

SLIP



SLIP

Ministério do Turismo e
Associação Casa Azul apresentam



Ensaio Flip

Plantas e Literatura

- 7 Apresentação**
- 11 De volta ao futuro: fuga vegetal para 22**
Hermano Vianna
- 23 A providência das árvores**
Pedro Meira Monteiro
- 33 Cidades e florestas**
Mauro Munhoz
- 38 Liber**
Ana Martins Marques
- 41 Yuku kahtiro: o corpo vegetal**
João Paulo Lima Barreto Tukano
- 50 A agrofloresta de Zé Ferreira**
- 53 No sítio São José**
Gabriela Portilho
- 83 Floresta é o mundo: o pensamento vegetal**
Evando Nascimento
- 105 A Literatura Indígena Contemporânea no Brasil:
a autoria individual de identidade coletiva**
Julie Dorrico
- 115 A expressão do jongo e do rap no quilombo
do Campinho, em Paraty**
Mateus Campos
- 123 Carlos Papá e os mistérios da Nhe'éri**
Anna Dantes

Apresentação

As contribuições que compõem este livro são bem diferentes entre si. Há artigos, ensaios, uma reportagem, relatos, um poema e ensaios fotográficos. O tom por vezes é formal, em outras o contrário. Existem os mais acadêmicos e os mais objetivos. Há também textos essenciais de representantes dos povos originários, um vento forte por entre a mata da leitura, com seu ponto de vista não ocidental, não cartesiano.

Mas existe muita coisa em comum entre esses trabalhos. A chamada virada verde perpassa todos eles, com todas suas imensas tonalidades, assim como o profundo interesse pela sabedoria indígena e quilombola, e o espírito coletivo, descentralizado. De uma maneira ou de outra, cada um dos colaboradores deste livro busca na floresta soluções para o ruidoso mal-estar de nossa civilização.

E encontra. Seja na literatura indígena, como bem mostra Julie Dorrico, do povo Macuxi, seja na mitologia dos Tukanos, como nos conta João Paulo Lima Barreto, com dicção mágica, ou na ficção de Clarice Lispector, uma das autoras que tratam do universo verde, na análise revigorante de Evando Nascimento.

Ana Martins Marques habita o livro com um instigante poema inédito, uma lembrança de como o conhecimento surge

literalmente da mata. Hermano Vianna, com sua inteligência multifacetada, une a antropofagia poética com a nova filosofia verde, e Pedro Meira Monteiro resume com elegância as descobertas sobre a consciência das plantas nos últimos anos. Mateus Campos vai ao quilombo do Campinho de Paraty e revela a comunhão entre um grupo de jongo e um de rap, palavras cruzadas de longa tradição e modernidade.

Paraty e suas membranas de troca também povoam o ensaio de Mauro Munhoz, diretor artístico da Flip, que volta ao passado para propor um futuro possível, inspirado no conceito de cidade aberta e na colaboração coletiva e descentralizada da floresta.

Por fim, dois ensaios fotográficos sobre figuras da maior importância para o movimento da virada verde. Anna Dantes conversou com o líder indígena, cineasta e contador de histórias Carlos Papá, e revelou um momento de epifania ao seu lado. A fotógrafa Gabriela Portilho, por sua vez, conheceu a agrofloresta de Zé Ferreira, em Paraty, e saiu de lá com imagens de uma beleza arrebatadora e escritos do próprio agricultor.

Diversas e iguais: folhas iluminadas deste objeto que já foi floresta.

De volta ao futuro: fuga vegetal para 22

Hermano Vianna

A publicação do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, em 1924, veio acentuar o que poderia haver de “virada vegetal” nas primeiras atividades do modernismo brasileiro. Os verdes da Favela. A dominação política das selvas selvagens. Os cipós maliciosos da sabedoria. A mata resumida das gaiolas. A floresta e a escola. A vegetação. Riqueza vegetal. Pau-Brasil. Isso tudo entre a saudade dos pajés e os campos de aviação militar. E claro: não podemos deixar de citar as questões cambiais, a exportação, o Brasil *profiteur*. Afinal, todo mundo sabe que, para a Semana de 22 acontecer, o aluguel do Teatro Municipal de São Paulo foi pago com o dinheiro dos barões do café. Ou, de acordo com outra versão de nosso mito de origem modernista, esses mesmos barões do café (ou pessoas de suas famílias ou confianças) conseguiram o Teatro Municipal de graça.

Mesmo a escolha do nome desse Manifesto se justificava por preocupações com o comércio internacional. Oswald de Andrade, que conhecia bem as flutuações “encalacradas” dos preços – em libras ou contos de réis – das sacas do agronegócio (agro que ainda não era pop), assim explicava sua defesa das “divisas nacionais”: “Tratava-se de um toque de reunir contra a poesia de importação e por isso eu apelava para o totem vegetal

do pau-de-tinta, que fora nosso primeiro produto exportado”.¹ Homenagem de vanguarda para um país “descoberto” por necessidade europeia de consumo de especiarias e que continuou sua história econômica dependente de outras plantas: cana, café e hoje soja transgênica.

Certamente, Oswald também pensava, ao lado do totem Pau-Brasil, no autor de um “livro tabu”: “*Canaã*, que ninguém havia lido e todos admiravam”.² Pena que não leram. A leitura provavelmente traria complexidade para quem, de Graça Aranha (a “Aranha sem graça” trollada na *Revista de Antropofagia*), só conhecia o escândalo do famoso discurso nada ecológico que pretendia defender o modernismo na Academia Brasileira de Letras de 1924: “Somos os lyricos da tristeza, porque ainda não vencemos a natureza”.³

Em *Canaã* já aparecia – duas décadas antes de 1922 – visão bem diferente da relação entre seres humanos e natureza, com muitas das teses mais inovadoras da “virada vegetal”, da filosofia e da botânica que fazem sucesso hoje: onde Darwin – simplificando muito – só via competição, os novos estudos sobre as florestas e os jardins revelam vários tipos de colaborações, comunicações, alianças. O “livro tabu” de Graça Aranha é construído a partir de longos diálogos entre Milkau e Lentz, dois imigrantes alemães com visões de mundo divergentes, que percorrem as matas do estado do Espírito Santo com deslumbramento e assombro.

Difícil selecionar trechos, entre tantos muito eloquentes, para exemplificar as duas posições. Corro o risco. Aqui fala Lentz, também advogado, do desaparecimento das “raças inferiores”:

Esta mata que atravessamos é o fruto da luta, a vitória do forte. Cem combates travou cada árvore destas para chegar à sua esplêndida florescência; a sua história é a derrota de muitas

1 Oswald de Andrade. Sexagenário, não, mas sex-appeal-genário. In: *Estética e política*. Rio de Janeiro: Globo, 1992.

2 Oswald de Andrade. O Modernismo. In: *Estética e política*, op. cit., p. 191.

3 Graça Aranha. *Espírito moderno*. São Paulo: Cia. Graphico, Editora Monteiro Lobato, 1925, p. 35.

espécies, a beleza de cada uma é o preço da morte de muitas coisas que desde o primeiro contato da semente poderosa foram destruídas [...] O ipê é uma glória de luz; o sol queima-lhe as folhas e ele é o espelho do sol. Para chegar àquele esplendor de cor, de luz, de expansão carnal, quanto não matou o belo ipê... A beleza é assassina e por isso os homens a adoram mais...⁴

Milkau responde convicto, apresentando sua crença no “amor universal” como motor da história:

A natureza inteira, o conjunto de seres, de coisas e homens, as múltiplas e infinitas formas da matéria no cosmos, tudo eu vejo como um só, imenso todo, sustentado em suas íntimas moléculas por uma coesão de forças, uma recíproca e incessante permuta, num sistema de compensação, de liga eterna, que faz a trama e o princípio vital do mundo orgânico. E tudo concorre para tudo. Sol, astro, terra, inseto, planta, peixe, fera, pássaro, homem, formam a cooperação da vida sobre o planeta.⁵

A narração de *Canaã* não esconde sua simpatia pelas ideias de Milkau. Aqui resumo um enorme parágrafo:

A floresta tropical é o esplendor da força na desordem. Árvores de todos os tamanhos e de todas as feições. Árvores, umas largas, traçando um raio de sombra para acampar um esquadrão, estas de tronco pejado que cinco homens unidos não abarcariam, aquelas tão leves e esguias erguendo-se para espiar o céu. Há seiva para tudo, força para a expansão da maior beleza de cada uma. Toda aquela vasta flora traduz a antiguidade e a vida. Não se sente nela sombra de um sacrifício que seria o triunfo e o prêmio da morte. Dentro, as parasitas se enroscam pelos velhos troncos, com a graça de um adorno e de uma carícia. E tudo se ergue, e tudo se

4 Graça Aranha. *Canaã*. Rio de Janeiro: Ediouro, p. 32.

5 Id., p. 32.

expande sobre a terra, compondo um conjunto brutal, enorme, no alto a cabeleira densa das árvores e embaixo pela rede das fortes e indomáveis raízes; todo ele se entrelaça, enroscando-se numa grande solidariedade orgânica e viva...⁶

Traduzidas para conceitos, imagens e exemplos de hoje, quando vivemos uma modernidade já envelhecida, as palavras anteriores de Milkau e da narração de *Canaã* poderiam resultar nas afirmações de Stefano Mancuso no livro *Revolução das plantas*, um dos guias principais da atual “virada vegetal”:

[as plantas] são a representação viva de como a solidez e a flexibilidade podem ser combinadas. Sua composição modular é a quintessência da modernidade: uma arquitetura cooperativa, distribuída, sem centros de comando [...] Assim, para utilizar recursos do meio ambiente, as plantas se valem, entre outras coisas, de uma rede de raízes refinada [...] Não é por acaso que a internet, o próprio símbolo da modernidade, é construída na forma de uma rede de raízes.⁷

Dessa maneira, a leitura do livro de Graça Aranha poderia ter dado, para a turma de Oswald de Andrade, um gostinho pós-cibernético e ecológico avant la lettre, incluindo necessária desconfiança diante da pregação que confundia a conquista da liberdade humana com a luta contra os limites que nos teriam sido impostos pela natureza, ou uma concepção de progresso viralizada por futurismos devotos da aceleração possibilitada pelas máquinas e por tudo aquilo que poderia ser considerado, com admiração, artificial. Blaise Cendrars, por exemplo, para quem é dedicado (“por ocasião da descoberta do Brasil”) o livro de poesias *Pau-Brasil*, chegou, talvez como tática de choque comum naquele momento vanguardista, a escrever um denso elogio da monocultura tratando o café como “entidade metafísica”:

6 Id., p. 23.

7 Stefano Mancuso. *Revolução das plantas*. São Paulo: Ubu, 2019, p. 10-11.

Em menos de cinquenta anos a monocultura transformou a aparência do mundo, cuja exploração dirige, com habilidade espantosa. [...] Sem nenhuma preocupação com a natureza de cada região, ela aclimata tal cultura, prescreve tal planta, transtorna tal economia secular. [...] Ela só cultiva, em relação à superabundância vegetal da natureza, um número bem pequeno de espécies cuidadosamente selecionadas. [...] E esta monotonia artificial que ele [o ser humano] se esforça por criar, e esta monotonia que invade cada vez mais o mundo, esta monotonia que alguns deploram, esta monotonia é o sinal mais aparente da nossa grandeza. [...] Qual foi a vontade que desencadeou isso? Qual a inteligência que dirige esse movimento de expansão? Quem inventou métodos de cultura tão estritos, tão severos? Que olho sensível alinha as fileiras e distribui as massas de vegetação com um sentimento tão perfeito do belo? [...] Será obra de um só homem, ou, mais certamente, uma lenta conquista do espírito humano que se cerca de ordem e harmonia na sua luta contra a natureza? [...] a monocultura revolucionando o relevo do solo, a fauna e a flora, revolucionou igualmente o coração do homem.⁸

Essas palavras de Blaise Cendrars, escritas em 1927, encontram estranho e pesado eco na conferência de Oswald de Andrade em Bauru, em 1948, mesmo com crítica contra “o boi”, contra “o delírio da devastação imprevidente”, contra “o descaso pelo solo trabalhado e pelo homem trabalhador”:

Verdade é que a transformação da floresta paulista nos cafezais do século passado constituiu o maior esforço agrícola do mundo. [...] Pouco antes de 1930, acompanhei como jornalista o presidente Júlio Prestes numa excursão que me fez conhecer Mato Grosso. Foi quando pela primeira vez visitei Bauru e viajei a Noroeste. Lembro-me então do deslumbramento que nos tomava ante a derrubada que geralmente coincidia com a

8 Blaise Cendrars. *ETC..., ETC...(UM LIVRO 100% BRASILEIRO)*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 70-75.

semeadura das cidades nascentes. As casas, a igreja, o juizado de paz levantavam-se sobre os tocos enegrecidos da mata.⁹

“Serei contraditório?” Essa foi pergunta central na vida de Gilberto Freyre, autor de *Casa-grande e senzala*, livro que Oswald de Andrade, nessa mesma conferência de Bauru, chama de “totêmico”, em contraste com o “tabu” de *Canaã*, pois “apoia e protege a nacionalidade”.¹⁰ As contradições oswaldianas são também evidentes, e parte poderosa do interesse de suas obras. Mesmo levando isso em consideração, o trecho deslumbrado citado acima talvez denuncie que o totemismo de sua relação com *Casa-grande e senzala* pode ter atrapalhado a leitura, sobretudo pulando os trechos de pregação bem evidente contra a monocultura. Porém, já sabemos que esse primeiro livro de Gilberto Freyre também pode ser considerado, cada vez mais, tão tabu quanto *Canaã*, hoje nem admirado nem lido.

Senão, vejamos... O que tem como consequência mais citações neste texto já ocupado por elas... Escreveu Gilberto Freyre: “Nada perturba mais o equilíbrio da Natureza que a monocultura, principalmente quando é de fora a planta que vem dominar a região”.¹¹ Para o autor, a monocultura acaba com a “espontaneidade” e a “frescura” da Natureza. Paraíso tropical “cousa nenhuma”: “terra de alimentação incerta e vida difícil é que foi o Brasil dos três séculos coloniais. A sombra da monocultura esterilizando tudo”.¹²

Essa crítica vai se tornar ainda mais sistemática em livros posteriores, como *Nordeste*. Em *Sobrados e mucambos*, Gilberto Freyre se deleita ao descrever seu tipo ideal de interação humanidade-plantas, bem distante da “monotonia artificial” – com suas fileiras alinhadas em beleza perfeita – celebrada por Blaise Cendrars, indo ao encontro de uma

9 Oswald de Andrade. O sentido do interior. In: *Estética e política*, op. cit., p. 315-16.

10 Id., p. 324.

11 Gilberto Freyre. *Casa-grande e senzala*. 21. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, p. 34.

12 Id., p. 38.

espécie de *wuweí* que hoje encanta urbanismos mais anarquistas:

O jardim da casa brasileira, conservando a tradição do português foi sempre um jardim sem a rigidez dos franceses ou dos italianos; com um sentido humano, útil, dominando o estético. Irregulares, variados, cheios de imprevistos. (Essa variedade parece ter sido aprendida com os chineses: sabe-se que foram os portugueses que introduziram na Europa os jardins chineses).¹³

Tudo misturado: a comida, a farmácia, a perfumaria, a beleza: “Plantas cultivadas sem ser por motivo decorativo nenhum: só por prophylaxia da casa contra o mau olhado: o alecrim e a arruda, por exemplo”; plantas “cultivadas principalmente pelo cheiro bom; pelo ‘aroma higienico’”; plantas “para se fazer remédio caseiro, chá, suadouro, purgante, frescor, doce de resguardo” e ainda “só pela côr sempre alegre das suas flores – a papoula, por exemplo (que entretanto servia também para dar brilho às botinas pretas dos burgueses)”.¹⁴

Estamos, nesses jardins freyreanos, de volta ao “esplendor de força na desordem” que Graça Aranha, em *Canaã*, já enxergava no “tudo concorre para tudo” da floresta tropical. De volta ao cipó complexo e exuberantemente contraditório das propostas da eclética turma modernista brasileira e suas conexões internacionais. Se radicalizarmos as propostas de Gilberto Freyre, numa “virada vegetal” bem revirada (sob a vibração do Revirão de MD Magno), poderemos chegar na “mestiçagem cósmica” que Emanuele Coccia anuncia no seu livro *A vida das plantas* (que não por coincidência tem capítulo intitulado “Tudo está em tudo”):

A razão-flor, finalmente, não reconduz o múltiplo da experiência a um eu único, não reduz a diferença de opinião à

13 Gilberto Freyre. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936, p. 221.

14 Id., p. 221-22.

unicidade de um sujeito; ela multiplica e diferencia os sujeitos, torna as experiências incomparáveis e impossíveis. A razão não é mais a realidade do idêntico, do imutável, do mesmo; é a força e a estrutura que obriga todas as coisas a se misturarem a seus semelhantes pela via do dessemelhante.¹⁵

Muitas coisas dessemelhantes mais para misturar, para semear (e nem citei, por exemplo, a flor de vitória-régia que aparece esplendorosa em *O turista aprendiz*, de Mário de Andrade – e mais importante: não incluí, pois levariam este ensaio-jardim para outros férteis caminhos, citações do exuberante, sofisticado e muito diversificado pensamento dos povos indígenas, há séculos em constante “virada vegetal”, que nosso modernismo pioneiro aparentemente só conhecia através da mediação “branca” de Couto de Magalhães, Koch-Grünberg e cia. limitada). Para que possam conviver por um tempo, germinar. Enxertarem-se umas nas outras, hibridizarem-se em novos pensamentos que não sabemos ainda quais serão. mestiçagem cósmica. Infinita. Saída possível: seguir outra lição de Gilberto Freyre: melhor não concluir. Missão (folclórica?) deste artigo: apenas deixar estes trechos por aqui, como sementes num jardim bem pouco ordenado...

Um século depois da Semana, dos futurismos mecânicos da Semana (mesmo com a planta florida de Di Cavalcanti na capa de seu programa), desconfiamos do futuro, das crenças em progressos que tanto encantaram quem viveu naquele início de civilização das máquinas e da produção de massas. Nosso olhar vegetal percebe, ou aprendeu forçosamente a perceber, coisas que ninguém ali poderia notar ou prever.

É preciso ter alguma piedade... Por isso, já me arrependo de não ter deixado mais claras as contradições de Oswald de Andrade e Blaise Cendrars. Termino então com mais dois trechos, bem do “ponto de vida” (como prefere Emanuele Coccia) das plantas.

15 Emanuele Coccia. *A vida das plantas*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Desterro, 2018, p. 105-06.

Do *Manifesto Antropófago*:

Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

E por fim, para abrir geral, o poema “Aberturas”, de Blaise Cendrars:

Saídas para o mar
Quedas d'água
Árvores cabeludas musgosas
Folhas pesadas envernizadas reluzentes
Um verniz de sol
Um calor bem esfregado
Resplendor
Nem escuto mais a conversa animada dos meus amigos que repartem entre si as
 notícias que trouxe de Paris
Dos dois lados do trem bem perto ou então do outro lado do vale longínquo
A floresta está aqui e me espia e me inquieta e me atrai como a máscara de uma
 múmia
Olho
Nem sombra de um olho¹⁶

Hermano Vianna é mestre e doutor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Publicou os livros *O mundo funk carioca* e *O mistério do samba* (traduzido para inglês, italiano, japonês e francês). Fez curadoria para vários festivais como Carlton Artes, Tim Festival, Percpan. Criou os programas de televisão *African Pop*, *Além-Mar*, *Brasil Legal*, *Central da Periferia*, o site Overmundo (que

16 Blaise Cendrars. *ETC..., ETC... (UM LIVRO 100% BRASILEIRO)*, op. cit., p. 56.

ganhou o prêmio Golden Nica no festival Ars Electronica), a peça *Recital da Onça* (com Regina Casé) e o projeto multimídia Música do Brasil. Apresentou o programa *Navegador*, na Globo News. Já teve coluna semanal no jornal *O Globo* durante cinco anos; atualmente assina coluna mensal no caderno Ilustríssima, da *Folha de S. Paulo*. É cavaleiro da Ordem do Mérito Cultural. Ganhou, entre outros, os prêmios Multicultural Estadão e Trip Transformadores.

A previdência das árvores

Pedro Meira Monteiro

Num livro de 2017, *En Compagnie des Hommes* [Na companhia dos homens], Véronique Tadjo vê a epidemia de ebola se alastrando pela África. Lá pelas tantas, percebemos que um dos narradores é um enorme baobá, que se queixa da burrice humana e confia que as árvores adoram ver-se como guardiãs dos rios e dos mares: “nós ousamos crer que falamos com a água que corre, que dança, que canta”.

O universo inteiro se move em torno das árvores, que acolhem um mundo além delas mesmas: pássaros, insetos, líquen, tudo vive ao seu redor, enquanto elas fazem fotossíntese e respiram às avessas, soltando oxigênio na atmosfera. Suas copas tocam o céu e oferecem ao mundo uma sombra refrescante. Bem observadas as coisas, as árvores são responsáveis por aquilo que elas sequer podem enxergar. Mas ao perceberem que não estão sozinhas, elas nos avisam, por meio do baobá, que sua permanência é a permanência de todos.

Desde pelo menos a década passada, há um *boom* de interesse, tanto na filosofia quanto nas artes, pelo caráter coletivista das plantas. Fala-se de uma “virada vegetal”, que nos convidaria a pensar como elas, colocar-nos em seu lugar. Sem olhos, ouvidos, membros ou órgãos, as plantas percebem o

mundo como um corpo “não espacial”, “fluido onde nada pode estar separado de nada mais”, como sugere Emanuele Coccia.

Monica Gagliano, que dirige o Laboratório de Inteligência Biológica de uma universidade australiana e trabalhou no Laboratório Internacional de Neurobiologia Vegetal da Universidade de Florença, dirigido por Stefano Mancuso, levou a sério a ideia das plantas-narradoras. Brincando com o título célebre de Nietzsche, escreveu *Thus Spoke the Plant* [Assim falou a planta], onde nos lembra que, desde Sócrates, o assim chamado mundo “ocidental” esqueceu de dar ouvidos aos vegetais.

Entretanto, como ensina João Paulo Lima Barreto a partir do “conhecimento-prático” dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro, o próprio corpo humano se constitui de muitos elementos, alguns deles “imateriais”, e muitos deles ligados ao mundo vegetal. A luz, a floresta, a terra, a água, os animais, o ar e o próprio humano compõem o corpo, cujo equilíbrio depende da coexistência bem-regulada de elementos díspares e distantes entre si. Não estamos longe, aqui, da imaginação do baobá de Véronique Tadjo, para quem as árvores tocam, com sua existência, o mundo inteiro. Tampouco nos distanciamos daqueles “fios de palavras” que compõem a *Nhe'éry*, esse *ser* da floresta tão difícil de traduzir, ao menos enquanto seguirmos usando um vocabulário que zelosamente aparta o humano do não humano.

Seja como for, o novo milênio expõe a encruzilhada climática e existencial em que todos estamos – árvores, coisas, animais – e parece exigir uma sensibilidade aberta a formas de comunicação que se dão para muito além do livro. Ao valorizar tanto a conservação quanto a transformação, novos saberes se aproximam de certas cosmogonias indígenas que rejeitam a noção de que o mundo foi feito exclusivamente para que o ser humano o habitasse.

Segundo essas concepções, o rezinho mandão que é o ser humano já não poderia mais se comportar como centro do universo. Nem mesmo o pensamento seria exclusivamente humano. Para dizê-lo sem meias palavras: se a ideia da

conquista da natureza continuar vencendo, o que chamamos de “natureza” vai logo mostrar o fim do nosso tolo sonho de domínio. Aliás, é sintomático que, neste momento, o desejo expansionista avance sobre o espaço sideral, talvez com a intuição de que a Terra já esteja no seu limite e possa ser abandonada como um lixo cósmico, como bem nota Ailton Krenak. Mas até lá, enquanto houver sábias e sábios indígenas pensando e resistindo, convém ampliar o conhecimento de ideias que possam nos ajudar a adiar o fim do mundo.

Não é possível continuar desconsiderando os saberes e as sensibilidades que advogam sermos parte de algo maior. Nossa permanência depende daquilo que podemos não enxergar, mas que também nos compõe, saibamos ou não. O ser individual não existe nem se sustenta sozinho. Tal premissa é simples, mas tem consequências profundas.

Quando o best-seller de Peter Wohlleben, *A vida secreta das árvores*, foi lançado em 2015, o mundo já enfrentava a crise climática que, a seu modo, a autocracia e a desigualdade vêm acelerando. Afinal, não há nada menos democrático do que um desenvolvimento que atropela o meio-ambiente e cria zonas de pobreza crescente. Em seu livro, Wohlleben enfrenta essa questão a partir de uma lição dada pela própria floresta. Mas, para compreender tal lição, foi preciso observá-la, ou, como no caso de Tadjo, Gagliano e os sábios indígenas, foi preciso ouvi-la.

Wohlleben trabalhou por anos para a indústria de madeira, manejando florestas no oeste da Alemanha. A certa altura, começou a perceber que as árvores se relacionavam, o que mudou completamente sua perspectiva sobre a mata: “quando você sabe que as árvores sentem dor, têm memória, vivem com seus familiares, não consegue simplesmente cortá-las e matá-las com máquinas”.

É fascinante o relato de como descobriu os sentimentos, as relações e mesmo a memória das plantas. Mas uma coisa em especial me chamou a atenção no livro de Wohlleben. Num capítulo intitulado “*Sozialamt*” no original (traduzido para o inglês como “*social security*” e para o português como “serviço social”, embora uma tradução mais adequada seria

provavelmente “previdência social”), um verdadeiro sistema de defesa da coletividade se arma entre as árvores.

A interconexão das raízes e a sinergia entre os vegetais, já investigada por Suzanne Simard na década de 1990 – e que geraria a ideia da *wood wide web*, estampada pela revista *Nature* em 1997 – abre a possibilidade de se descrever a floresta a partir de um vocabulário que ganhou sentido sobretudo no pós-guerra, quando a reconstrução de uma Europa em frangalhos exigiu, da imaginação, a elaboração de uma ideia complexa de seguridade social.

É claro que a noção de bem-estar social, bem como a agência de seguridade social (*Sozialamt*), datam de antes da Segunda Guerra. Mas é no marco da social-democracia europeia, já no contexto da Guerra Fria, que se expande o conceito de *welfare state*. Na própria Alemanha, de um lado e de outro do muro, a possibilidade de cuidar coletivamente da coletividade gerava uma expectativa de futuro, que se pode interpretar como uma reação ao estrago e ao horror experimentados durante a guerra. Fosse no mundo socialista ou no universo das democracias liberais europeias, a reconstrução dos liames da coletividade era uma necessidade pungente, e é sob a marca dessa pungência que Wohlleben imagina o mundo a partir da floresta.

Para quem supõe que as plantas possam ser grandes narradoras, uma questão se impõe: haveria consciência na maneira como as árvores se comunicam? A pergunta é capciosa, porque a ideia de “consciência” pressupõe uma reflexão que separa o sujeito que pensa do momento observado por ele. Categorias como “sujeito”, aliás, servem pouco ou nada para entender a virada vegetal. Talvez seja melhor ficar com a imagem poética de Emanuele Coccia, para quem nós “somos os objetos da jardinagem cósmica das plantas”, de forma que “as plantas não são a paisagem, elas são os primeiros paisagistas”. Elas nos assistem e assistem a nós, ao mesmo tempo. No fundo, não somos mais que uma consequência tardia delas. De fato, não estaríamos aqui não fosse por elas, e não estaremos aqui por muito tempo se continuarmos a maltratá-las.

É duro para o ser humano lidar com a ideia de que ele pode ser mero objeto de um universo que o transcende e que ele não domina. A virada vegetal, contudo, é um antídoto certo para o pesadelo fáustico de quem se supõe capaz de dominar a matéria e o próprio tempo. Curvar-se diante da sabedoria do mundo material (ou “não-humano”) e dos mistérios do tempo vegetal é uma atitude efetivamente moderna que mal começamos a descobrir.

É curioso que Wohlleben (que tem o “*buen vivir*” entranhado no próprio nome: *Wohl + Leben*) se pergunte, logo no início de seu livro, pela gratuidade dos encontros subterrâneos das árvores. Sua dúvida é se as raízes crescem de forma aleatória, conectando-se casualmente ao encontrar outras da mesma espécie. Se acreditarmos no simples acaso, as árvores não teriam outra escolha a não ser trocar nutrientes, compondo uma comunidade de forma puramente acidental.

No entanto, diz ele, a natureza não funciona de forma tão simples, nem tão casual: as árvores conhecem as diferenças entre suas próprias raízes e as de outras espécies. Mas então por que seriam tão “sociais”? Por que estendem a mão até mesmo a suas concorrentes? Por que trocar nutrientes com árvores de outra espécie, por exemplo?

Em tempos de xenofobia e nacionalismo exacerbado, a pergunta é menos ingênua do que pode parecer. A resposta de Wohlleben talvez esteja no título de seu primeiro capítulo: “Amizades”. Há uma rede de sustentação na floresta, calcada no reconhecimento das espécies mais diversas. Digamos que quem tem um amigo tem tudo, quase que literalmente. O ponto sensível para explicar esse universo solidário é que a árvore não é a floresta. Algo maior transcende a árvore, sendo impossível imaginá-la individualmente. Tal seria o limite benfazejo da virada vegetal: não há mais como sustentar visões de mundo ou cosmologias baseadas no indivíduo.

Ao relacionar a virada vegetal ao contexto político global, Rob Nixon recorda a sentença cortante de *The Overstory*, de Richard Powers: “*There are no individuals. There aren't even separate species. Everything in the forest is the forest.*” [Não há indivíduos.

Não há nem mesmo espécies separadas. Tudo na floresta é a floresta.] E vai ainda mais longe, ao recordar que o credo neoliberal se condensa no célebre pronunciamento de Margaret Thatcher: “*there is no such thing as society. There are individual men and women and there are families*” [não há tal coisa como a sociedade. Há homens e mulheres individuais e há famílias].

A noção de que não há nada além do núcleo individual e familiar, e o correlato veredito de Thatcher sobre a morte da sociedade, datam de 1987, menos de um ano antes, lembra Nixon, de que James Hansen, da NASA, lançasse o grande alerta sobre o aquecimento global e postulasse a necessidade de agir coletiva e multilateralmente para freá-lo. O que veio depois disso, como sabemos, é a nossa triste história até aqui...

A comunicação dentro da floresta é um dos grandes temas de *A vida secreta das árvores*, e de vários outros livros escritos nos últimos anos. Na obra de Wohlleben, o tópico é trabalhado com muita imaginação narrativa. Fiquemos aqui apenas com o capítulo da “previdência social”. Ele se inicia com a observação de que, no caso do manejo florestal para extração de madeira, os engenheiros costumam determinar o corte das árvores competidoras, deixando apenas os indivíduos saudáveis, que crescerão sem empecilho algum. Mas isso só funciona porque as árvores escolhidas para viver serão cortadas ainda jovens. Já uma floresta deixada a si mesma não tem interesse algum em perder os membros mais fracos, porque os vazios que seriam então criados podem arruinar os delicados microclimas em que elas se encontram, destruindo todas as árvores, no fim das contas.

Uma pesquisa recente, lembra o autor, levou à incrível descoberta de que, numa floresta de faias, elas conseguem equalizar o volume de fotossíntese que cada uma faz, o que se explica porque as árvores mais fracas e menos dotadas de boas condições de terreno, por exemplo, são ajudadas por aquelas mais fortes e mais sortudas. A equalização se dá por uma troca subterrânea de nutrientes “segundo a qual quem tem muito cede e quem tem pouco recebe ajuda”. Isso não seria possível sem os fungos, cuja rede funciona como “uma gigantesca

redistribuidora de energia”, o que lembra “um trabalho de assistência social tentando evitar que o abismo para os indivíduos desfavorecidos da sociedade cresça”.

Quando artificialmente espaçadas, as árvores continuam mandando mensagens a suas vizinhas, mas o fazem “em vão, pois restam apenas os tocos de seus troncos”. O problema então é que “cada uma passa a cuidar apenas de si, e surgem grandes diferenças de produtividade entre os membros”. Algumas árvores realizam tanta fotossíntese que transbordam açúcar, mas não são capazes de viver mais tempo, “pois a qualidade da árvore depende da mata que a rodeia”.

Entretanto, paira uma dúvida: o fato de que algumas árvores ficam para trás e morrem, consumidas por fungos e insetos, não seria o resultado da evolução, com a sobrevivência do mais forte? Feita a pergunta, a imagem de que Wohlleben lança mão é muito bonita: ouvindo tal questão, as árvores chacoalham suas copas, todas juntas, em reprovação. É como se dissessem, em uníssono, que “o bem-estar do grupo depende da comunidade, e, quando os membros supostamente fracos desaparecem, os outros também saem perdendo”. Se apostasse na força do indivíduo isolado, a floresta ficaria “mais exposta e o sol quente e as tempestades de vento” alcançariam o solo, “interferindo na umidade e na temperatura ideal”. O destino de um é o destino de todos.

O capítulo se encerra com uma espécie de parábola. Wohlleben conta que, no começo de sua carreira, ele fazia o “anelamento” de faias mais jovens, isto é, retirava-lhes parte do anel para que elas morressem e dessem lugar às árvores mais fortes. Para sua surpresa, muitas das árvores feridas pelo anelamento continuavam vivas. Foi quando ele se deu conta de que, usando “a rede subterrânea”, elas “assumiram o fornecimento interrompido das raízes e possibilitaram a sobrevivência de suas companheiras”. A comunidade das árvores é forte, e o “antigo ditado que diz que ‘a corrente tem a força de seu elo mais fraco’ poderia muito bem ter sido criado pelas árvores”. E como as árvores sabem disso “por intuição”, elas “ajudam umas às outras de maneira incondicional”.

A ajuda “incondicional” não é simples imperativo moral, mas sim uma forma de sabedoria. É disso que fala Uyra Sodoma, numa conversa com Emicida repleta de saber vegetal: “dentro de uma floresta, assim como na comunidade, as casas estão muito próximas, como as árvores”. No chão da mata “as raízes se conectam e emitem sinais de proteção”, exatamente como acontece entre as pequenas residências nas quebradas populosas e criativas das cidades. Fascinado, Emicida responde a Uyra dizendo que *ouvir* é a alma do negócio: “ouvir o amigo, ouvir o planeta, ouvir uma árvore que vive tanto tempo e vê tanta coisa; imagina o quanto de história ela pode contar”.

Eis que nos vemos de volta às árvores que narram a história e que resistem na adversidade, apostando alto na diversidade, colocando-se não contra o indivíduo, mas a favor de todos os indivíduos. A meritocracia vegetal (e apenas ela?) seria o fim do planeta. A continuidade do que chamamos de mundo depende de um movimento que não é de abdicação do poder do indivíduo. Trata-se, diferentemente, de sua correta utilização em prol de um espaço comum e de outros indivíduos que podemos desconhecer, mas que no fundo nos sustentam. Indivíduos, aliás, não apenas de nossa própria espécie. Tudo ocorre num imenso jardim, plural e complexo no seu funcionamento.

Emanuele Coccia lembra que, no jardim suspenso chamado Terra, o ser humano não é o único a influenciar a vida de outras espécies. Essas “outras” espécies também definem, à sua maneira, o destino dos seres vivos mais diversos, numa cadeia de relações potencialmente infinita. O que chamamos de evolução, portanto, nada mais é “que um tipo de agricultura interespecífica generalizada, um intercultivo cósmico – que não visa necessariamente ao útil.”

A vida não é útil. Nem casual. Já é mais que chegada a hora de trabalhar e de contemplar esse grande e delicado jardim voador povoado por jardineiros de todas as espécies. Enquanto nos preparamos para o baile cósmico em torno das plantas, convém emprestar os ouvidos ao poeta (José Miguel Wisnik), para quem a Terra dança entre os astros mudos, “abraçando

em círculos o centro que lhe escapa”, “sem um chão que não seja o seu/ sem um chão que não seja o céu”.

Pedro Meira Monteiro é professor titular de literatura e cultura brasileira na Princeton University. Diretor do Departamento de Espanhol e Português, é filiado ao Programa de Estudos Latino-americanos e ao Brazil LAB. É colaborador de revistas como *piauí* e *serrote*, e autor, entre outros, de *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda* (2012, Prêmio ABL de Ensaio 2013), *Conta-gotas* (2016), *A queda do aventureiro* (2021) e *Nós somos muitas: ensaios sobre crise, cultura e esperança* (2022), em parceria com Rogério Barbosa, Flora Thomson-DeVeaux e Arto Lindsay.

Cidades e florestas

Mauro Munhoz

A julgar pelas roupas dos jovens reunidos no salão, a cena poderia se passar em qualquer bar do Rio de Janeiro ou de São Paulo das décadas de 1960 e 1970. Contudo, a parede de alvenaria de pedra, típica de construções do período colonial brasileiro, entrega a localização. Trata-se de Paraty. Realizado em 1968, o documentário *Vila Nossa Senhora dos Remédios*, dirigido por Pedro Rovai e narrado e roteirizado pelo poeta paratiense José Kleber, revela um momento único da cidade, quando ela começou a se abrir aos visitantes – genericamente chamados de “paulistas” –, que chegavam dia após dia depois de horas de deslocamentos por mar e estradas praticamente inexistentes.

É difícil refletir sobre Paraty sem lembrar desse período. Afluíam para lá, então, diretores do Cinema Novo, atores, escritores, pintores, artistas das mais variadas linguagens e mais um sem-número de jovens entusiastas da cidade. Paraty atraía pelo pitoresco das edificações, pela preservação de suas festas e pelo modo de vida, mas principalmente porque estava aberta às trocas. O lapso de tempo entre meados do século 19 e os anos 1970 – quando foi inaugurada a BR-101, que a ligou às capitais São Paulo e Rio de Janeiro – preservou redes de sociabilidade que sempre existiram por ali. Uma

inteligência descentralizada que manteve coesos modos de vida em todo o território, mas que também soube acolher e se integrar aos visitantes.

É uma aparente contradição. Ao mesmo tempo que preservou, que consolidou regras sociais e tradições, Paraty soube se abrir através de membranas. Por exemplo, o Bar Valhacouto, retratado no filme *Vila Nossa Senhora dos Remédios*, e o Bar do Abel, que tinha uma emblemática pintura de Yoshiya Takaoka na parede, serviram como membranas naqueles anos. Permeáveis e resistentes, essas membranas garantiram uma troca espontânea, descentralizada, que não passava por intermediários de qualquer tipo. Elas permitiram intercâmbios sem deixar de proteger as sutilezas e as especificidades de Paraty.

O historiador e sociólogo Richard Sennett tem defendido a noção de cidade aberta em oposição à cidade fechada. Uma propõe o encontro, a troca, a dissonância. É descentralizada por essência. A outra busca circunscrever a circulação a ambientes controlados, a troca a situações previstas, a dissonância à pasteurização. É centralizadora por princípio: realiza-se “no crescimento suburbano para as classes médias, com a substituição das ruas principais por *shopping centers* monofuncionais, por condomínios fechados e escolas e hospitais construídos como *campi* isolados”, diz Sennett.

Sistemas abertos, como deveriam ser pensadas as cidades do futuro, acolhem as diferenças, as dissonâncias. O território, porém, não deve ficar escancarado e sem mediações. A cidade do futuro, nesse sentido, deve se inspirar justamente no tipo de troca que aconteceu em Paraty, no período exatamente anterior à BR-101: em que o global, o exterior, entrava em contato com o local, mas sem prejuízos para este. Isso começou a mudar gradualmente a partir da inauguração da estrada, quando Paraty ficou exposta ao turismo de massa, da lógica das casas de veraneio, que consomem muito – abertura de novos bairros, segurança, infraestrutura etc. – e deixam pouco ou quase nada para a cidade.

Algumas características, contudo, não se perdem tão facilmente. Em Paraty, o território como um todo permanece vibrante social e culturalmente. A juventude paratiense de hoje não deixa nunca de se interessar por suas próprias raízes, e as festas, como a Festa Literária Internacional de Paraty – Flip, pioneira na ocupação de ruas e praças públicas com cultura, reavivam a ideia de cidade aberta, defendida por Sennett. Nesse sentido, até agora Paraty resistiu a uma lógica de ocupação do território que poderia ter sido mortal para seu próprio espírito. Mas é inegável que o momento para essa pequena cidade litorânea e para o mundo é de inflexão. A pandemia da Covid-19 deixou mais evidente do que nunca os dilemas da contemporaneidade: a degradação ambiental, a desigualdade social, o esgotamento de um modo de se olhar para o mundo estritamente ocidental e racionalista.

A saída para esse impasse talvez esteja no mais importante sistema aberto do mundo, que, aliás, representa a maior parte do território da cidade de Paraty: a floresta. Esta é a hora de deixar a clássica divisão entre cultura e natureza para trás. São os seres das florestas, os humanos e os não humanos, que devem ser um norte para a cidade do futuro. Quantos enganos não teriam sido evitados se o conhecimento dos povos originários do território brasileiro não tivesse sido desprezado? Quantas soluções inovadoras não teriam surgido se as plantas, com seu sistema descentralizado, sem qualquer órgão que se assemelhe a um cérebro central, tivessem sido mais estudadas?

Cidades pequenas, médias e grandes hoje só são possíveis da maneira como são se elas consumirem uma quantidade enorme de recursos que vêm, obrigatoriamente, de fora de suas fronteiras muito bem delimitadas. As manchas urbanas são verdadeiros vampiros a drenar recursos e desperdiçar conhecimentos que não passam por uma lógica de consumo. Isso ficou ainda mais evidente durante a pandemia: bilhões de pessoas no mundo todo confinadas em apartamentos, completamente desconectadas daquilo que é essencial para a vida. Em Paraty, em suas festas, nas florestas que circundam a cidade, na rede de comunicação que há

entre plantas, pessoas e animais, existe uma fonte de esperança e inspiração.

Como aponta Sennett, “Para a ciência, sistemas abertos são companheiros conhecidos. Eventos fortuitos, formas mutantes, elementos que não podem ser homogeneizados ou não são intercambiáveis – todos esses fenômenos distintos da matemática e/ou do mundo natural podem, contudo, formar um padrão, e é a esse conjunto que nos referimos como sendo um sistema aberto”. A rede de comunicação estabelecida entre as árvores através de suas raízes, algo que garante a vida e o equilíbrio entre todos os seres da floresta, é o sistema aberto por excelência. É nela que as trocas ganham a dimensão mais potente possível, equilibrando toda a vida que há.

Existem caminhos seguros, claros, para serem seguidos a partir de agora? Não. Mas hoje se faz necessário olhar para o lado, para o que foi ignorado até agora. O modelo tradicional ocidental já não dá mais conta. Daí vem a necessidade de se aprender com as florestas e seus seres, de se olhar para o passado e buscar lógicas como a de Paraty entre os anos 1960 e 1970, quando foi possível estabelecer trocas saudáveis através de membranas permeáveis, flexíveis. A cidade do futuro, para lembrar Sennett mais uma vez, busca não apenas a solução dos problemas, mas acolher e aprender com os problemas. Para isso, é necessário também um novo olhar sobre todo o conhecimento e a arte.

Mauro Munhoz é arquiteto formado pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP) e mestre pela mesma escola, na área de Estruturas Ambientais Urbanas. Sua dissertação – *Revitalização urbana sustentável de Paraty a partir de seus espaços públicos de borda d’água* – levou à fundação da Associação Casa Azul, atuante nas áreas de arquitetura, urbanismo, educação e cultura. É diretor artístico do Programa Principal da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), da qual foi um dos fundadores. Em 2012, ganhou o prêmio da Associação Paulista

de Críticos de Arte (APCA), na categoria Urbanidades, pela requalificação da praça da Matriz de Paraty. Assinou sua primeira obra pública em 2008: o Museu do Futebol, em São Paulo, que lhe valeu o prêmio do Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB) na categoria Restauro e Requalificação. É professor de arquitetura na Escola da Cidade.

Liber

Ana Martins Marques

Foram árvores
os livros
um dia

recolheram o sol e a chuva
e deram abrigo
a pássaros de passagem

enfiaram-se na terra
entre coisas podres

e foram tocados
pelo vento
como um instrumento

carregaram flores e frutos
como nós mesmos na volta
da feira

comunicaram-se
com a eletricidade
dos insetos

numa conversa em que
o silêncio radical responde
a uma intensa e elétrica vibração

tiveram como capa
uma casca grossa
sob a qual circularam
as palavras da seiva

deram-se adeus de longe lentamente
na falta dos meios propícios
à viagem

já entrou algum dia na mata
de manhã
para ouvir a canção da luz
filtrada pelas folhas?

aí nascem os livros

Ana Martins Marques é poeta e mestre em literatura pela UFMG. Publicou sete livros, dentre eles *Da arte das armadilhas* (Companhia das Letras, 2011), *Como se fosse a casa (uma correspondência)*, com Eduardo Jorge (Relicário, 2017), *O livro dos jardins* (Quelônio, 2019) e *Risque esta palavra* (Companhia das Letras, 2021).

“Liber” foi escrito especialmente para este livro.

Yuku kahtiro: o corpo vegetal

João Paulo Lima Barreto Tukano

O yuku-kahtiro é um conceito que os povos indígenas do Alto Rio Negro usam para definir o “universo floresta”, pensado como um corpo vivo constituído de conjuntos de vegetais. Suas essências são elementos constitutivos do corpo humano.

Para os povos indígenas, a importância dos conjuntos de vegetais ultrapassa a noção dos seus benefícios biológicos, pois suas composições e suas formas de vida são dados fundamentais para “acionar”, pelo ato de bahsese,¹ a capacidade de abrandar a dor e curar as doenças. Daí o sentido de defini-lo como yuku-kahtiro pelos especialistas indígenas do noroeste amazônico. O objetivo deste texto, portanto, é apresentar o conceito de yuku-kahtiro e sua importância como um dos elementos que constitui o corpo humano.

O ponto de partida é falar sobre origem de formação do ser humano, isto é, o Yepa oãku, primeiro ser antropomórfico

¹ Os *bahsese* são um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas dos *kihti ukūse* (narrativas míticas) e proferidas formalmente pelos especialistas *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã*. É uma prática de articular verbalmente as qualidades curativas, preventivas e protetivas contidas nos vegetais e nos animais. *Bahsese* também é limpeza e “descontaminação” dos alimentos, tornando-os próprios para o consumo humano (João Paulo Lima Barreto et al. *OMERŌ. Constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018, p. 64).

forjado pelo *Umuko ñeku* (“Avô do mundo”) a partir dos elementos que constituem o mundo terrestre.

Os especialistas do Alto Rio Negro contam que o *Umuko ñeku*, um dos seres que desde sempre habitam o mundo primordial superior, resolveu sair da sua morada, chamada de *umuse pati*, para visitar o mundo primordial inferior, chamado de *wamudia*. Estabelecendo-se no ponto equidistante entre os dois “mundos” viu que *wamudia* estava sob a forma de um grande lago de lama e que sobre a lama ficava uma pequeníssima lâmina de água. Ficou observando bastante pensativo, visto que não era seu desejo encontrar um mundo dominado pela lama, mas um mundo organizado e habitável para os *mahsã buharã* (futuros humanos), seres iguais a ele, dotados de conhecimentos de *kihti ukūse*,² *bahsese* e *bahsamori*.³

Após algum tempo parado, *Umukoñeku* tomou a decisão de “forjar” o primeiro ser antropomórfico, uma tarefa nada fácil.

2 *Kihti ukūse* é o conjunto das narrativas míticas dos *Yepamahsã* (Tukano). Essas narrativas tratam das aventuras e das tramas vividas pelos demiurgos e por outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas. O *kihti ukūse* fala de um tempo em que os humanos ainda não existiam, de um tempo em que o mundo era habitado apenas pelos *waimahsã*. Assim, podemos dizer que o *kihti ukūse* trata dos *waimahsã* demiurgos e organizadores do mundo terrestre. No *kihti ukūse* encontramos as lições, as regras, as obrigações, a origem das doenças e dos *bahsese*, as etiquetas e os comportamentos exigidos nas relações entre os humanos e destes com os não humanos, especialmente com os *waimahsã*. Além disso, a leitura e a interpretação do *kihti ukūse* nos permite entender a origem e a dinâmica das relações entre os diferentes povos da região rionegrina, seus grupos e suas comunidades (João Paulo Lima Barreto et al. *OMERŌ*, op. cit., p. 26-27).

3 O conceito de *bahsamori* aqui empregado diz respeito ao conjunto de práticas sociais associadas aos marcadores naturais, doenças, atividades agrícolas, coleta e *bahsese*; à interação com os *waimahsã*, instrumentos musicais, contos, danças e coreografias; às pinturas corporais, etiquetas, *peeru* (caxiri), *kahpi* e formação de especialistas. Mais especificamente, *bahsamori* diz respeito ao conjunto das festas e cerimônias rituais de oferta (*poose*) e compreende conhecimentos e práticas relacionados à música, à coreografia, aos instrumentos musicais, dentre outros. Essas festas e cerimônias são organizadas ao longo do ciclo anual, de acordo com um complexo calendário astronômico estruturado pela passagem das constelações, que orienta também as atividades anuais e cotidianas da roça, a construção das armadilhas de pesca e caça e várias outras atividades ligadas às experiências da vida cotidiana (João Paulo Lima Barreto et al. *OMERŌ*, op. cit., p. 119).

Fixando seu olhar nos confins do horizonte do lago de lama, avistou o *ukariro*⁴ sobre a lâmina de água. Ele surgia como um pequeníssimo ponto luminoso. Era a futura luz do mundo e elemento que comporia o corpo do primeiro *mahsu* (singular de *mahsã* – humano, gente). Era o *boreyuse kahtiro* (luz/vida). Ainda no horizonte bem distante, o demiurgo avistou sobre a lâmina da água outro pequeníssimo ponto luminoso, representando a *yuku kahtiro* (floresta/vida). Avistou também, nos confins do lago de lama, mais um minúsculo ponto luminoso sobre a lâmina de água, a dita *kahtiro* (terra/vida). Viu ainda outros três pequenos pontos luminosos: *ahko kahtiro* (água/vida), *waikurã kahtiro* (animais/ vida), *ome kahtiro* (ar/ vida). Isso tudo estava nos confins do horizonte do grande lago de lama e da lâmina da água. Avistou, por fim, nos confins do horizonte do lago, um pequeníssimo ponto luminoso de *mahsã kahtiro* (humano/vida). Tudo isso é chamado de *kahtise* (vidas).

Os seis pontos luminosos eram representações de elementos que passariam a constituir o mundo terrestre e outros corpos não humanos. E o *mahsã kahtiro* era a representação de futuros humanos. Ele avistou tudo isso, ficou angustiado e pensativo ao se perguntar como fazer para juntar todas essas representações e formar o primeiro ser antropomórfico, capaz de dar sequência ao projeto de construção do mundo terrestre e de criar outros seres para ajudá-lo a organizar o cosmos de modo que os futuros humanos viessem a morar nesse mundo recém-construído.

Depois, concentrou-se e passou a lançar mão de *bahsese* sobre o cigarro de tabaco por longas horas. Concluindo o *bahsese*, soprou a fumaça do tabaco sobre a lâmina de água, fazendo com que cada *kahtise* se tornasse potência para constituir o corpo. Mas os pequeníssimos pontos luminosos continuaram sobre a lâmina de água do grande lago de lama, como representações dos elementos. Na sequência, pegou

4 É uma palavra da língua Dessana em termos de *bahsese* para se referir ao ponto luminoso, que também é chamado de *pehkame*, isto é, fogo representativo de um tipo de *kahtise*.

novamente o cigarro e fez bahsese para provocar “ondas” que pudessem juntar todas as potências e formar um único corpo. Dessa junção surgiu o primeiro ser mahsu – era o Yepa Oäku. Futuramente, ele fez surgir outros seres organizadores do cosmo, os waimahsã e os mahsã. Estes últimos povoam até hoje o mundo terrestre.

Em resumo, o corpo é constituído de sete elementos: boreyuse kahtiro (luz/vida), yuku kahtiro (floresta/vida), dita kahtiro (terra/vida), ahko kahtiro (água/vida), waikurã kahtiro (animais/vida), ome kahtiro (ar/vida) e mahsã kahtiro (mahsã/vida). Este último refere-se ao nome da pessoa, que é uma categoria metafísica. Ele está diretamente relacionado à qualidade humana/pessoa, “injetada” pelos especialistas logo depois do nascimento da criança, por meio do heriporã bahsese, processo que dota o corpo de mahsã kahtiro.

Os especialistas costumam dizer que, sem o heriporã bahseke, o corpo humano se iguala ao corpo de animais. Para sair dessa condição, é necessário que seja injetado o mahsã kahtiro. O mahsã kahtiro conecta a pessoa com outras dimensões, para além dos elementos que constituem o corpo, como o grupo social, a cosmologia do grupo, o território, a casa, a vida pós-morte, entre outros. Nesse sentido, o corpo é mais que uma síntese de elementos, é uma agência que conta com uma dimensão constitutiva e ontológica.⁵

Se traduzido ao pé da letra, o yuku-kahtiro significa “vida/floresta”, isto é, corpo vegetal formado pelo conjunto de vidas vegetais existentes, detentoras de qualidades sensíveis e curativas, protetivas e de veneno, que podem ser acionadas pela ação de bahsese para cuidados de saúde.

O corpo vegetal é parte do corpo humano, na medida em que todas as qualidades dos vegetais estão presentes no corpo como potência. Assim, o cheiro, o amargor, o travor, a doçura, a acidez, a espessura, a textura, a plasticidade, o tamanho e a

5 João Paulo Lima Barreto. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

dureza dos vegetais são qualidades que podem ser acionadas e potencializadas “metaquimicamente” pelos especialistas, no ato do bahsese, para prevenir, proteger e curar as doenças, como também para atacar, provocando desconfortos e doenças.

Por outro lado, a potência da vegetabilidade do corpo também dá origem a outros vegetais específicos, como podemos ver em dois exemplos de tempos primordiais – um, sobre a origem do vegetal especial para confecção de instrumentos musicais de sopro, chamado de miriã (jurupari), que surgiu do corpo do Bisio; e outro, sobre a origem de plantas cultiváveis do roçado, que surgiu do corpo de Bahsebo oäku.

O Bisio era a própria musicalidade, isto é, era fonte de “músicas”, chamadas de kahpiwaya. Dotado dessa natureza, ele vivia viajando no espaço cósmico, de casa em casa (bahsakawiseri), como na casa do Doê-wi'i (“casa de traíra”), na casa Siripituhti (“caverna de andorinha”), na casa do Osôtuhti (“caverna de morcego”), sendo mestre de festas, conduzindo as festas de poose (dabucuri), ensinando a cantar, tocar instrumentos e dançar.⁶

O Bisio era bastante requisitado pelos seus pares para formar os jovens como novos especialistas. Mas via que, mesmo com todo seu esforço, seus pares nunca aprendiam. O Bisio acabou morrendo queimado pelos pais dos jovens. Foi vingança por ele ter “matado” os formandos, ao induzi-los a entrar no túnel do seu ânus para se protegerem do grande temporal que caía na floresta. O herói já sabia que sua morte seria pelo fogo, pois a única maneira de repassar seus conhecimentos e habilidades para seus pares era dispor de seus próprios ossos como instrumentos musicais.

Assim o fez, e dos seus restos mortais, isto é, dos seus ossos queimados, nasceu uma palmeira especial de pequeno porte, chamada buhpuño (paxiubinha). Dessa palmeira, os especialistas indígenas passaram a confeccionar os instrumentos musicais de miriã, como se estivessem se

6 Gabriel Sodré Maia. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

apropriando do próprio corpo de Bisio como fonte da musicalidade.

Outro exemplo é a origem das plantas cultiváveis do roçado, sobretudo, a planta maniwa. Segundo os especialistas, a maniwa surgiu do corpo de Bahsebo oãku. Aconteceu que Bahsebo oãku decidiu sair do Alto Rio Negro e viajar rio abaixo, após o conflito com seu filho, que o desprezava por causa da idade. No percurso, encontrou a família (pai e filhas) de Wariro, que morava numa serra na atual cidade de São Gabriel da Cachoeira. Wariro não conhecia a técnica de fazer roçado, nem possuía mandioca e muito menos dominava o processo de extração de seus produtos. Sabendo da viagem do Bahsebo oãku, detentor de maniwa, ordenou que as suas filhas o seduzissem.⁷

As moças cumpriram a orientação do pai. Na descida pelo rio, o herói foi seduzido pelas lindas mulheres e logo passou a morar na casa do “sogro”. Convivendo no seio de sua nova “família” percebeu que o Wariro era carente de conhecimentos sobre a planta maniwa e sobre técnicas de extração de seus derivados, produtos essenciais para a alimentação e a qualidade de vida.

Privado de boas qualidades de alimentos, Bahsebo oãku se viu na obrigação de ensinar para suas noivas a melhor maneira de obter e produzir alimentos. Para isso teve que tomar uma atitude: como ele era a própria potência de maniwa e de plantas cultiváveis, viu que teria que passar pelo fogo para poder dispor os alimentos para suas noivas. Primeiro fez a derrubada do roçado, esperou secar, e, durante o preparo para a queimada, transformou-se no bastão, chamado de yagu, uma representação de todas as potências de plantas cultiváveis. Se colocou no centro do roçado para a queima. Quando cessou o fogo, as sementes eclodiram, provocando um grande estrondo. Dessa maneira, o corpo do Bahsebo oãku deu origem às plantas de maniwa e plantas cultiváveis do roçado.

A noção de transformacionismo do corpo tem suas raízes no tempo dos seres que protagonizaram a construção e a

7 João Paulo Lima Barreto et al. *OMERŌ*, op. cit., p. 34.

organização do mundo terrestre. Na concepção nativa, como visto, o corpo, em especial o corpo humano, constituído de sete elementos, é capaz de se transformar em qualquer desses elementos constitutivos: água, ar, luz, vegetal, animal e terra (minerais).

Segundo os kumuã, o corpo humano é uma combinação de elementos feita sob medida. O seu desequilíbrio é entendido como consequência do desequilíbrio dos elementos. Através de bahsebo, os especialistas fazem a equalização para manter o equilíbrio das substâncias, de modo a evitar que o “metabolismo” cause o desequilíbrio do corpo, que pode se manifestar como desconfortos ou doenças.

O conceito do corpo vegetal é que permite aos especialistas intervirem sobre o corpo. Através de bahsebo, são acionadas as qualidades curativas – contidas nos vegetais, nos animais e nos minerais –, os fenômenos naturais e as plantas medicinais para abrandar as dores, curar as doenças e dar proteção à pessoa.

Dessa maneira, para além da estrutura física visível aos olhos, o conceito de corpo constituído de elementos etéreos ou imateriais que nele gravitam é importantíssimo, pois é a fundamentação que possibilita acionar “metaquimicamente” as qualidades dos vegetais pela articulação de bahsebo para prática de cuidado de saúde e cura de doenças.

Todos os elementos etéreos que constituem o corpo são chamados de kahtise (vidas), como “anatomia” do corpo, e são essenciais para o bom funcionamento e para o equilíbrio da pessoa.

Pensar e teorizar sobre o corpo a partir de seu sentido para os povos indígenas do Alto Rio Negro traz à tona a necessidade de identificar como se dá a construção do saber sobre o corpo e como este saber implica diretamente a prática de produção de cuidado do corpo para ter boa qualidade de vida e cuidado nas relações com as coisas do seu entorno.

O corpo é um microcosmo conectado com o cosmo maior. Segundo os especialistas indígenas, qualquer corpo está conectado no corpo mundo terrestre, e seus elementos constitutivos se cruzam e se afetam mutuamente, formando

novos corpos que se encontram. Os especialistas falam da transformação criadora e definem o mundo terrestre como organismo vivo, um sistema que tem como atributo essencial a autoprodução. Os seres se fazem e refazem por meio das conexões que cada corpo estabelece com outros corpos. O corpo vegetal é uma parte do todo.

João Paulo Lima Barreto é indígena do povo Yepamahsã (Tukano), nascido na aldeia São Domingos, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Professor e consultor, é graduado em filosofia e doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas, além de pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Fundou o Centro de Medicina Indígena Bahserikowi e é membro do SPA – Science Panel for the Amazon (Painel Científico para a Amazônia) – e da Academia Brasileira de Ciência. Também integra o Comitê Científico SoU_Ciência e a OTCA – Organización del Tratado de Cooperación Amazônica e é coordenador do Fórum Povos da Rede Unida.

A agrofloresta de Zé Ferreira

Zé Ferreira vive sozinho no sítio agroecológico São José, em Paraty, no sertão de Taquari, ao qual se chega depois de mais de uma hora de caminhada. O respeito pelo meio está inscrito na casa que construiu ao longo de onze anos. Buscando não ferir a floresta, utilizou árvores mortas como matéria para a edificação, valendo-se de seus anos de trabalho como mestre de obras. Dali, avista o sistema agroflorestal com que ficou conhecido.

Biólogos, agrônomos, pesquisadores e entusiastas de todo mundo vão a cada ano ver de perto o plantio autônomo e sustentável praticado ali. Ao lado de Zé Ferreira, aprendem, por exemplo, a distinguir as plantas comestíveis na mata, preparar a poda e organizar a matéria orgânica, e, entre outras atividades, como comercializar os produtos colhidos, sempre numa perspectiva de transformação social, ambiental e econômica.

Grande parte do que se consome ali é cultivada no sítio. Como não há geladeira, os alimentos são colhidos na hora ou então mantidos em conservas. Arroz, feijão, inhame, palmito, cupuaçu. Mesmo os temperos são produção local. Depois é só acender a lenha do fogão, também recolhida do descarte da natureza.

Com a sabedoria das plantas seculares que o cercam, como a gigantesca copaíba, de mais de 400 anos, que impera no meio do sítio, Ferreira busca na independência a garantia de liberdade. A demanda de energia elétrica é atendida por uma pequena hidrelétrica construída pelo agricultor.

Foi para lá nos anos 1980, carregado de indignação. Como seus dias podiam se resumir ao trabalho no canteiro de obra? Entre outras coisas, perdia aquilo que mais prezava: o contato com os filhos. Queria vê-los crescer, ensiná-los as coisas da terra, exatamente como seu pai havia feito em sua infância.

Essa memória está magnetizada em seus poucos e úteis pertences, como as ferramentas que maneja diariamente, machado, foice, marreta, talhadeira etc. Ou o relógio de bolso, a lamparina, a caneca de metal, além de um garfo e colher que herdou de sua avó quando saiu de casa aos 17 anos para trabalhar na cidade. Conta que leva os talheres para todo lugar. “Gosto do peso que eles têm na mão.”

É um homem da terra, da concretude das coisas. Um zelador da natureza e um espectador privilegiado. À noite, desliga o gerador e deixa-se envolver pelo som das aves e dos animais noturnos. Alguns aparecem. Em uma pasta, guarda uma colheita diversa: diários de muitos anos, reflexões e poemas sobre a agrofloresta e sua relação com a natureza. Foi um jeito de não se perder no emaranhado de pensamentos. Porque no mato Zé Ferreira não se perde.

No sítio São José
Gabriela Portilho



Antiga sede do sítio São José, de 1990.



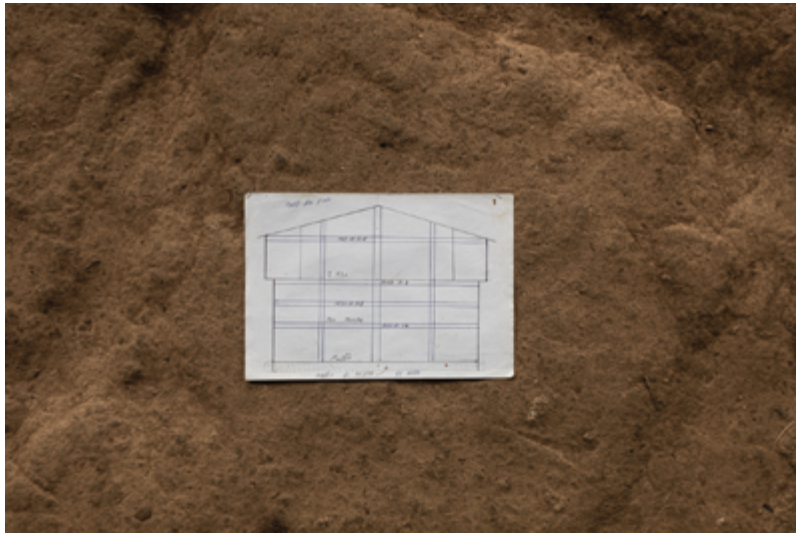


Zé Ferreira, fundador do sítio São José durante a coleta de taiobas.



Zé Ferreira e a árvore de copaíba de mais de 400 anos, emblema de seu sítio. Ao lado, fusão entre o poema escrito por ele e cupuaçu colhido na propriedade.

AGRO ECOLOGIA É A ESPERANÇA DO MOMENTO.
AGRO ECOLOGIA ESTÁ EM NOSSO RECONHECIMENTO.
AGRO ECOLOGIA TRAZ PARA NOS MUITA ALEGRIA.
AGRO ECOLOGIA GARANTE A NOSSA SUSTENTABILIDADE,
DE ALIMENTO.
AGRO ECOLOGIA ISTO FAZ A DIFERENÇA
PORE QUE VE PARA A COMPARAÇÃO E
USE A INTELIGÊNCIA E VOCÊ VAI
PERCEBER COMO É GRANDE A DIFERENÇA.
A AGRO ECOLOGIA É UM PLANO SÁBIO QUE
FAZ A COMBINAÇÃO DE TUDO QUE VAI SE
PLANTADO. SE PLANTAR MUITO E POUCO EM
ESPASSO PLANTANDO EM POUCA FAZ
ROSSADO MUITO TEM QUALIFICADO
COANDO VIE A COLHEITA É MUITO
COM O RESULTADO.
QUEM NÃO É AGRO ECOLOGICO NÃO É MUITO
INTELIGENTE DEBILITA. GUEIRA É SEMPRE
CABANO COM A RIGIDEZA E COMO SE
GASTARI AINDA NÃO FIZEM CONTINENTE
VENENO NA TERRA QUE DEIXA PARA
NAIRENTE MATA FELIX E ANIMAS
DEIXA O POVO DOENTE
DU JEITO QUE AS COISA VAI NÃO PODE
SUPPORTA. PARA A DIZER QUE NÃO AGUENTA
ESTA SITUAÇÃO MUITO TEM DIZENDO
CORDIA MUITO TEM DIZENDO QUE A
COMBIENÇA...



Projeto da casa-sede do sítio agroecológico desenhado por Zé Ferreira nos anos 1990. Antes de se dedicar à agricultura, Zé trabalhava como mestre de obras na cidade.



Casa-sede do sítio agroecológico São José. A casa foi projetada e construída por Zé Ferreira ao longo de onze anos, utilizando apenas madeiras de árvores mortas do local.





Retrato de Zé Ferreira no roçado de seu sítio. Ao lado, anotações feitas por ele em 2008 sobre as espécies de árvores plantadas ali.

AVORIS		70 ESPESSI/2-9-2008	
INGA VERDE	150	PEROBA	40
INGA FEJAO 1	13.500	PAM FORMIGA	05
INGA FEJAO 2	150	PAM VIOLA	160
INGA FERRADURA	500	PAM AMALATO	1
INGA DE MACAO	5.150	PAIA DE VACA	150
INGA BANANA	2.530	CEDRO ROSA	150
INGA RIPA	50	COPAIBA VERMELHA	185
INGA CEDRO	60	COPAIBA MIUDA	200
IPE AMARELO	120	COPAIBA AMARELA	3
IPE VERDE	80	CAQUERA	700
IPE ROXO	50	CAJARANA	90
IPE PAULISTA	14	CAUINVA	146
INBURANA	60	CAVELA PARDA	12
INBIRA DE SAPO	130	CAVELA PEIUDA	80
JATOLA	200	CAVELA LOURO	60
Juquitela	15	CAVELA AMARELA	110
JACARANDA	8	CAVELA SASSAPARA	72
JANCIROBA	7	CAVAFISTULA	45
ANILCO VERMELHO	25	CAVELA CRAVO	6
ARUEIRA	164	CHICHA	40
ANJILIM AMARELO	60	BRAUNA	5
ANJILIM RIPA	100	BAGUA EU	18
ATARIBA	167	BICUBA DE CERVA	15
AVDA QUASU	22	GUINA PERREIRA	15
A CA RIA	90	GUAPURUBA	1080
LOURO AMARELO	85	SAPUCAIA	40
LOURO PARDO	170	SILVIRUBA	4
PAINEIRA BRANCA	3	ZONDEIRO MEXICANO	400
PAM BRASIL	5	MSSARADUBIA	30
PAM FERRERO	210	MOGUINO	35
PAM REI	40	TANGOREI	24
PEROBA	150		



Entrada da casa-sede do sítio São José, onde vive Zé Ferreira.



Ferramentas utilizadas na construção do sítio que acompanham Zé no trabalho diário. A Bíblia, sua principal leitura, também foi reformada por ele recebendo uma capa de couro. Ao lado, um retrato do seu pai e maior referência, Sebastião Ferreira, que o criou no agreste pernambucano.





Caneca e talheres herdados de sua avó. Desde os 17 anos, Zé só faz suas refeições com esses talheres, levando-os consigo em qualquer viagem.



P

Soluções para Agricultura

05 08 2007

UM dia ditardizinha eu tinha chegado
do roçado e estava bem cansado.
MAS DEPS DE UM BANHO DE ESCRUCIRA
MIM SENTI ALIVIADO.
MIM ENTENI NO PICÃO CONTEMPLANDO
A NATUREZA E SUA VEGETAÇÃO. TANTA
PAISAGEM BONITA QUE INTEIRA O SERTÃO.
E MIM VEIO NA MIMORA ESTA ESPERAÇÃO
DE TALA DE AGRO FLORESTA ESTA
GRANDE OPERAÇÃO.

QUE VEIO TRAZER SOLUÇÃO PRA VIDA DO
AGRICULTOR. QUE ATÉ EN DEIXA A ROSSA
MUITAS VEZES FA PENSSOR MAS COM A
GRASSA DE DEUS QUE AINDA NÃO DEIXO.
AGORA NÃO VAI MAS DEIXA PORQUE A
SOLUÇÃO CHEGO. FAZENDO AGRO FLORESTA
TODO PROBLEMA VAICALO.

DENTRO DA AGRO ECOLOGIA SI VE
MUITAS SOLUÇÃO PARA SI CULTIVA A TERRA
E ALMENTA A PRODUÇÃO. EU OLHO EM
MUITO CUIDADO ENZAMINO COM ATENAÇÃO.
VEJO QUE A NATUREZA PRECISA DE
PROTEÇÃO.

SO MESMO AGRO FLORESTA FAZ ESSA
COMBINAÇÃO DE PRESEVA A NATUREZA
E TAMBEM SE PRODUÇÃO PROTEJE



Ao lado, fusão entre poema escrito por Zé Ferreira e tronco de copaíba, sua árvore favorita. Zé nunca frequentou a escola e só se alfabetizou na vida adulta, quando trabalhava como mestre de obras. Acima, retrato de Zé Ferreira durante a colheita de taiobas.





Gabriela Portilho é jornalista e fotógrafa documental formada pela Universidade de São Paulo e pela Université Lumière Lyon II, na França. Seu trabalho está focado na investigação da relação dos seres humanos com seu universo simbólico, religioso e mitológico, permeando territórios oníricos. Trabalha para diversos veículos internacionais, como *The New York Times*, *The New Yorker*, *New York Magazine* e *Wallpaper Magazine*. Também colabora com a *National Geographic Latam*, *El País*, *Superinteressante*, *Nova Escola*, *O Estado de S. Paulo*, *UOL Tab*, entre outros. É membro do Women Photograph e Native Agency. Faz parte do coletivo latino-americano Ruda e é uma das cofundadoras do Doroteia, coletivo brasileiro focado em histórias protagonizadas por mulheres.

Floresta é o mundo: o pensamento vegetal¹

Evando Nascimento

“Museu é o mundo.”

Hélio Oiticica

“O sertão está em toda parte.”

João Guimarães Rosa

O pensamento vegetal e a literatura

A literatura é, sem dúvida, um lugar privilegiado para se pensar a relação dos humanos com as plantas, pois desde as origens muitos textos literários colocaram os vegetais num plano de grande importância. Na dita modernidade ocidental, foram principalmente os autores românticos e simbolistas que recorreram a rosas, flores em geral, árvores, raízes e outros elementos vegetais para expressarem seus sentimentos e ideias. No entanto, Walt Whitman foi decerto um dos primeiros

¹ Este ensaio é inevitavelmente um desdobramento de meu livro *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas* (Civilização Brasileira, 2021). Nele, abordo a questão vegetal a partir da literatura, tendo igualmente, de ponta a ponta, a filosofia e as ciências como fios condutores; as artes entram também como exemplo reflexivo.

a dar um verdadeiro protagonismo ao mundo natural, muito semelhante ao que será realizado por outros escritores nos séculos 20 e 21. Nas *Folhas da relva (Leaves of grass)*, as paisagens estadunidenses não aparecem como mero elemento decorativo, mas sim como forma de reflexão sobre o ser-e-estar no mundo, abrindo para diversas poéticas e ativismos do século seguinte: alto-modernistas, *beatniks*, o *Flower Power* hippie e o ecologismo, entre outros movimentos de vanguarda literária e existencial.

O que chamo de *pensamento vegetal* não tem definição simples nem definitiva, mas compreende ao menos quatro significações básicas. Primeiro, pensamento vegetal seria o que pensam as plantas. Essa é uma questão elementar da botânica e da filosofia hoje: será que o mundo verde pensa, e se for verdade, o que e como pensa? Decerto não se trata de pensamento com palavras, mas desde antes de Aristóteles se colocou a questão de saber se as plantas tinham “alma” (*psyché*), tal como os animais e sobretudo como os humanos.

Um segundo sentido para *pensamento vegetal* seria o que nós pensamos a respeito das plantas: tanto científica quanto cotidianamente o que de fato pensamos nós humanos sobre esses vivos tão próximos, mas em aparência tão distintos de nós. Embora a botânica, enquanto disciplina autônoma, date apenas do século 18 – como tantas outras formas modernas de saber –, a preocupação com o reino vegetal já existia na Antiguidade, sem falar nas diversas culturas de origem não europeia. Teofrasto escreveu dois tratados importantes por volta de 300 a.C.: *Sobre a história das plantas* e *Sobre as causas das plantas*. Digamos pontualmente que, no mundo dito ocidental, os vegetais na maior parte das vezes foram vistos apenas como fontes de consumo alimentar e de energia combustível, como provedores de substâncias medicinais, como recursos para habitação e vestimenta, entre outras utilidades. Ou seja, como meros objetos úteis, sem vida própria, digna de respeito.

Em dois outros sentidos bem particulares, interessa ver como hoje cientistas e filósofos, tanto quanto escritores de ficção e

poesia, elaboram um pensamento inovador a respeito das plantas. Sobretudo a partir do século 20 emergiu uma *visão das plantas* (para referir o título de uma brilhante novela de Djaimilia Pereira de Almeida)² não mais fundada no antropocentrismo nem no assim chamado *zoocentrismo*, o centramento biológico na vida animal. Nessa terceira (científico-filosófica) e nessa quarta (literária) significação recente para o *pensamento vegetal*, as plantas ganham plena autonomia existencial, sendo consideradas em sua inteligência e sensibilidade.

A essas quatro significações da expressão *pensamento vegetal* (em resumo: pensamento das plantas, dos humanos em geral sobre as plantas, dos filósofos ou cientistas e dos escritores contemporâneos sobre elas) vem se somar uma quinta: o que pensam culturas não ocidentais sobre os vegetais, especialmente duas que coexistem no espaço civilizacional brasileiro: a cultura indígena e a afrodescendente.

Na impossibilidade de desenvolver mais longamente os argumentos, farei um recorte interpretativo. Num primeiro momento, me interessa mostrar como alguns filósofos e cientistas, do passado e do presente, discutem a questão vegetal. Num segundo momento, comentarei o modo como alguns escritores modernos e contemporâneos expõem uma visão inovadora das plantas, em poemas ou em narrativas. Sinalizo desde já que, na contemporaneidade brasileira, são sobretudo *mulheres poetas* que têm se destacado nesse olhar outro sobre o mundo vegetal. E, num terceiro momento, trarei uma pequena parte das concepções atuais de indígenas brasileiros sobre essa problemática, tanto em debates intelectuais quanto sob forma de poema. É nessa derradeira etapa que emerge com toda força a noção de *floresta*, a qual dá plena vida ao pensamento vegetal, tornando-se quase sinônimo deste. Ou melhor, para recorrer ao vocabulário pessoano: *floresta*, em minhas reflexões, é uma palavra *heterônima* de *pensamento vegetal*.

Assinalo também o fato de, num momento em que muitas vegetações do planeta, sobretudo as chamadas *rain forests* ou

2 Djaimilia Pereira de Almeida. *A visão das plantas*. São Paulo: Todavia, 2021.

florestas tropicais, se veem ameaçadas por incêndios, exploração predatória e todo tipo de devastação, *pensar com e sobre as plantas* se torna eminentemente uma atitude política e ética da maior relevância. Como desenvolvi num texto publicado em plena pandemia, a sobrevivência de praticamente todas as espécies depende do modo como trataremos doravante “nossas irmãs as plantas”.³

A renovação botânica e a inteligência sensível das plantas

“Nossas irmãs as plantas” é uma expressão que comparece num dos poemas de Alberto Caeiro.⁴ O que os humanos mais perderam foi essa noção de irmandade congenial que tem com as outras espécies viventes: os animais e as plantas. A despeito do trabalho de Charles Darwin e de todo o desenvolvimento das ciências biológicas, principalmente nos dois últimos séculos, explicando não só a origem comum de homens e animais, mas também de todas as espécies viventes nos organismos unicelulares do meio primitivo, onde a vida se formou, agimos como se fôssemos seres divinos, nascidos prontos, tal qual vem descrito no Gênesis. Segundo o relato bíblico, após criar Adão, Deus lhe atribuiu o poder de nomear e reinar sobre todos os outros viventes. Essa soberania de origem divina outorgada ao humano fez com que agíssemos de fato como soberanos, tratando os outros animais como “bestas-feras”.⁵ Às plantas foi reservado um papel ainda pior: pelo fato de parecerem inertes, incapazes de outro movimento além de crescer, foram tratadas

3 Evando Nascimento. Notas sobre o coronavírus e a sobrevivência das espécies. In: Peter Pal Pélbart (org.). *Pandemia crítica*. São Paulo: N-1, Sesc, 2021, p. 197-204.

4 Alberto Caeiro. O guardador de rebanhos. In: Fernando Pessoa. *Obra poética*. Sel., org. e notas Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 149.

5 *La bête et le souverain* [A besta ou a fera e o soberano] é o título de dois volumes póstumos de Jacques Derrida, editados a partir de seu último seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris: Jacques Derrida. *Séminaire la bête et le souverain*: v. I (2001-2002). Org. e notas Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008; e *Séminaire la bête et le souverain*: v. II (2002-2003). Org. e notas Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2010.

como “semiviventes”. Não por acaso, o verbo *vegetar*, que na origem tinha o sentido positivo de “animar, vivificar; dar movimento a; aumentar, fortalecer, fazer crescer”,⁶ se tornou, em praticamente todas as línguas ocidentais, sinônimo de inércia, de morbidade ou de estado de coma. A significação positiva continua no dicionário *Houaiss*, por exemplo, mas ninguém sabe sequer que ela existe...

Em *De anima* (*Peri psychê*), Aristóteles repassa todas as teorias precedentes da alma, desqualificando-as uma por uma. São convocados em sua argumentação textos de Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e até de seu mestre Platão, entre outros. O que há de mais rico na reflexão aristotélica é que, ao contrário de diversos outros pensadores da tradição metafísica, ele não nega certa propriedade anímica às plantas; apenas o tipo de alma que detêm não é tão completo quanto a dos animais e sobretudo a dos homens: “Dentre as potências da alma [*psychê*], [...] nas plantas subsiste somente a nutritiva, mas em outros seres, tanto esta como a perceptiva”.⁷

A planta seria então, enquanto portadora de uma alma incompleta, inferior, uma vida no limite da existência. Esse preconceito metafísico foi abordado dos mais diversos modos pela tradição ocidental. Claro, todos os animais necessitam dos vegetais para extrair a energia que os mantém de pé, mas tudo não passa de uma função utilitária. Os animais são chamados de *heterótrofos* porque não conseguem produzir seu próprio alimento, por meio de substâncias inorgânicas e da luz solar. Já as plantas são chamadas de *autótrofas* pelo fato de obterem nutrição por meio da fotossíntese, das substâncias do solo e da água: produzem, desse modo, o orgânico a partir do inorgânico.

O fato é que quase nunca se coloca o sentido do viver vegetal em sua plena autonomia. Sintomaticamente, Heidegger, o filósofo que acusou Nietzsche de ser o último metafísico,

6 Todas as etimologias foram retiradas do *Dicionário on-line UOL-Houaiss*. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#3>. Acesso em: 21 maio 2021.

7 Aristóteles. *De anima*. Trad., apr. e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 77.

repete os dogmas da tradição metafísica ao separar, de forma peremptória, as plantas e os animais dos humanos, como diz com todas as letras na famosa *Carta sobre o humanismo*, dirigida a Jean Beaufret: “Dentre todos os entes que são, o ser-vivo é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós, porque ele é por um lado o que mais se parece conosco, e, por outro lado, está abissalmente separado de nossa essência ek-sistente”.⁸ Entre nós, de um lado, e os animais e vegetais, do outro, existiria então um abismo.

Na perspectiva tradicional, faltaria às plantas esse senso de mobilidade próprio aos animais, e que já está na “raiz” de sua etimologia: o ânimo ou a *anima* que nos move enquanto viventes heterótrofos. Como apenas com o surgimento das câmeras de aceleração de imagens pôde-se perceber que as plantas se mexem bastante, o preconceito metafísico se perpetuou. Motivo pelo qual podem ser abatidas sem remorsos: elas não reagem porque não pensam nem sentem propriamente, e por consequência não são dotadas de existência em sentido pleno.

Em 2008, o Comitê Ético Federal Suíço, pela primeira vez na história da humanidade, entregou um relatório cujo título era “A dignidade dos seres vivos no que diz respeito às plantas”. Até onde se sabe, era inédita essa consideração ética do *valor da vida vegetal*. Mais precisamente: o valor de uma vida qualquer, independentemente da espécie ou gênero a que pertença. Segundo os cientistas, as plantas representam 85% da biomassa, os 15% restantes competem aos animais; deste último percentual menos de 1% ao corpo humano... Se por uma catástrofe natural todos os vegetais desaparecessem subitamente da face da Terra, os animais morreriam em alguns meses: por falta de oxigênio e sobretudo por escassez de alimento.

O filósofo Michael Marder expõe com muita clareza o que eu chamaria de *dom* ou *dádiva vegetal*:

8 Martin Heidegger. *Carta sobre o humanismo*. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 338.

A vida vegetal dinamiza [*enlivens*, vivifica, anima] as plantas tanto quanto, de diferentes maneiras, animais e seres humanos; a vida em comum em seu máximo despojamento é em igual medida um fim-em-si-mesma e uma fonte de vitalidade para nós. Uma ofensa contra a vida vegetal prejudica tanto as plantas que destruímos quanto *algo do ser/estar vegetal em nós*. Além de aniquilar as próprias plantas, a altamente agressiva exterminação da flora, que atualmente tem colocado sob ameaça de extinção até um quinto de todas as espécies vegetais no planeta, empobrece um elemento vital no que chamamos de “o humano”.⁹

Diversos cientistas, sobretudo nestas primeiras décadas do século 21, têm desenvolvido pesquisas em torno da inteligência e da sensibilidade vegetal: Francis Hallé, Jean-Marie Pelt, Fleur Daugey, Stefano Mancuso e Anthony Trewavas estão entre os que mais se destacam. Mancuso, já bem traduzido no Brasil, mantém um laboratório para estudar o que chama de “neurobiologia vegetal”, não para estabelecer uma relação especular com o modelo biológico dos animais, mas sim para demonstrar o modo complexo como as células vegetais detêm altos padrões de inteligência e sensibilidade, interagindo todo o tempo com o ambiente onde vivem:

Os estudos mais recentes mostraram que [as plantas] são dotadas de sensibilidade, que se comunicam entre si e com os animais, que dormem, memorizam dados e são até capazes de manipular outras espécies. Além disso, merecem de pleno direito o qualificativo de inteligentes. O aparato de suas raízes se desenvolve ininterruptamente, com a ajuda de inúmeros centros de comando, cujo conjunto as guia à maneira de uma espécie de cérebro coletivo, ou antes, de inteligência distribuída, que, ao aumentar e se desenvolver, assimila informações capitais para sua nutrição e sobrevivência.

9 Michael Marder. *Plant-thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Nova York: Columbia University Press, 2013, p. 182. (Salvo indicação contrária, as traduções são minhas.)

Os avanços recentes da biologia vegetal permitem ver nelas hoje organismos dotados de uma faculdade bem estabelecida para adquirir, armazenar, compartilhar e utilizar informações retiradas de seu meio ambiente. A neurobiologia vegetal tem por principal campo de pesquisa a maneira segundo a qual essas brilhantes criaturas as fornecem a si mesmas e as transformam de modo a adotar um comportamento coerente.¹⁰

O que as plantas realmente pensam e, sobretudo, o que pensam de nós, jamais saberemos. A experiência da alteridade é, por definição, inacessível; só se pode conjeturar a respeito, sem nenhuma certeza. Mas sobre o que não há mais dúvidas é que elas são também *viventes pensantes*: com as características de suas espécies e respectivas linguagens, interpretam de maneira inteligente o existir-no-mundo, a fim de garantir a própria sobrevivência e a de muitos outros habitantes da Terra.

Fitoliteratura: a literatura pensante e a literatura em sentido ampliado

Alberto Caeiro, o mencionado heterônimo de Fernando Pessoa, em seu longo poema *O guardador de rebanhos*, elabora uma sofisticada reflexão crítica da visão metafísica que nós humanos temos das plantas, as quais ele considera como *irmãs*. Tudo se baseia no equívoco de achar que, ao nomear uma árvore, uma fruta ou uma flor, por exemplo, as conhecemos. Para ele, isso não passa de mera abstração conceitual, pois “Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la/ E comer um fruto é saber-lhe o sentido”.¹¹ Seu pensamento vegetal (o modo como ele *pensa* as plantas) é inteiramente sensorial, o oposto do que a tradição filosófica ocidental propôs até recentemente.

Motivo pelo qual a Natureza, com maiúscula, para Caeiro não existe, não passando de invenção humana, que utiliza a

10 Mancuso, 2018, p. 208-209.

11 Alberto Caeiro. *O guardador de rebanhos*, op. cit., p. 146.

linguagem verbal como instrumento de falsificação, por meio da produção de abstrações:

Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.¹²

Na ficção de Clarice Lispector encontra-se a mesma disposição para se relacionar de forma diferencial com os vegetais, elaborando uma sofisticada *fitoliteratura*: *fito* (do grego *phytón*, “vegetal, árvore, planta; rebento, descendente”) e *literatura*. É curioso que muitos dos críticos que leram a obra de Clarice abordaram a questão animal, mas a temática vegetal é praticamente ignorada, com poucas exceções. Fui provavelmente o primeiro a fazê-lo de forma mais sistemática em *Clarice Lispector: uma literatura pensante*, no qual duas seções propõem esse tipo de leitura: “A estética das sensitivas” e “A desnatureza das flores”.¹³ O fato de a crítica ignorar as plantas claricianas como problemática plena é estrutural: nosso olhar antropocêntrico se volta sempre para o que mais nos assemelha: os animais, pois em sua maioria têm olhos, bocas, focinhos, orelhas, membros e órgãos análogos aos nossos.

Entre muitas narrativas vegetais em C.L. a mais conhecida é sem dúvida o conto “Amor”. É a história de uma dona de casa que se sente perturbada por se ver num cego mascarando chicles no ponto do bonde, indo parar no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, onde tem uma experiência de absoluto *estranhamento*:

12 Id., p. 160.

13 Evando Nascimento. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

Ao seu redor havia ruídos serenos, cheiro de árvores, pequenas surpresas entre os cipós. Todo o Jardim triturado pelos instantes já mais apressados da tarde. De onde vinha o meio sonho pelo qual estava rodeada? Como por um zunido de abelhas e aves. Tudo era estranho, suave demais, grande demais.¹⁴

Porém o livro vegetal por excelência é *Água viva*. O leitor ou a leitora é convidado/a explicitamente a “mudar-se para reino novo”, onde tudo vem ao modo de quadros e visões, pois a narradora é duplo de pintora e escritora: “Quero pintar uma rosa”.¹⁵ Nesse sentido, ela descreve muitas flores (estrelícia, gerânio, edelvais, vitória-régia, cravo, girassol e outras), exibindo uma floresta verbal: “Entro lentamente na escrita como já entrei na pintura. É um mundo emaranhado de cipós, sílabas, madressilvas, cores e palavras”.¹⁶ *Água viva* afigura erupções florais, espargindo cores, aromas e texturas para todos os lados, num corpo a corpo com a natureza que se faz cultura, e vice-versa. Essa suspensão provisória dos limites entre universo natural e cultural, dentro de um vasto mundo vegetal, é o efeito mais poderoso da poética e da estética das sensitivas, ofertando-se como uma floresta de sensações. Sobretudo a própria narradora anônima rompe as barreiras entre o humano e o vegetal: nesse “âmago” ficcional, advém “a estranha impressão de que não pertença ao gênero humano”, ocorrendo diversas vezes a transmutação ou a intertroca com o reino vegetal: “Sou uma árvore que arde com duro prazer” e “Meu impulso se liga ao das raízes das árvores”.¹⁷

Na literatura brasileira do século 20 há diversos exemplos da importância textual das plantas: entre outros, o cacau em Jorge Amado, as flores em Cecília Meireles, a cana-de-açúcar em João Cabral de Melo Neto e em José Lins do Rego, o buriti e toda a vegetação do sertão em Guimarães Rosa, a metafórica (mas

14 Clarice Lispector. *Laços de família*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982, p. 23.

15 Clarice Lispector. *Água viva*. Edição com manuscritos e ensaios inéditos. Org. Pedro Karp Vasquez. Rio de Janeiro: Rocco, 2019, p. 64.

16 Id., p. 31.

17 Id., p. 42, 50 e 53, respectivamente.

também real) “rosa do povo” de Carlos Drummond de Andrade, o cacto de Manuel Bandeira. Já na literatura contemporânea, Ferreira Gullar escreveu um lindo poema sobre “A planta”, e outros sobre “bananas podres”, além de “Relva verde relva” e “Uma corola”. Edimilson de Almeida Pereira tem, entre outros, um denso poema intitulado “Verde visto do alto”. Leonardo Fróes é um poeta ligado ao ambiente em que vive, na região serrana de Petrópolis, autor do poema “Algumas variações culturais”, que mistura natureza e cultura, como instâncias não opostas. Sérgio Medeiros formula poesia *nonsense* em *O sexo vegetal*, e referências clorofílicas compõem em vários livros seus. Mas destacam-se sobretudo as poetisas, como se certo estar-mulher-no-mundo facilitasse essa conexão vegetal própria à *fitoliteratura*: Adélia Prado tem poemas dedicados ao mundo vegetal, Cláudia Roquette-Pinto publicou o premiado *Corola*, Josely Vianna Baptista organizou uma linda *Roça Barroca*, com tradução de *Cantos* guaranis e poemas florais próprios, Adriana Lisboa lançou recentemente *O vivo*, em que as flores vicejam contra o excesso de simbolismo, Julia Hansen tem já em dois títulos a inscrição vegetal (*Romã* e *Seiva, veneno ou fruto*), Katia Maciel escreveu *Plantio* e Ana Martins Marques dedicou um livro inteiro aos *Jardins*, no qual se destaca, entre outras germinações esta:

Desconheço o nome
das plantas

Mas também desconheço o nome
de boa parte de meus vizinhos

Ao contrário das pessoas
as plantas não ligam

Não me dirijo a elas pelo nome
mas também na verdade
não me dirijo a elas

Elas nada pedem e nunca reclamam
às vezes perdem muitas folhas ou apenas,
e em silêncio, morrem

Estão sempre mudando
nunca
se mudam

Estamos
por enquanto
neste pé¹⁸

Expõe-se, em princípio, *o anonimato das plantas*. Ainda que todas as espécies que se deram ao conhecimento ganhem designações científicas e/ou populares, os vegetais nunca recebem individualmente nomes, ao menos não em nossas culturas ocidentais. Isso se deve ao já aludido fato de que eles, à diferença dos animais, quase nunca são percebidos como verdadeiros indivíduos, muito menos como “sujeitos” ou “pessoas”. Cães e gatos, bem como animais silvestres em cárcere doméstico ou público, recebem até mesmo nome de gente: além do clássico Rex, do hilário Pluto, do célebre Knut (estrela de destino trágico no zoo de Berlim, na primeira década deste século), pode-se ouvir Igor, Katy, Max, Susana, Tião (famoso macaco do zoo do Rio, já falecido) etc., nomeando nossos “companheiros específicos” (para lembrar as “espécies companheiras” – *companion species* – de Donna Haraway).¹⁹

Para nós, um abacateiro ou um pé de couve representa sua espécie e não a si mesmo individualmente. A isso, as plantas respondem com a mais absoluta indiferença, enquanto os cães e os gatos estão sempre atentos ao modo como são chamados, sobretudo os primeiros. Esse *silêncio das plantas* (ao menos

18 Ana Martins Marques. *O livro dos jardins*. São Paulo: Quêlônio, 2019, p. 10.

19 Donna Haraway. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. In: *Manifestly Haraway*. 1 Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 2016, p. 91-198.

para nossos ouvidos, porque no fundo o fluxo da seiva no tronco e nos galhos produz, sim, algum som, mas para nós inaudível) é a marca do reino vegetal e, tanto quanto sua aparente imobilidade, ajudou a formatar o estereótipo de que apenas “vegetam”, em sentido negativo, estando mais próximas, portanto, do reino inerte das pedras (o qual também somente em aparência é totalmente imóvel). Como visto, isso é falso, servindo de argumento para o rebaixamento dos vegetais na perspectiva dos humanos e dos outros animais. De qualquer modo, na penúltima estrofe, por meio da conjugação dúbia do verbo *mudar(-se)*, a suposta imobilidade das plantas é paradoxalmente questionada “Estão sempre mudando”) e afirmada (“nunca/ se mudam”); ou seja, a cada estação mudam de roupagem, sem que aparentemente mudem de lugar (o que é falso, pois adoram migrar, e isso pode ocorrer por meio de *mudas* ou de sementes espalhadas, por exemplo).

Um dos componentes mais fortes do poema é, com efeito, certa incomunicação dos vegetais para conosco: embora cultivados e modificados pela espécie humana, permanecem em seu mutismo enigmático, desafiando nossa prepotente soberania. E assim, “Estamos/ por enquanto/ neste pé”, quer dizer, é por essa situação de incomunicação interespecífica que a planta se mantém “de pé”, como pé de goiaba, de açaí, de maçã ou de qualquer outra saborosa fruta. Alheamento bem demarcado noutro poema da mesma coletânea de Marques, o qual fala de uma árvore que sempre floria, independentemente do que acontecia ao redor do mundo: “Floria sempre/ a cada ano/ indiferente aos acontecimentos”.²⁰

Fernando Pessoa, Clarice Lispector, Carlos Drummond de Andrade e todos os autores e autoras mencionados fazem o que chamo de *literatura pensante*: aquela que nos permite pensar o impensado e até mesmo o impensável da tradição metafísica ocidental. Por exemplo, nossa relação com as plantas, que é bastante distinta das culturas indígenas e também das afrodescendentes do Brasil. Esse acoplamento

20 Ana Martins Marques. *O livro dos jardins*, op. cit., p. 20.

da letra ao universo vegetal, por meio de um pensamento literário, corresponde ao que hoje se chama de *literatura em sentido expandido*: não mais a ficção, o drama, o ensaio ou o poema dentro de uma convenção tradicional, mas sim a textualidade literária se conectando a universos situados muito além do humano. A expressão que forjei em 1995 uma *literatura ou escrita pensante* se deixa enxertar, portanto, nessa literatura contemporânea em sentido ampliado.

Pensamentos indígenas: floresta é o mundo

Se há culturas relacionadas à vegetação, estas são as dos povos originários nas Américas. Em especial, os indígenas do território hoje designado “Brasil”, e que já estavam aqui muito antes da invasão portuguesa no século 16. Eram em sua grande maioria (e muitos ainda são) povos da floresta, que nelas residiam e delas tiravam seu sustento. De modo que a Amazônia, por exemplo, tem sua configuração atual em grande parte devido à intervenção humana, mas sem o aspecto destrutivo da exploração e da colonização lusitana.

Num texto que aborda as relações complexas entre espécies humanas e espécies vegetais na Amazônia ao longo dos séculos, Laura Pereira Furquim expõe como a biodiversidade da floresta não se deve apenas a fatores endógenos, mas contou muito cedo com a participação humana. Nesse sentido, a multiplicidade dos laços sociais dentro dos grupos étnicos e entre eles se reflete na biodiversidade resultante dos cultivos variados, em vez da entediante e nociva monocultura. No plano social, tanto quanto no plano do cultivo das plantas, a abertura ao outro e os cruzamentos incessantes são fonte de riqueza e preservação da vida.²¹

21 Laura Pereira Furquim. O acúmulo das diferenças: nota arqueológica sobre a relação entre sócio e biodiversidade na Amazônia Antiga. In: Joana Cabral de Oliveira et al. *Voices vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 125-39.

Ailton Krenak, Sônia Guajajara, Davi Kopenawa, Sandra Benites Guarani, Daniel Munduruku, João Paulo Barreto (Tukano), entre muitos outros, são indígenas de diversas etnias que têm oferecido uma compreensão sobre o universo vegetal completamente distinta do pensamento filosófico. Se Hegel, em sua *Introdução à história da filosofia*, recorre a metáforas botânicas para falar do percurso fenomenológico do *Espírito* (*Geist*), até superar os limites contingenciais da existência por meio da suprassunção (*Aufhebung*), sua interpretação acerca do pensamento é explicitamente antropocêntrica: “Tudo o que é humano só o é na medida em que o pensamento está aí em ação; pode aparecer como quiser se é humano, só o é graças ao pensamento. Só por este é que o homem se distingue do animal”.²² Esse é o argumento *especista* de base, que fundamenta todos os preconceitos contra as demais espécies: à diferença do que concebem algumas religiões não ocidentais, nas civilizações de fundamento cristão só o Homem foi feito à imagem do Deus, e por isso sua existência tem prioridade absoluta em relação aos demais viventes: “A prioridade do homem, imagem de Deus, sobre o animal e a planta admitir-se-á em si e por si”.²³

Ailton Krenak, pertencente à etnia indicada por seu sobrenome, tornou-se uma das vozes mais importantes no que diz respeito à questão ambiental no Brasil, sobretudo no período da pandemia da Covid-19, que se iniciou em março de 2020. O indígena tem feito diversas intervenções públicas, por meio de entrevistas, palestras, debates e livros.

Uma das ideias mais argutas do pensador Krenak diz respeito ao conceito de “humanidade”. Sua principal crítica vai no sentido da tendência, sobretudo nas culturas ocidentais, a separar os humanos de todos os outros “seres” ou, como prefiro dizer, de todos os outros viventes e coisas, desvinculando-os consequentemente de todo o resto do planeta e inventando um

22 Hegel. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Heloisa da Graça Burati. 2. reimpr. São Paulo: Rideel, 2005, p. 60.

23 Id., p. 37.

mundo para eles próprios. No contexto da pandemia, suas colocações atingem contundência máxima:

Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. *Somos piores que a covid-19*. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.²⁴

Palavras que encontram pleno eco nas de Davi Kopenawa, que, de forma dadivosa, nos legou em livro sua vasta e sensível experiência de xamã, a qual deveríamos trazer para nosso viver cotidiano, a fim de abalar nosso contato abstrato e preconceituoso com as plantas e os demais viventes. Uma longa citação, que expressa toda uma poética e uma estética da existência indígena:

As árvores da floresta e as plantas de nossas roças também não crescem sozinhas, como pensam os brancos. Nossa floresta é vasta e bela. Mas não o é à toa. É seu valor de fertilidade que a faz assim. É o que chamamos de *ně rope*. Nada cresceria sem isso. O *ně rope* vai e vem, como um visitante, fazendo crescer a vegetação por onde passa. Quando bebemos *yãkoana*, vemos sua imagem que impregna a floresta e a faz úmida e fresca. As folhas de suas árvores aparecem verdes e brilhantes e seus galhos ficam carregados de frutos. Vê-se também grande quantidade de pupunheiras *rasa sí*, cobertas de pesados cachos de frutos, pendurados na

24 Ailton Krenak. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 81-82. Grifos meus. Ver também de Krenak: *Ideias para adiar o fim do mundo*, 5. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

parte de baixo de seus troncos espinhosos, e imensas plantações de bananeiras e pés de cana-de-açúcar. Esse valor de fertilidade da terra está ativo por toda parte. É ele que faz acontecer a riqueza da floresta e que, desse modo, alimenta os humanos e a caça. É ele que faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos. Seu nome é o de tudo o que prospera, tanto nas roças como na floresta.²⁵

A fertilidade do solo propicia o vigor da vegetação, que desse modo se autossustenta, ao mesmo tempo alimentando igualmente animais e humanos, como só as dadivosas plantas conseguem fazê-lo. Esse saber xamânico, proporcionado por uma visão fina da floresta, deveria ser transmitido para as novas gerações de brasileiros e de outras nacionalidades, como uma herança dadivosa que nos ajudaria a manter outras relações com o universo vegetal, animal e mineral como um todo. Não mais nos limitaríamos a pensar as vidas humanas e outras como meros instrumentos de utilidade na produção hipercapitalista contemporânea.

As plantas são ubíquas porque a vida como a conhecemos sem elas não existiria: de maneira discreta, silenciosa e por vezes invisível, estão em toda parte, como o sertão de Guimarães Rosa, nos alimentando e protegendo as múltiplas formas de vida no planeta. De modo que a grande maioria dos viventes animais (humanos e não humanos) depende dos vegetais, fazendo da Terra uma grande floresta virtual. Se para Hélio Oiticica, “museu é o mundo”, para o pensamento vegetal que defendo, *Floresta é o mundo*.

O conceito de floresta é essencialmente relacional: tudo está conectado, tudo é compartilhável, e há que se cultivar esses espaços *em-comum*, que nossas irmãs as plantas propiciam. O grande erro da modernidade foi ter setorizado os saberes, sem a preocupação de fazê-los se comunicarem entre

25 Davi Kopenawa e Bruce Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Ed. de Bruce Albert. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 2. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 207.

si. A autonomia (humana e outra) só pode ser plena se enxertada e fecundada pela heteronomia: algo se define também ou sobretudo pelo que não é, pelo outro, o diferente. *Floresta é o mundo e o mundo é relação*. E a literatura representa a floresta por excelência, a começar pelo suporte-livro que a sustenta há séculos. Como diz o belíssimo poema “Liber”, de Ana Martins Marques, incluído nesta coletânea: “Foram árvores/ os livros/ um dia// recolheram o sol e a chuva/ e deram abrigo/ a pássaros de passagem”.

No momento em que a população humana sofre as consequências de uma pandemia, decerto por ela mesma provocada, as palavras da líder indígena Sonia Guajajara funcionam como convocação solidária:

As pessoas têm que repensar as suas formas de consumo, têm que entender que o individualismo precisa acabar, que temos que adotar formas coletivas de fazer as coisas, fortalecer os trabalhos em redes. E principalmente assumir a sua responsabilidade nessa luta pela mudança do modelo de desenvolvimento econômico, esse modelo precisa ser rompido urgentemente, e somente nós indígenas ou ambientalistas não vamos conseguir fazer essa pressão para essa mudança acontecer. [...] Para isso as lutas têm que ser mais coletivas, a conscientização mais política e ecológica, entendendo que é preciso fazer outra conexão, ou uma reconexão com a mãe terra, e entender exatamente que é a mãe terra que garante o sustento e a vida no planeta.²⁶

Isso é o que tenho defendido, em diálogo com o pensamento de Derrida, como *solidariedade de todos os viventes*, e não apenas a solidariedade humana. Pois somos todos e todas habitantes de uma vasta floresta mundial, atualmente em curso

26 Katia Marko e Fabiana Reinholz. Sônia Guajajara comemora a liderança das mulheres indígenas na luta por direitos. *Brasil de Fato*, 9 jun. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/09/povos-indigenas-vivem-momento-traumatico-afirma-sonia-guajajara>. Acesso em: 20 set. 2021.

de destruição, por causa da espécie que se acha a mais soberana de todas: a do pouco sábio *Homo sapiens sapiens*.

A temática vegetal tem a ver com a opressão política: da série dos viventes as plantas são as mais vulneráveis, porque seus mecanismos de autodefesa são bem menos ágeis do que os dos animais. O tempo do vegetal é outro, não tem a pressa daqueles que se dizem cheios de “ânimo”, mas que dependem das plantas para sobreviver, pois necessitam do oxigênio que libera para a atmosfera e se alimentam das folhas, frutos e legumes que produzem. Então os indivíduos identificados à temática LGBTQIAP+, as mulheres, os afrodescendentes, os indígenas e as etnias oprimidas como curdos e palestinos são aliados em potencial das plantas. Não se deve esquecer tampouco dos operários e trabalhadores em geral, nem mesmo dos setores de classe média menos favorecidos. Num momento em que os trabalhadores perdem direitos no mundo inteiro por causa do ultraliberalismo, é preciso que todas as pautas progressistas, quer dizer, situadas à esquerda do espectro político, sejam reunidas sob uma mesma luta. A palavra de ordem não seria mais “operários do mundo inteiro, uni-vos”, mas sim “oprimidos do mundo inteiro, uni-vos!”. Uni-vos sob a proteção florestal!

Concluo com uma citação *fitopoética* do belo “Soneto amazônico”, do indígena Yaguarê Yamã:

Sobre as águas pitingas do Arawá
Ygara que desliza calmamente
Entre galhos – caniços de araçás
No reflexo dourado quase ausente.²⁷

O amor pelas plantas, que esses textos literários demonstram, é francamente distinto do desprezo pelas florestas que

27 Yaguarê Yamã. Soneto amazônico. In: Beatriz Azevedo (org.). *Poesia indígena hoje*. Poesia.org., Universidade Federal de Santa Catarina, 2020. p. 85. Disponível em: <https://www.p-o-e-s-i-a.org/dossies/?fbclid=IwAR2e1uvZH0LmOczVa1xQS-rWpktJGpB3euLLsOKFwvf0hzWXy64eVNFDEpA>. Acesso em: 20 set. 2021.

praticam muitos governos de países através do globo, sobretudo o nosso – é o que chamo de *fitofobia*: horror aos vegetais. A “estranha instituição chamada literatura” é um dos discursos mais potentes para fazer vicejar cada vez mais o mundo, verdejando-o.

Evando Nascimento é escritor, professor universitário, ensaísta e artista visual. Ensinou na Universidade Federal de Juiz de Fora e na Université Stendhal de Grenoble. Nos anos 1990, foi aluno de Jacques Derrida na École des Hautes Études en Sciences Sociales e de Sarah Kofman na Sorbonne. Em 2007, fez um pós-doutorado em filosofia na Universidade Livre de Berlim. Já deu cursos e palestras em diversas instituições como Uso, Manchester University e PUC-Valparaiso.

Publicou, entre outros: *Derrida e a literatura* (É Realizações, 3. ed., traduzido na Argentina por La Cebra), *Clarice Lispector: uma literatura pensante* (Civilização Brasileira) e, com textos seus e de Derrida, *La solidarité des vivants et le pardon* (Hermann), além de *O pensamento vegetal: literatura e plantas* (Civilização Brasileira). Publicou também cinco livros de ficção, entre os quais, *Retrato desnatural* e *Cantos do Mundo* (finalista do Prêmio Portugal Telecom), ambos pela editora Record, *A desordem das inscrições* (7 Letras) e *Diários de Vincent: impressões do estrangeiro* (Circuito)
Site: <http://www.evandonascimento.net.br/>.

A Literatura Indígena Contemporânea no Brasil: a autoria individual de identidade coletiva

Julie Dorrico

A Literatura Indígena Contemporânea no Brasil é um movimento estético-político protagonizado pela identidade indígena. A identidade indígena é originária, ancestral, e reside nos corpos de nossos antepassados, de nossos povos, os primeiros que caminharam sobre essa terra, muito antes de os brancos existirem aqui, como disse o cacique Raoni Metuktire.¹

A conjuntura política, colonial e republicana, como mostrou Maria Santos e Guilherme Felipe,² foi escravocrata e repressiva com os povos originários. Essa sistemática violência física impossibilitou a expressão indígena na literatura brasileira, mas não impediu que os escritores brasileiros usassem as referências de corpos e tradições originários a partir de seu espelho colonial.

Assim, chegamos ao século 21 com inesquecíveis personagens da literatura brasileira que traduzem o menosprezo pelas gentes indígenas no Brasil: Peri, protagonista do romance

1 "Nossos antepassados, nosso povo, fomos nós que caminhamos primeiro sobre essa terra, vocês brancos não existiam aqui". Documentário *Falas da Terra*. Ver min 33:39-33:41. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9449503/programa/>. Acesso em: 25 out. 2021

2 Maria Cristina dos Santos e Guilherme Galhegos Felipe. *Debates sobre a questão indígena: Histórias, contatos e saberes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.

O Guarani (1857), de José de Alencar, é o “bom selvagem”. Ele exerce servidão voluntária e rende-se à beleza europeia, levando o leitor a crer que há uma beleza e postura superiores identificáveis apenas no colonizador europeu. Porém, quando vemos uma obra de autoria indígena ser publicada, vemos o sentido de estética e julgamento de valores contrários aos representados secularmente. Descrevendo o primeiro contato com o homem branco, o xamã yanomami Davi Kopenawa diz: “Achava-os de uma feiura terrível e meu coração batia forte no peito. Tinha muita vontade de fugir, como os grandes, mas não queria chamar a atenção”.³

– Ai que preguiça! É uma frase conhecidíssima na literatura brasileira. Pronunciada pelo anti-herói Macunaíma, do escritor modernista Mário de Andrade. A indolência foi amplamente utilizada como argumento racista para justificar a escravização dos povos indígenas nos redutos jesuítos. Porém, ao lermos uma obra de autoria indígena vemos uma outra descrição, um princípio até de vida, de bem-viver. André Baniwa, em sua obra *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*, apresenta o *Ideenhikheetti idzekatti iyo (mheeninaatsa, makonatsa phaa, kakona tsakhaa phaa)*, isto é, o “Trabalhar com arte faz ter sempre o que precisa evitando uma imagem negativa e investindo na imagem positiva”; e, ainda, o *Pideenhi pirhiokaro pidzaadawa*, “Trabalhe para ter o que é seu”; *Walhiotsa pomenaka whaa*, “Precisamos ter muita vontade para trabalhar”, entre outros.⁴ O trabalho é um princípio indígena, e com isso notamos que a indolência, a preguiça atribuída ao indígena na literatura brasileira, nada mais é que um espelho da própria inaptidão para o trabalho, da vontade de acúmulo, acompanhada da característica desumanizante de escravização. O que poucos sabem é que o nome Macunaíma originalmente pertence ao povo Macuxi e outros que habitam a

3 Davi Kopenawa e Bruce Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Ed. de Bruce Albert. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 243.

4 André Baniwa. *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. Curitiba: Ed. UFPR, 2019. p. 37, 38 e 39, respectivamente.

região do Circum-Roraima. É uma divindade, e suas histórias ancestrais são repassadas de geração em geração pelas comunidades que habitam o território.

A literatura brasileira acompanhou o projeto de Estado-nação que visava dar cabo dos povos indígenas para apropriar-se de suas terras e direitos. Ambos os projetos, indianista e modernista, colaboraram para recrudescer políticas indigenistas que atacavam a humanidade, a identidade e o direito à cidadania indígena.

As políticas de extinção contra os povos indígenas foram executadas em primeiro lugar em nome de Deus. Os missionários jesuítas, e outros, vieram com a missão simbólica de salvar a alma indígena, mas não só. Paradoxalmente, a retórica da salvação, diz Walter Mignolo, na obra *A ideia de América Latina: a ferida colonial e a opção decolonial*,⁵ vem acompanhada de apropriações de grandes extensões territoriais, genocídio e escravização. Não foi diferente aqui. Num segundo momento, houve o ataque à identidade indígena por meio da política conhecida como “integração”, ensejada sobretudo a partir de 1910 com a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais, agência estatal que ficaria conhecida como SPI, e seria substituída em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). As publicações brasileiras acompanharam o pano de fundo político sobre o qual versava o Estado.

No fim do século 20, especificamente em 1988 e 1989, os povos indígenas conquistaram o direito à sua identidade originária e coletiva, pondo fim, ainda que juridicamente, à tradição ocidental da identidade única. Os marcos legais foram a Constituição Federal, no âmbito nacional, e no internacional, a Convenção 169 da OIT, respectivamente.

Nesse sentido, é importante perceber que os povos indígenas têm direito à sua identidade originária, que é anterior à identidade do Estado-nação Brasil. E se os sujeitos indígenas

5 Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

a endossam tão veementemente é tão somente porque ela só pôde ser afirmada há 33 anos. Importante lembrar também que o Brasil ainda é um Estado-nação, isto é, que defende uma identidade apenas, apesar das 305 (tribos?) indígenas existentes e reconhecidas nacionalmente. A Bolívia para dar um exemplo, se outorgou plurinacional, que significa reconhecer outras identidades dentro da sua extensão territorial. Ao buscarmos o país na internet, encontraremos respectivamente os nomes oficiais: Estado Plurinacional de Bolívia (espanhol); Buliwya Mama Ilaqta (quíchua); Wuliwya Suyu (aimará); Tetã Volívia (guarani); Estado Plurinacional da Bolívia.

Vou explicar brevemente a lógica da identidade nacional. Quem nasce no Estado brasileiro, para existir como pessoa jurídica, como sujeito de direito, deve ser registrado pelos responsáveis. Esse primeiro documento, o registro de nascimento, dá uma certidão ao sujeito. Mais tarde, o sujeito poderá retirar com ela o Registro Civil, o Cadastro da Pessoa Física (CPF), a Carteira de Trabalho, entre outros, todos os documentos que dão direitos, mas também deveres legais de acordo com a conjuntura jurídica estabelecida no país. Quem nasce no território brasileiro, em qualquer um dos 26 estados e mais a capital federal, automaticamente possui a cidadania brasileira. A rigor, quem possui a cidadania também compartilha da identidade brasileira, pois está num território reconhecido como Estado-nação Brasil, onde território, nação e identidade se identificam como brasileiros. Porém, os povos indígenas já estavam neste território antes mesmo de ele se chamar Brasil e ter suas atuais configurações.

Até o advento da Constituição Federal de 1988, o país não aceitou a possibilidade de a identidade indígena ter direitos legais, e por isso decretou a “integração”. Acusando os indígenas de primitividade, selvageria, se empenhou em extinguir a identidade nativa. Para existir no país, era preciso dominar os costumes e as ferramentas do homem branco. Além disso, um documento da FUNAI decretou o fim dos (poucos) direitos indígenas, que passariam a viver apenas sob o guarda-chuva dos

direitos brasileiros, como podemos ver no Estatuto do Índio (1973). Assim, os indígenas deixavam simbolicamente de existir para o Estado brasileiro. Isso significava que o indígena era visto como alguém que tinha evoluído de primitivo/selvagem para cidadão brasileiro/integrado, e agora podia trabalhar como qualquer outro cidadão.

A política da identidade indígena estatal ainda é a mesma: só é considerado indígena no país quem está nas terras demarcadas pelo Estado brasileiro, aqueles que estão fora desse domínio não estão ou são incluídos em políticas de saúde e educação diferenciadas como preconiza a Carta Magna. Nesse sentido, deixar de ter direitos originários significava – e significa – deixar de ser indígena para o Estado-nação Brasil. Vimos isso com a crise sanitária da pandemia da Covid-19, pois somente os povos que receberam vacinas prioritárias foram aqueles que estavam em terras demarcadas pelo Estado. Aqueles que não estavam ou não eram reconhecidos não receberam o imunizante, mesmo diante das mortes que estavam acontecendo.

É por isso que não vemos um movimento literário de escritores indígenas antes da década de 1990. Pois existir e ocupar outro ofício na sociedade dominante teria significado a derrocada da identidade indígena. Os intelectuais, políticos, ativistas indígenas, enquanto movimento político, já vinham enfrentando tais políticas de extinção desde a década de 1970. Essa resistência ficou conhecida como Movimento Indígena, que teve como êxito a assinatura dos direitos indígenas no artigo 231 e 232 da Constituição Federal de 1988.

A publicação editorial de obras indígenas, isto é, de autores indígenas, a partir da década de 1990, então, viria confirmar a urgência em protagonizar a identidade indígena, pois nela residia memórias e histórias ancestrais, evidenciaria os conflitos territoriais ensejados pela sociedade dominante, o presente histórico dos povos ocultado sob falsas premissas, as estéticas presentes nas culturas e nas narrativas originárias, e o paradigma indígena assentado na floresta, que ressaltaria a urgência da proteção ambiental em nível global.

Autoria individual, identidade de povo

Segundo a *Bibliografia das Publicações Indígenas do Brasil*,⁶ há 58 escritores indígenas listados, classificados em suas respectivas identidades de povos. Isso porque ser indígena é se reconhecer e ser reconhecido como pertencente a um povo originário, chamado de pré-colombiano, isto é, com existência anterior aos brancos nessas terras.

Quando os indígenas se veem em confronto direto com a sociedade dominante, resultado da configuração colonial do século 16 em diante, buscaram ferramentas para lutar pela sua cultura e por seus territórios. Dessa maneira, vimos surgir no cenário brasileiro editorial, Daniel Munduruku, Kaká Werá e Olívio Jekupé na década de 1990. E, na década subsequente, Eliane Potiguara, Tiago Hakiy, Yaguarê Yamã, Roni Wasiry Guará, Graça Graúna, entre outros. A publicação editorial e, também, o surgimento em segmentos culturais desmistificariam todo o sistema da “integração” construído para negar a identidade indígena.

Com suas identidades de povos originários, os sujeitos indígenas inauguraram outro movimento, na cultura, que Daniel Munduruku chamou de “indígenas em movimento”, isto é, a atuação individual em ofícios negados a eles pelo Estado brasileiro, que são de ordem de direitos humanos básicos: com a nova legislação podiam ser escritores, cantores, professores, artistas visuais, pintores, contadores de histórias, ou seja, atuar na sociedade dominante sem que isso lhes tirasse a identidade indígena legalmente.

Essa atuação informou a sociedade envolvente da existência indígena a partir de outro olhar que não o da integração, mas o do pertencimento e da celebração da identidade de muitos povos que sempre existiram aqui.

A atuação dos sujeitos indígenas no ofício do escritor não pode ser confundida como uma representação política.

⁶ Disponível em: *Bibliografia das publicações indígenas do Brasil/Introdução* - Wikilivros (wikibooks.org). Acesso em: 25 out. 2021.

É preciso entender que toda sociedade indígena possui seus próprios mecanismos de representação política, e que um indígena escritor que atua na sociedade dominante, escrevendo e publicando livros, embora tenha uma identidade coletiva, faça parte do povo ao qual carrega o nome e a identidade em seu existir no mundo e em seus livros, não substitui as lideranças políticas do cacique (em alguns casos, o nome é intitulado tuxaua), do vice-cacique e do secretário que atuam na defesa do território e das comunidades. Acredito que o termo mais apropriado seja representatividade, ou de como a presença de um indígena no mercado literário – no caso do escritor Daniel Munduruku, através da promoção de concursos literários que incentivam a literatura indígena no país –, repercute na autoestima dos indígenas, sobretudo os jovens que passaram a crescer com uma referência, algo que a geração da década de 1990, como é o meu caso, não viveu.

Plantando sementes

Gostaria de encerrar essas ponderações sobre a literatura indígena reiterando alguns pontos que aprendi nos últimos tempos. Primeiro, que a Literatura Indígena Contemporânea é um movimento que nasce na década de 1990 para a sociedade dominante, que sempre enxergou o indígena a partir da voz e do espelho não indígenas. Por isso, é necessário destacar que a Literatura Indígena Contemporânea é um movimento estético-político muito anterior ao registro alfabético ocidental, ou seja, é ancestral e sempre esteve na memória e na prática de nossos povos.

Segundo, esteve presente em todo o território de Abya Yala, conhecida e cartografada como América Central, do Norte e do Sul. Como povos originários, reconhecemos que as fronteiras nacionais foram imposições que desconsideraram nossas histórias ligadas à terra e aos nossos modos de vida e o desenvolvimento em nossos biomas. Também foram criações ficcionais, que, com grandes expropriações territoriais e culturais, serviram de base para a criação do Estado moderno,

que perseguiu e persegue nossas identidades, cidadanias e humanidades, como denunciou Walter Mignolo.

Terceiro, que a nossa expressão literária não reside apenas na escrita alfabética e no livro editorial, mas também na oralidade e em escritas-desenho, que são chamadas de escritas pictográficas, hieroglíficas.

Quarto, que as poéticas indígenas são ancestrais e cantam a terra, a pluralidade de seres humanos e não humanos que habitam a floresta, os cosmos e os universos. Mas não só: cantam, contam ou escrevem sobre a soberania violada, denunciando a história do Império colonial que nos subtraiu o direito de determinarmos nosso próprio destino. Assim, é ancestral e histórica concomitantemente.

Por tudo isso, reafirmamos a reivindicação pela nossa soberania, que seja reconhecido o nosso direito originário de determinarmos nosso próprio destino, que a nossa escrita e expressões sejam reconhecidas como humanas, em todas as complexidades que isso envolve, e que o Brasil possa ponderar sobre a sua história sem parcialidade predominante. O acento tônico da colonização, isto é, de quem apetece a romantização ou idealização da matriz colonial, é inexoravelmente parcial. Isto é, sempre conduz o leitor, ou o espectador, ao seu ponto de vista, do vencedor. Do lado indígena, ser vencedor significa um legado de destruição e morte que não foi interrompido com a independência das nações, mas que continuou reelaborado de formas sutis e naturalizadas dentro do sistema nacional. Como diz o escritor Daniel Munduruku, estamos aqui para ficar, na nossa casa, na nossa terra. Assim, encerro este ensaio com um poema de minha autoria:

Retomada

Como você se atreve a nos chamar de pobres hoje
Se foi você que tirou nossa terra?
Como você se atreve a nos chamar de feios
Depois de ter violado nossas mulheres?
Como você se atreve a nos chamar de preguiçosos

Se foi você que nos matou de trabalhar?

Não somos pobres

Fomos empobrecidos

Não somos feios

Fomos embranquecidos

Não somos preguiçosos

Fomos escravizados, tutelados

Então, como você se atreve?

Há luas e luas

Nossos ancestrais teceram nossa história de glória

Por isso lutamos para reaver:

A terra que nos foi roubada,

A voz silenciada

O corpo ocultado

Nossas belezas

Nossos encantados

Nossos povos

Nossas vidas

Então

Nunca mais se atreva a nos diminuir no seu espelho.

Julie Dorrigo pertence ao povo Macuxi. É doutora em teoria da literatura (PUCRS) e autora de *Eu sou macuxi e outras histórias* (Caos e Letras, 2019), que venceu o Concurso Tamoios/FNLIJ/UKA (2019). Participou das coletâneas *Escritas femininas em primeira pessoa* (Oralituras, 2020); *De repente adolescente* (Seguinte, 2021) e *Geração 2010: o sertão é o mundo* (Reformatório, 2021). É administradora do perfil @leiamulheresindigenas e do canal no YouTube Literatura Indígena Contemporânea, onde entrevista autores indígenas. Em 2021, tornou-se a primeira indígena a ter uma coluna fixa na ECOA/UOL. Com subsídio do SESC, produziu a websérie *Leia Autoras Indígenas*, onde apresenta oito escritoras e duas oradoras indígenas no Brasil.

A expressão do jongo e do rap no Quilombo do Campinho, em Paraty

Mateus Campos

A pouco mais de 20 quilômetros do centro histórico de Paraty, às margens da rodovia Rio-Santos, uma antiga tradição rural e uma manifestação urbana contemporânea convivem em perfeita sintonia. O jongo, dança trazida pelos africanos da diáspora, e o hip-hop, manifestação surgida nos guetos de Nova York, fazem parte da mesma trilha sonora original que embala os moradores do Quilombo do Campinho da Independência, reduto de resistência dos negros paratienses há séculos. Apesar de o hip-hop e o jongo estarem separados por algumas centenas de anos na genealogia da música negra no planeta, os grupos Realidade Negra e Jongo do Quilombo do Campinho surgiram praticamente ao mesmo tempo na cidade costeira do sul fluminense.

Ambos os conjuntos remontam à primeira década do século 21. A mestra jongueira Laura Maria dos Santos, que ajuda a organizar as apresentações do coletivo, explica que o jongo ficou “adormecido” em Paraty durante um longo período. Com auxílio do projeto Pontos de Cultura, idealizado pelo então ministro Gilberto Gil em 2004, foi possível restabelecer a tradição em terras paratienses. Através de oficinas ministradas por quilombolas do Bracuí, comunidade localizada na vizinha Angra dos Reis, foi possível despertar a

manifestação cultural, marcada pelo canto, pela dança e pela percussão, novamente na cidade.

– O grupo veio para resgatar essa cultura que estava esquecida aqui. Conheci melhor o jongo no Rio de Janeiro, onde morei por 40 anos – conta mestra Laura, que assim como muitos de sua geração deixou Paraty em busca de mais oportunidades. – A gente queria trazer o jongo de volta a Paraty, chegamos a tentar trazer jongueiros do Rio, mas a distância era muito grande. Então conhecemos o Délcio, mestre de Angra dos Reis. Através dos Pontos de Cultura, ele veio nos ensinar os primeiros passos. A partir daí, a gente fez esse intercâmbio e não parou mais.

Atualmente, o grupo varia em tamanho conforme a apresentação, mas mantém apenas uma regra de ouro: apenas os quilombolas podem fazer parte dele. Com mulheres vestidas de saias floridas de chita e blusas brancas e os homens todos de branco, os dançarinos reproduzem as coreografias surgidas no Congo e em Angola e trazidas ao Brasil por escravizados da etnia bantu. Se no passado distante o bailado era permitido apenas para os adultos, hoje as crianças também podem fazer parte da festa.

– A cultura do jongo é de encantamento, de acolhimento. O jongo é uma escola. Ele forma as crianças e dá disciplina a elas – argumenta mestra Laura. – Ele é aberto apenas para a nossa comunidade porque a gente tem um propósito bem específico, resgatar nossa tradição. No Campinho, o jongo é fechado para fora e aberto para dentro.

O hip-hop também chegou ao Campinho da Independência na virada dos anos 2000, na carona de outros ritmos eletrônicos populares como o funk. Mano Romero, vocalista do Realidade Negra, relembra com detalhes a primeira vez que ouviu os versos de um rap. Recebeu uma fitinha caseira sem título e foi informado por um amigo que aquilo que estava prestes a ouvir era um “funk falado”. Na verdade, a fita magnética continha “Capítulo 4, versículo 3”, clássico absoluto que os Racionais MCs registraram em *Sobrevivendo no Inferno* (1997).

Vestido com um moletom preto e boné dos New York Yankees, sentado à mesa do restaurante do quilombo, Mano Romero repete – palavra por palavra – a introdução feita por Primo Preto, colaborador ocasional do grupo paulistano: “Sessenta por cento dos jovens de periferia sem antecedentes criminais já sofreram violência policial. A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras. Nas universidades brasileiras, apenas 2% dos alunos são negros. A cada quatro horas, um jovem negro morre violentamente em São Paulo. Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente”.

As palavras afiadas do quarteto de São Paulo ecoaram para sempre na mente de Romero. A composição foi o gatilho para que ele se atirasse no universo dos Racionais MCs, que volta e meia se descrevem como “os quatro pretos mais perigosos do Brasil”. O servente de pedreiro, que sonha em viver apenas de música, conta que os versos de Mano Brown, Edi Rock e Ice Blue e os scratches do DJ KL Jay o ajudaram de maneira fundamental a solidificar o orgulho de suas raízes. Sobretudo na adolescência. Vítima de comentários preconceituosos na infância, conta que passou a perceber o poder e a beleza de se identificar como um quilombola e de reivindicar sua cultura aos altos brados.

– Aquilo foi me fascinando. Nessa época, eu tinha de 11 para 12 anos – conta Romero. – Mesmo morando numa comunidade negra, eu não tinha noção do que era ser um quilombola. Só ouvia falar de quilombo na escola, nos dias 13 de maio e 20 de novembro. Minha autoestima como negro era bem lá embaixo. Eu falava que era moreno, alisava o cabelo, tentava negar minhas origens... E o rap veio para resgatar esse orgulho. A gente admirava os cabelos black power e a postura dos rappers.

Desde então, o interesse pelo assunto só cresceu, e ele começou a rabiscar suas primeiras letras contando a realidade à sua volta. Primeiro, o rapaz se juntou ao primo Nelião, que também escrevia linhas inspiradas nos rappers famosos. Eles se uniram aos amigos da Ágape, na época uma banda que se apresentava em igrejas, para formar em 2004

aquele que seria o primeiro grupo de rap quilombola do país. Hoje, além da dupla de versadores, o Realidade Negra conta com Body Power (baixo e voz), Negro Naldo (guitarra e voz), B2 (guitarra) e Fabio Black (bateria). Com uma sonoridade eclética, bastante calcada na MPB, os instrumentistas fornecem a cama sonora perfeita para os versos de Mano Romero e Nelião.

No início, os habitantes mais antigos do bairro não viam com bons olhos a atitude diferente e ligeiramente agressiva da garotada do hip-hop. Mas, aos poucos, a banda foi ganhando corações e mentes no Campinho da Independência. As letras, que enfocam as lutas diárias das comunidades tradicionais, foram aprovadas pelos sábios “griôs”, guardiões das tradições locais. Gravado ao vivo na comunidade em 2009, *É Prus Guerreiro a Missão*, único disco da banda, mostra bem a forte relação do grupo com o público local, que canta as letras com entusiasmo.

Os versos quilombolas fizeram bastante eco para além da fronteira de Paraty e alcançaram outras regiões do país antes inimagináveis para os integrantes do grupo. Viajaram por diferentes estados da federação e dividiram palco com nomes respeitados do rap, como Rappin’Hood, GOG, DMN e BNegão, e da MPB, como Toni Garrido, Sandra de Sá, Leci Brandão e Zezé Motta. Em 2007, participaram de um bate-papo e se apresentaram ao lado do poeta e ativista inglês Benjamin Zephaniah durante a Festa Literária Internacional de Paraty. O grupo, que permaneceu em hiato durante boa parte da pandemia da Covid-19, voltou aos palcos para uma apresentação virtual no festival Tradicionalidades, em maio de 2021.

Mano Romero enxerga alguns fatores que aproximam a cultura hip-hop do universo do jongo. O primeiro deles é a ligação umbilical com a percussão: enquanto as baterias eletrônicas fornecem os beats para os versos dos MCs, três atabaques fazem o mesmo papel para os jongueiros bailarem. A habilidade para versar de improviso também é um elemento semelhante, garante o rapper, além da temática das letras.

Tanto o hip-hop quanto o jongo, argumenta, são manifestações de resistência ao poder estabelecido.

– O rap, assim como o jongo, é uma coisa ancestral. Não existe força do tempo que desligue isso – sentencia Romero.
– A marcação das batidas do rap com certeza veio do tambor africano. Os dois também passam a mensagem. São símbolos de luta e resistência para nós. Antigamente, as rodas de jongo eram usadas para a comunicação e o planejamento dos escravizados que se voltavam contra os senhores de engenho. Aparentemente, era uma dança inofensiva, mas as letras eram cheias de mensagens em códigos para os bons entendedores.

Tanto para o jongo quanto para o hip-hop, o território é parte fundamental da equação. Por isso, Mano Romero e a mestra Laura valorizam de maneira veemente a história dos seus antepassados que lutaram para garantir a permanência das famílias negras contra os interesses da especulação imobiliária. A lenda diz que o Quilombo do Campinho da Independência foi fundado por três mulheres. Em algumas versões, vovó Antonica, tia Marcelina e tia Maria Luiza teriam ganhado as terras de seus antigos senhores de escravos. Em outras, mais verossímeis, as matriarcas teriam permanecido na região após a abolição da escravatura e o subsequente declínio das fazendas. De todo modo, as famílias tradicionais do lugar conectam as suas linhagens ao trio original.

Durante muito tempo, o quilombo se manteve como uma comunidade praticamente autossustentável, quase autônoma em relação à cidade. A partir dos anos 1970, com a abertura da rodovia BR-101 e o conseqüente desenvolvimento da região, o local passou por uma enorme pressão imobiliária. Com a valorização das terras, grileiros e supostos herdeiros dos fazendeiros passaram a alegar os seus direitos e o território original do quilombo diminuiu sensivelmente. Em 1994, a Associação de Moradores do Quilombo Campinho da Independência foi fundada para batalhar pelo direito dos moradores à permanência no local em que nasceram.

Em 1999, através da articulação das lideranças locais com a então governadora Benedita da Silva, o local foi reconhecido

oficialmente como o primeiro quilombo do Rio de Janeiro e um dos primeiros no Brasil. Desde então, a área de 287 hectares cercada pela Mata Atlântica e recheada de cachoeiras passou legalmente para as mãos dos nativos. Atualmente, a agricultura familiar, o artesanato em cestaria e as atividades turísticas são as principais atividades econômicas das cerca de 550 pessoas que habitam o bairro. Os moradores organizam-se em 13 núcleos familiares. Em cada um deles, a casa principal pertence ao casal mais velho, que então se cerca dos filhos e dos netos, indicando onde eles podem construir nos terrenos próximos. É por isso que, no Campinho, as casas não costumam ter muros para separar os vizinhos.

Laura e Romero garantem que ser quilombola nunca foi fácil em uma cidade que prosperou no período colonial. Durante anos, Paraty foi o porto de entrada de milhares de seres humanos escravizados que seguiam para as Minas Gerais e para as fazendas do vale do Paraíba. As heranças da escravidão, argumentam, ainda estão marcadas em boa parte da sociedade local. Para eles, o maior desafio de um quilombola no século 21 é fazer a sua voz ser ouvida de maneira cristalina por aqueles que sempre fingiram surdez.

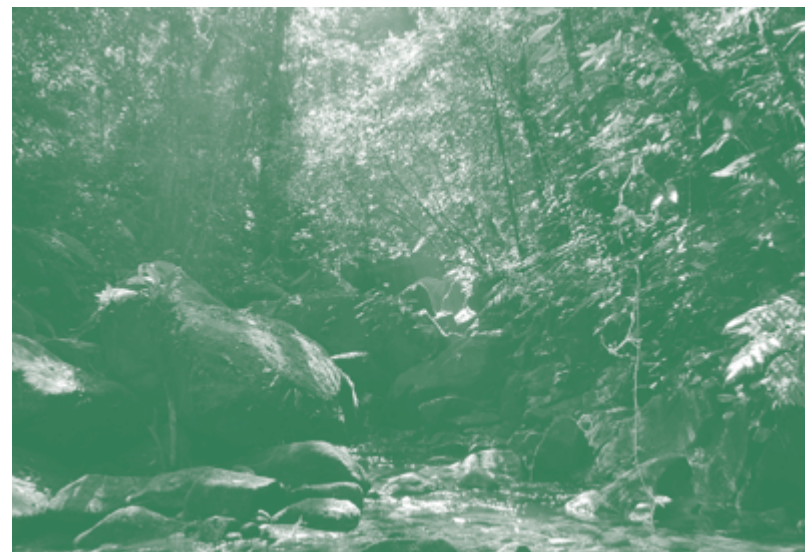
– Ser um quilombola hoje em dia não é muito diferente do que era no período da escravidão, é bom começar por aí – opina mestra Laura. – O sentido de escravização vai mudando de acordo com os mecanismos da sociedade. A Lei Áurea foi assinada, mas não fomos reparados. Além disso, criaram mecanismos institucionais para nos impedir de avançar. A gente vai vivendo graças à nossa cultura e aos avanços políticos que a gente mesmo construiu. Se a gente não tivesse lutado pelo título em 1999, hoje essa área talvez seria chamada de favela perigosa e nós todos seríamos vistos como criminosos, como acontece em muitas periferias do Brasil.

Mateus Campos é jornalista e pesquisador paratiense. Desde 2013, publica entrevistas, artigos de opinião e reportagens sobre cultura e sociedade em diferentes veículos de

comunicação impressos e digitais, como *O Globo*, UOL, *The Intercept Brasil*, *Extra* e *Reverb*. Tem mestrado em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-Rio (2020). Também colabora com a Casa da Cultura de Paraty.

Carlos Papá e os mistérios da Nhe'éri

Anna Dantes



Fiz estas fotos no dia 10 de julho de 2021 no rio Silveira.

Cauê, filho mais novo da Cristine Takuá e do Carlos Papá, sugeriu que caminhássemos até uma fonte de água pura que brota de uma argila.

Faço essa anotação usando outra fonte, a fonte takuá, uma fonte tipográfica que fiz a partir da linda letra da Cris, que é educadora em sua aldeia.



Carlos Papá é do povo Guarani Mbya. Vive na Terra Indígena do Rio Silveira, onde ajuda a sua comunidade a encontrar caminhos para viver melhor. É artista, pensador, cineasta e curador, em todos os sentidos.



“Esta é a Nhe’ery. Ela tem muitos mistérios”, conta Papá.

Nhe’ery é onde os espíritos se banham. É como os Guarani chamam o que foi denominado pelos colonizadores como Mata Atlântica.

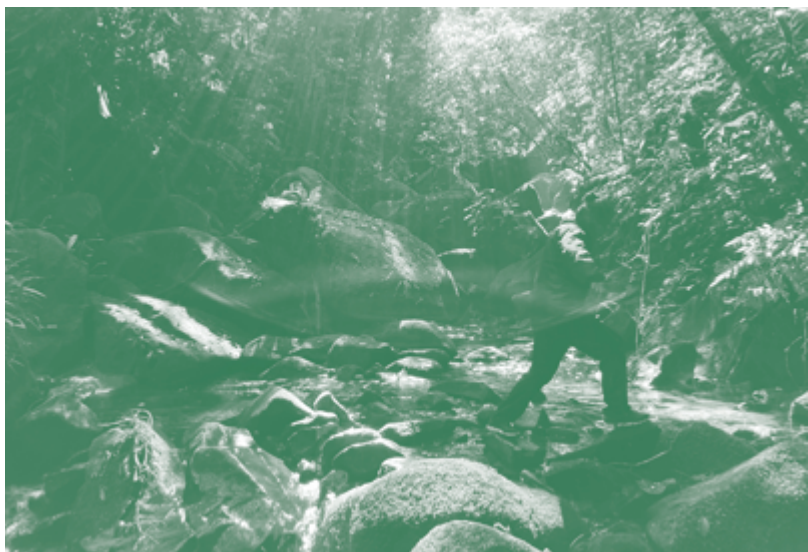


Carlos Papá é uma voz da Nhe'ery.
Há alguns anos ele vem falando sobre a
Nhe'ery, ou melhor, ela tem falado através
dele.

Papá nos ensina a ver a Nhe'ery para além
da Mata Atlântica. É importante perceber o
ambiente de forma integrada, um lugar de
seres visíveis e invisíveis, de espíritos que
animam tudo: animais, elementos, matérias,
fungos, plantas...



Yry é como os Guarani percebem a terra,
parceira da água, yry.
Yryra', futuro parceiro da água, é o que
chamamos em português de árvore.



Quero me realfabetizar na Nhe'êry.
Papá é guardião das palavras de seu povo.
A língua Guaraní abre a percepção de outras
formas de estar no mundo.
Espero que a letra da Cristine Takuaí ajude
a comunicar essa vontade de reaprender,
através de passos e palavras, a como
caminhar no mundo.

AGUYJEVETE.

Anna Dantes é editora de livros, mas seu trabalho inclui outros formatos. Desde 1994, cria, realiza e colabora com projetos de transmissão de conhecimento e memória. Há dez anos cuida, junto ao povo Huni Kuin no Acre, do projeto Una Shubu Hiwea, Livro Escola Viva. Desde 2018, dedica-se também ao Selvagem, ciclo de estudos sobre a vida, com Ailton Krenak, promovendo rodas de conversas, ciclos de estudos, publicação de cadernos e edição de livros que buscam a coexistência entre os conhecimentos indígenas, científicos e artísticos.

Conselho Flip

Liz Calder
presidente

Belita Cermelli
Esther Hamburger
Louis Baum
Mauro Munhoz

Adelmo Nunes Pereira
conselho fiscal

Mauro Munhoz
diretor artístico e cultural

Belita Cermelli
diretora de cultura
e educação

Núcleo de Operações

Marco Cachada
administração

Marcela Ignácio
produção executiva

Cláudia Jovino
relações institucionais

Programa Artístico

Mauro Munhoz
diretor artístico

Anna Dantes
Evando Nascimento
Hermano Vianna
coordenação
João Paulo Lima Barreto
Pedro Meira Monteiro
coletivo curatorial

Carlos Papá
Cristine Takuá
consultoria eixo temático

Marcelo Machado
direção da videografia

Raimo Benedetti
coordenação montagem

Jeff Fischer
ilustração da
identidade visual

Luiz Zerbini
ilustração da capa
do livro e ciclo de
homenagem

Gabriel Bittar
animações

André de Oliveira
assist. direção artística

Mariana Bonfanti
coordenação

Isaac Trabuço
coordenação de
comunicação

André Stefanini
coordenação de design

Daniel Benevides
coordenação editorial

Bruna Wagner
rp autores

Marina Franco
assessoria de imprensa

Thiago Neves
redação

Programa Educativo

Belita Cermelli
direção geral

Luis Filipe Porto
coordenação

Andresa Prado
articulação local

Gabriela Roza
biblioteca

Maia Pigot
mediadora de leitura

Clarissa Ximenes
produção

Adriana Salomão
assistência de produção

Matheus Pestana
rp autores

Coordenação pedagógica e curatorial

Lucia Caetano
FlipZona

Denise Col
Flipinha

Comunicação e Identidade Visual

Juliana Gola
coordenação
de comunicação

Darkon V. Roque
design

Samara Donario
comunicação local

Sabrina Kelly
comunicação local

Clarissa Mohany
videografia

Oficinas e Formações
Instituto Asas
Comunicação Educativa
FlipZona

Operações Flip

Administrativo

Lia Honorio
coordenação
administrativa

Rafael Tofanelo
assist. administrativa

Vanessa Pagliarelli
secretaria

Produção

Jaqueline Santiago
produção artístico

Vivi Rapuano
produção local artístico

Marcelo Dudly
assist. produção local

Kamyla Claudino Belli
produção Flip+

Relações Institucionais

Juliana Pinheiro
patrocínios e
parcerias locais

Kelly Lima
assist. relações
institucionais

Comunicação

Jamyle Rkain
redes sociais

Luiza Costa
assist. design

Vídeo

Fábio Dellore
produção de vídeo

Rinaldo Martinucci
fotografia

Bruna Quevedo
assistência de fotografia

Rafael Veríssimo
som direto

Alexandre Britto
Bruna Callegari
Tom Laterza
Valesca Dios
montagem vídeo

Giulia Pratti
assistência montagem

Marcos Azambuja
trilha sonora

Consultorias

Emília Ramos
consultoria de
sustentabilidade
Inter Ação Gestão
de Eventos
consultoria leis
de incentivo

Cesnik, Quintino e
Salinas Advogados
consultoria jurídica

Capim Design
engenharia web

Patronos

Parceiro Ouro

**Alfredo E. Nugent Setubal
e Rose Setubal
Álvaro Uliani**

Parceiro Amarelo

**Guilherme Affonso Ferreira
Lúcia Helena Malzoni
e Roberto Malzoni Filho**

Parceiro Azul

**Leo Slezynger
Luciano Godoy
Patrícia Verderesi Schindler**

Parceiro Roxo

Flávio Ulhoa Coelho

Agradecimentos

Carlos Augusto Calil
Carlos Papá
Claudia Vukojicic
Cristine Takuá
Els Lagrou
Filipe Consolini
Luiz Zerbini
Zé Ferreira e sua família

Ensaio Flip

Ana Martins Marques

Anna Dantes

Evando Nascimento

Gabriela Portilho

Hermano Vianna

João Paulo Lima Barreto Tukano

Julie Dorrico

Mauro Munhoz

Mateus Campos

Pedro Meira Monteiro



ISBN 978 65 89280 01 9



Lei de Incentivo à
CULTURA



patrocínio oficial



patrocínio oficial



INSTITUTO
CULTURAL
VALE

concepção

casaAzul



realização

SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA

MINISTÉRIO DO
TURISMO



PÁTRIA AMADA
BRASIL
GOVERNO FEDERAL