar o todo da natureza. Esse gesto parece conter uma “ímbricação a longo prazo dos seres humanos numa paisagem de memória, ancestralidade e morte”, que Greg Garrard (2006, p. 154) descreve como necessária para a possibilidade de habitação harmoniosa da Terra. Em perfeita comunhão com o chão de Moçambique, “Feliz e bento” passou a ser, ele próprio, o chão de Moçambique que fuma seu cachimbo elevando aos deuses o mais legítimo desejo da terra: “a maiúscula e definitiva Paz” (COUTO, 1996, p. 50), novo motor para uma nova, e por certo maiúscula, História.

“O embondeiro que sonhava pássaros” é uma narrativa cuja interpretação dialoga com a história de Felizbento, a começar pela imagem da natureza como espaço do exílio, do banimento do nativo, imagem recorrente da desordem em oposição à ordem vigente na cidade do cimento. O conto narra o caso de um velho negro sem nome (moçambicano, acredita-se) que habitava o oco do tronco de uma árvore (o embondeiro¹) e sobrevivia de vender pássaros silvestres. Todas

¹ O embondeiro, também conhecido como baobá, (árvore que ficou popular no ocidente por meio da obra *O pequeno príncipe*, de Antoine de Saint Exupéry) é uma árvore gigantesca de tronco e galhos excessivamente grossos e folhas esparsas, comum nas savanas africanas. Atingem em média quinze metros de altura e oito metros de diâmetro do tronco (embora exista o registro de uma árvore com quinze metros de diâmetro!). O embondeiro está relacionado ao sobrenatural, ao mágico, por toda a África, por vezes com um caráter maléfico, principalmente na porção árabe do continente, povoando o imaginário de diversos povos. Na cultura quimbundo, ele é equiparado a uma espécie de gênio da

as manhãs o velho adentrava o bairro dos colonos portugueses com suas gaiolas, provocando algaravia entre as crianças brancas e granjeando-lhes a amizade. Os pais não gostavam da situação, que consideravam como uma afronta por parte do negro (pelo simples motivo de ser negro), ainda mais por este ficar “enchendo” a cabeça dos pequenos com suas histórias. Tal fato se agrava quando as aves do vendedor, que a despeito de tudo os colonos acabavam comprando, começam a provocar desavenças nas casas, fugindo das gaiolas e espalhando alpiste por gavetas ou abrindo portas dos guarda-roupas. O crescendo chega ao ponto dos portugueses se organizarem para ir “falar” com o velho. Uma das crianças, porém, escuta a conversa dos pais e corre para avisar o amigo da intenção dos adultos. Não obstante o alerta, o vendedor não foge sendo espancado pelos colonos. O garoto observa tudo de um esconderijo. O passarinho é então levado para a prisão, de onde desaparece misteriosamente na manhã seguinte. O menino, que passara a noite do lado de fora da cadeia à espera de notícias, não vendo mais ninguém ali, volta ao embondeiro e se abriga em seu oco. Os portugueses, que procuravam pelo fugitivo, ouvem, então, o som da gaita que lhe pertencera e ora era tocada pelo menino. No ímpeto da vingança, ateiaram fogo ao embondeiro, matando a árvore e o portuguêsinho.

Interessa aqui que a árvore se circunscreve ao mundo sócio-religioso dos africanos, sendo assim, elemento cultural desses povos. Partindo desse ponto poder-se-á notar que o embondeiro da história, bem como os pássaros e o passarinho vão operar, enquanto colonizados, uma estratégia de invasão, conquista e destruição dos colonizadores, travando o que Maria Geralda de Miranda (2009, p. 7) chama de “luta político-mitológica da resistência”. São os próprios colonos que, embora em tom depreciativo, irão constatar a harmonia do nativo com a terra: “Eles se igualam aos bichos silvestres” (COUTO, 1997, p. 63). É de dentro dessa conjuntura que se deve procurar enxergar e entender as atitudes tomadas pelo negro-embondeiro-pássaros, enquanto agente(s) do mundo colonizado.

Segundo José Castello (2003, n.p.), em “Janela para o impossível”, Mia Couto “narra de um jeito para transformar Moçambique num reino de fadas”, sendo que os relatos do autor moçambicano permaneceriam “suspensos da realidade como as lendas antigas” e seus personagens - maravilhosos - habitariam uma “zona intermediária entre a terra e o nebuloso”. Assim, se pode equiparar a árvore, os pássaros e o negro como se fossem um único ser - talvez Kituta -, uma vez que tais pássaros provavelmente não existissem de verdade (eram sonhos do embondeiro, como o título anuncia) e o negro desaparecesse misteriosamente em meio a uma invasão das aves. Emblemático do episódio é quando Tiago “gritou pelo velho, responderam os pássaros” (COUTO, 1997, p. 67), que evidencia o quanto a cultura

natureza, o espírito Kituta. As crateras que se abrem no tronco podem servir de celeiros de cereais e mesmo de sepulturas para os *griots*.

africana “mantém viva a ideia de integração e harmonia entre a natureza e os humanos, própria do animismo” (MIRANDA, 2009, p. 3).

Enfim, velho-criança-natureza estão alinhados: pássaros e embondeiro são um só; o velho e o embondeiro são um só; a árvore e o menino se unirão na mesma cinza. E assim posto: “No velho e no menino se unem as pontas do saber ancestral” (MIRANDA, 2009, p. 6).

Para Teresa Calzolari (2009, p. 11), essas personagens todas

[...] são inocentes, doces e têm asas de sonho. São livres de preconceitos e ávidos de colherem o mundo. Por isso, tamanha identificação e intimidade entre elas, os pássaros e o velho. (...) Esquecidos da infância, submersos em pragmatismo e afeitos à ordem, os colonos, por sua vez, temem e invejam o velho, os pássaros e as crianças.

Melhor seria que os colonos adultos se deixassem levar pela harmonia dos doces cantos da terra, reconhecendo e respeitando que “há uma vasta rede de conhecimentos nos subterrâneos da resistência” (MIRANDA, 2009, p. 8).

“O adeus da sombra” é outra narrativa que se presta muito bem a uma leitura ecocrítica. Apresenta um narrador poeta e biólogo, espécie de *alter ego* do autor. Antes de uma excursão pelos matos, ele recebe a visita de uma vizinha que lhe pede o favor de trazer uma erva capaz de curar a asma de que sua filha sofria desde que tivera um desgosto de amor. O narrador empenha palavra que traria a tal planta e segue para o serviço junto a Julinho Casa’beto, guia e ex-presidiário. O objetivo era chegar à casa de Nãozinha de Jesus, curandeira de quem o pesquisador colhia informações sobre plantas medicinais. Quando, afinal, encontram Nãozinha, a velha hostiliza Julinho. O narrador, então, revela à curandeira que aquela seria a última visita, já que as autoridades retiraram verbas de seu projeto e pede a planta que a vizinha encomendara. Saem ambos à procura, embora a curandeira não acredite que ainda exista tal espécie. De fato, nada encontram. No retorno, decepcionado, o biólogo vai ao quarto da moça doente, assistir a seus últimos momentos. Súbito aparece Julinho, que apunhala o narrador e, abraçado à asmática, recolhe sua sombra - o sopro da vida de que a moça precisava.

Em “O adeus da sombra”, fica mais uma vez nítida a mensagem de como o impacto do domínio do colonialismo/capitalismo sobre a terra, sobre a natureza, afeta diretamente os mais fracos, nomeadamente, as mulheres. Trata-se de uma atualização do tema medieval da caça às bruxas: a mulher que acumula o saber ligado ao corpo e à natureza sendo controlada pelo poder civil patriarcal. Reaparece o tema do embate entre a tradição, o natural *versus* a modernidade, o cultural. Embate no qual o polo mais fraco, qual seja, o da tradição, do natural, do colonizado, do feminino, tem imensa desvantagem, nem por isso deixando de impor resistência à máquina de destruição da modernidade, do cultural, do colonizador e do masculino.

A despeito do fatalismo que move essa engrenagem (o próprio nome da curandeira reforça a negatividade), afinal é difícil vislumbrar alternativa ao ímpeto colonial-capitalista que exauriu até à última folha a riqueza natural, o enredo apresenta uma figura como virtual tábua de salvação: um biólogo e poeta. Trata-se de um cientista e artista, um pesquisador com estudos financiados pelo governo, em tudo um representante do mundo urbano, moderno, da academia... No entanto, dotado de humildade (sabedoria?) suficiente para deixar sua zona de conforto e buscar “receber aprendizagem” de uma mulher idosa e rural. Esse homem - também o narrador - tenta ser ponte para o diálogo entre os dois mundos; buscar “na analfabeta mata” (COUTO, 1996, p. 127) e no contato com a sabedoria ancestral/tradicional, não tanto a cura da AIDS, como de “outra incurável doença: a síndrome da humanodeficiência adquirida” (COUTO, 1996, p. 127), uma vez que no mundo dito civilizado/alfabetizado “proliferam as ciências desumanas” (COUTO, 1996, p. 127).

Embora a perspectiva não seja das melhores, afinal o ministério está a retirar a verba para as pesquisas, e mesmo nos matos já não se encontram as “medicinais plantas”, pois “levam tudo, esses que vem da cidade cortam tudo, nem raízes nos deixam...” (COUTO, 1996, p. 129), a existência do cientista/pesquisador que apregoe uma relação benéfica entre as partes, acena com uma esperança. Não se pode perder o vínculo com a terra tanto quanto não se pode perder o vínculo com o que há de humano nas ciências.

O narrador de “O adeus da sombra” parece ser o protótipo do biólogo do qual fala Van Rensselaer Potter (apud AZEVEDO, 2002, p. 156), ou seja, alguém definidor de comportamentos mais éticos para o campo das ciências. Em uma intervenção durante um congresso de Literatura em Estocolmo, Mia Couto defendeu qual deve ser a postura em face dos saberes de uma mulher como Nãozinha de Jesus, utilizando sua experiência pessoal - em muito semelhante à experiência do narrador do conto - para exemplificar:

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. (COUTO, 2009b, p. 17)

Em “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras” reforça a mesma ideia, como que para gravá-la na mente de seu público por força da reiteração:

Eu aprendo muito com esses homens e mulheres que tem conhecimentos de outra natureza e que são capazes de resolver problemas usando uma outra lógica para qual o meu cérebro não foi ensinado. Este mundo rural, distante dos compêndios científicos, não tem menos sabedoria que o mundo urbano onde vivemos. Estar disponível para escutar nessa linha de fronteira: essa pode ser uma grande fonte de prazer. (COUTO, 2005, p. 48-49)

A indiferenciação que se faz entre o humano e a natureza, a amálgama que admite o valor intrínseco de todos os seres vivos (e mesmo não vivos) do planeta aparece em inúmeras narrativas, mas em “A outra” toca, com o leve humor coutiano, importante questão, a do parentesco da mulher com a natureza. Um narrador em terceira pessoa conta a história de Laura e Amaral, cujo casamento já sofria dos “quotidianos desgastes” (COUTO, 2004, p. 67). Embora nunca tenha tido conhecimento de qualquer traição do marido, Laura começou a desconfiar que Amaral tivesse outra mulher, tamanho seu alheamento da vida de casal, passando a segui-lo em seus constantes passeios. No entanto, o homem não fazia mais que sentar-se todas as tardes à sombra de uma árvore até que a Laura descobre que “O marido se tomara de amores por aquela bela árvore, a bauhinia de flores róseas”², a quem “semeava beijos como chuva sobre a folhagem” (COUTO, 2004, p. 69). A imprevista reação de Laura foi a de uma mulher traída por outra mulher, feita de insultos e xingamentos à rival, chegando por fim ao extremo de ir extirpar a vida da outra. Porém, ao desferir a primeira machadada, sentiu escorrer seiva de seus olhos, tal qual do tronco da bauhinia, descobrindo, na árvore, “semelhança de irmã longínqua” (COUTO, 2004, p. 70). Providenciou, então, o transplante da árvore para seu quintal. “E vivem assim os três, a mulher, o marido e a amante. Todos debaixo da mesma copa” (COUTO, 2004, p. 70).

Laura Padilha (2002, p. 220) identifica o “entrelace signico mulher/terra” como “um dos vetores da formação das chamadas modernas literaturas africanas produzidas em português”. Não é difícil perceber isso na obra de muitos autores, como uma Ana Paula Tavares ou Paulina Chiziane, para ficar apenas com dois exemplos notórios. Em Mia Couto, esse entrelace estende-se ao homem, como é de crer já tenha ficado evidente em algumas análises feitas. Trata-se do reconhecimento da natureza no próprio ser.

Para Teresa Calzolari (2009, p. 9): “Árvore e mulher se irmanam na delicadeza, na força, na capacidade de gerar vidas, de alimentar e acolher”. Se por um lado a imagem da árvore, ressaltada em sua condição feminina, pode ser mais uma armadilha essencialista do discurso que quer identificar a mulher à natureza com fins de dominação de ambas (pois, no fim das contas, Laura aceita a bigamia de

² Bauhinia é o nome dado a uma variedade de árvores da mesma família, conhecidas, popularmente, no Brasil como “pata de vaca”, em função do formato de suas folhas.

Amaral), por outro, ressalta a consubstanciação de ambos na natureza, ela familiar do vegetal, ele aberto a “amores arbóreos” (COUTO, 2004, p. 69), integrados e parte do todo, nesse cosmo intrincadamente ligado. O pormenor relevante desse conto em relação aos demais é que agora não se trata apenas da inscrição no humano no universo natural, mas do trânsito da árvore para o registro do cultural: a bauhínia se torna sujeito de direito, na medida que passa a fazer parte de uma relação civil de casamento.

É oportuno destacar que, no tempo do mito, a “ação de Eros esteve, desde sempre, ligada à ordem da Natureza, mas também que essa ação se fazia agregadora e construtivamente” (SOARES, 1999, p. 55). Com “A outra” o autor atualiza para o imaginário ocidental a noção da ligação entre o erótico e o ecológico, para além do mais ampliando a percepção que o leitor possa ter tanto do erótico quanto do ecológico através de uma apreensão telúrica do corpo. Interessante notar que desde a etimologia de seu nome, a personagem feminina já possui ligação com uma árvore, o loureiro, para além do mais, tida, pelos gregos “como um planta que possuía qualidades divinatórias, era utilizada pelas pitonisas antes de procederem aos oráculos” (OLIVER, 2005, p. 219). Parece que a mulher é, também aqui, meio de acesso ao divino, a outra realidade.

Para concluir

Na obra coutiana, mesmo quando não detém posição privilegiada, a imagem das árvores é, de acordo com Teresa Calzolari (2009, p. 2), “imponente e bastante simbólica, marcando o lugar da cultura, da tradição e da ancestralidade, da comunhão entre o natural e a terra, a natureza”. Destaque-se que muita filosofia africana considera a árvore como o ser perfeito, pois possui, além das dimensões de ascensão e expansão, algo de que o ser humano carece: raízes. Em “Pranto de coqueiro” ela é, sem dúvida, guardiã dos valores ancestrais, morada dos espíritos dos antepassados, que abençoam ou punem seus “filhos” consoante as atitudes destes em face da tradição. Em “O adeus da sombra”, ainda que numa breve passagem, também se faz presente a árvore sagrada, a cuja seiva a curandeira mistura sua saliva, como para confirmar sua autoridade/conhecimento de mulher sobre o mundo natural, na medida em que se consubstancia seiva e saliva.

Lá e cá, árvores diversas se farão presentes noutros contos além dos analisados aqui (bem como nos romances, tal qual *A Varanda do Frangipani*): “As lágrimas de Diamantina”, de *Na berma de nenhuma estrada*, “Sidney Poitier na barbearia de Firipe Beruberu”, de *Cada homem é uma raça*, “O poente da bandeira”, incluído nas *Estórias abensonhadas*, “A palmeira de Nguézi” ou “Raízes”, ambos da coletânea *Contos do nascer da Terra*, ora testemunhas silenciosas e impotentes dos desmandos coloniais, ora agentes no revide contra tais desmandos. É em “O cachimbo de Felizbento” e em especial em “O embondeiro que sonhava pássaros”

que o simbólico da árvore potencializa a leitura ecocrítica. De acordo com Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2002, p. 84-5), a árvore liga-se à ideia do “Cosmo vivo”, em constante regeneração, “símbolo da vida, em perpétua evolução”, de modo a pôr em comunicação os três níveis do cosmo (subterrâneo, superfície e alturas), outrossim, estabelecendo, tal qual a fumaça do cachimbo, relações entre a terra e o céu. É justamente essa ligação cósmica que Felizbento quer demonstrar ao tornar-se chão e árvore; a religação que o espírito do homem ocidental necessita para redefinir seu lugar no cosmo.

No caso do embondeiro do conto, a imagem faz-se ainda mais rica ao partilhar da simbologia do buraco e do fogo, já citadas. Em geral, símbolo solar e fálico (em função de seu tronco erguido para o céu), a árvore, quando oca, evoca “a imagem arquetípica lunar da mãe fértil” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2002, p. 88). Do oco do embondeiro, os pássaros nascem (ou transitam desde outro mundo) e, ventre às avessas, recebe Tiago, criança sonhadora, espírito aberto a ser aprendiz da seiva. Para renascer novo é preciso desnascer.

Mas não são apenas mulheres e crianças que possuem essa relação de proximidade e respeito para com o meio natural. Também homens - em particular os nativos africanos do meio rural e com idade avançada - surgem como guardiões de valores que se ligam à nova ética, valores de respeito aos deuses, que são gênios da natureza e, portanto, devem ser vistos e louvados nas coisas da natureza: árvores, pássaros, pedras; respeito pela sacralidade da terra e dos ancestrais que a ela pertencem e respeito pela espécie humana, inclusive para com os que não são naturais - os invasores. Aliás, de acordo com Joseph Ki-Zerbo (2006, p. 103): “Na África précolonial, as pessoas consideravam que a solidariedade era um dever moral”. Tal se nota em narrativas como “O embondeiro que sonhava pássaros” e “O cachimbo de Felizbento”.

De fato “se queremos elaborar uma nova aliança com a natureza, de integração e de harmonia, encontramos na mulher e no feminino (no homem e na mulher) fontes de inspiração” (BOFF, 1995, p. 53). Quando Michel Serres (1991, p. 49), considerando a natureza como um sujeito de direito, pergunta sobre quem poderia falar por ela, é Luc Ferry (apud SERRES, 1991, p. 49) – outro filósofo francês - que pondera uma resposta: os povos primitivos e as mulheres. Oxalá suas vozes possam ser ouvidas.

CANTARIM, M. M. To be (with) the forest: Mia Couto and the construction of a symbiosis myth. *Itinerários*, Araraquara, n. 51, p. 51-63, 2020.

■ **ABSTRACT:** *For many contemporary thinkers (one can cite Michel Serres, Felix Guattari, and Richard Heinberg, to stay on a shortlist), the profound environmental crisis that the human being experiences - and of which he is the engine - could only*

begin to be reversed, or at least re-dimensioned, to the extent that the human community established a new pact with nature. For Heinberg (1996), such an agreement can only flourish when new basic myths are created (or arise, or are rescued). What this article intends to demonstrate is how the paths which are taken by the poetics of the Mozambican writer Mia Couto wave to this direction through the rescue of immemorial voices that could, today, be an index for the (re)flourishing of (new?) myths of mankind's union with trees and the forest and, thus, with their ancestral lessons of life in communion.

■ **KEYWORDS:** *Ecocriticism. Mia Couto. Mozambican literature.*

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Eulália Lima. Feminismo & Bioética: uma relação (In) Dispensável? In: FERREIRA, Sílvia L.; NASCIMENTO, Enilda R. (Orgs.) **Imagens da Mulher na Cultura Contemporânea**. Salvador: NEIM/UFBA, 2002. p. 155-164.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo, Ática, 1995.

CALZOLARI, Teresa Paula Alves. Aprendizizes da seiva: o homem e a árvore nos contos de Mia Couto. In: **Revista Mulemba**. Nº 1. On-line. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível em: http://setorlitafrica.letas.ufrj.br/mulemba/download/artigo_1_7.pdf . Acesso em: 15 jun. 2010.

CASTELLO, José. Janela para o impossível. **ISTOÉ**, São Paulo, 21 junho 2003. Disponível em: <https://istoe.com.br/cultura> . Acesso em: 21 jun. 2003.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos** - Mitos, sonhos, costumes, gestos formas, figuras, cores, números. Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

COUTO, Mia. **Estórias Abensonhadas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1996.

_____. **Cada Homem é uma raça**. Lisboa: Caminho, 1997.

_____. **Na berma de nenhuma estrada**. Lisboa: Caminho, 2004.

_____. **Pensatempos** – Textos de opinião. Lisboa: Caminho, 2005.

_____. **Contos do nascer da Terra**. Lisboa: Caminho, 2009a.

_____. **E se Obama fosse africano e outras Interinvenções**. Lisboa: Caminho, 2009b.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora UnB, 2006.

GARUBA, Harry. Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture and Society. In: **Public Culture** 15, n. 2, 2003, pp. 261-285.

HEINBERG, Richard. **Um novo pacto com a natureza**. Tradução de Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2006.

LARANJEIRA, Pires. Mia Couto e as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. **Revista de Filologia Românica**. Anejos, II. Madrid: Universidade Complutense, 2001. p. 185- 205.

MIRANDA, Maria Geralda de. O embondeiro e a mulemba: árvores e literatura. In: **Revista Mulemba**. Nº 1. On-line. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível em: http://setorlitafrica.letras.ufrj.br/mulemba/artigo.php?art=artigo_1_4.php . Acesso em: 20 jul. 2010.

NAESS, Arne. **The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology**. Berkeley: North Atlantic Publishers, 1995.

OLIVER, Nelson. **Todos os nomes do mundo**: origem, significado e variantes de mais de 6.000 nomes próprios. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: Ed. PUC- RS, 2002.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Tradução de Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SOARES, Angélica. **Apontamentos para uma crítica literária ecofeminista**. Disponível em: http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa18/apontamentosparauma_angelica-soares. Acesso em: 18 fev. 2010.

WOHLLEBEN, Peter. **A vida secreta das árvores**. Tradução de Petê Rissati. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

