

**LITERATURA E MEIO AMBIENTE:  
UMA PERSPECTIVA ECOPOÉTICA (POESIA-TERRA)  
EM *VOLTAR AO POILÃO* DE TONY TCHEKA**

**LITERATURE AND ENVIRONMENTS:  
AN ECOPOETIC PERSPECTIVE (EARTH-POETRY)  
ON *VOLTAR AO POILÃO* OF TONY TCHEKA**

Ianes Augusto Ca<sup>1</sup>

**Resumo:** O uso inconsciente dos recursos naturais está levando o mundo à beira do abismo, com a crescente destruição das florestas naturais; a diminuição drástica das reservas de combustível fóssil; a contaminação do meio ambiente; as alterações climáticas e os desastres ambientais que já estão acontecendo e atormentam o mundo, ameaçando sobrevivência das espécies e – consequentemente, causando a destruição do ecossistema e da possibilidade de modos sustentáveis de relação do homem com a natureza. Partindo dessa constatação, a ecocrítica se constitui como movimento mundial emergente contra atitude antropocêntrica em relação à natureza, potencializada pela ascensão capitalista. Nesse contexto, este estudo tem como propósito rastrear os debates em torno da literatura e do meio ambiente nas literaturas africanas, e como a consciência ecológica aparece nos textos literários dos seus escritores. De modo específico, busca-se compreender como a ecopoética (Terra-poesia) constitui um elemento estruturante do eu-poético nos dois poemas intitulados “Voltar ao poilão”, I e II, da obra *Desesperança no chão de medo e dor*, de Tony Tcheka (2015) – nos quais se manifestam a experiência e o entrelaçamento entre os humanos e os não-humanos, considerando que floresta, fauna e flora – o “mundo natural” – se constituem como uma ampla rede de inter-relações intrínsecas à própria existência humana. A reflexão parte de uma perspectiva interdisciplinar, por meio da abordagem dos estudos da ecocrítica e dos estudos pós-coloniais como posicionamento político e ético,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teoria e História Literária da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp/IEL), bolsista Fapesp, processo n. 2021/01376-0; membro do grupo de pesquisa Kaliban – IEL/Unicamp: <ianes@aluno.unilab.edu.br>.

pautados nas relações econômicas, culturais e ecológicas que problematizam as práticas hegemônicas e as novas formas de domínio de subalternização e de exploração.

**Palavras-chave:** ecocrítica; literaturas africanas; literatura guineense.

**Abstract:** The unconscious use of natural resources is pushing the world to the abyss, since: natural forests are destroyed; fossil fuel drops dramatically; contamination of the environment is a reality; climate change threatens species; environmental disasters plague the world – consequently, the destruction of the ecosystem and sustainable ways of man’s relationship with nature. Based on this observation, ecocriticism is constituted as an emerging world movement against an anthropocentric attitude towards nature, potentiated by the capitalist rise. This study aims to trace the debates around literature and the environment in African literatures, and how ecological awareness appears in the literary texts of its writers. Specifically, to understand how eco-poetics (Earth-poetry) constitutes a structuring element of the poetic self in the two poems entitled *Voltar ao Poilão*, in *Desesperança no chão de medo e dor*, of Tony Tcheka (2015) – in which experience and the intertwining between humans and non-humans are manifested, considering forest, fauna and flora – “natural world” – constitute themselves as a wide network of interrelationships intrinsic to human existence itself. The reflection starts from the interdisciplinary perspective through the approach of ecocriticism studies and post-colonial studies as a political and ethical position, based on economic, cultural and ecological relations, which problematize hegemonic practices and new forms of subordination and exploitation.

**Keywords:** Ecocriticism; African Literatures; Guinean Literature.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS. ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E ECOCRÍTICA: UMA CONVERGÊNCIA ÉTICA E POLÍTICA

O uso inconsciente dos recursos naturais está levando o mundo à beira do abismo, com a crescente destruição das florestas naturais; a diminuição drástica das reservas de combustível fóssil; a contaminação do meio ambiente; as alterações climáticas e os desastres ambientais que já estão acontecendo e atormentam o mundo, ameaçando sobrevivência das espécies e – consequentemente, causando a destruição do ecossistema e da possibilidade de modos sustentáveis de relação do homem com a natureza. Partindo dessa constatação, a ecocrítica se constitui como movimento mundial emergente contra atitude antropocêntrica do homem em relação à natureza, potencializada pela ascensão capitalista. Nesse contexto, este estudo tem como propósito rastrear os debates em torno da literatura e do meio ambiente nas literaturas africanas, e o modo como a consciência ecológica aparece nos textos literários dos seus escritores. De modo específico, busca-se compreender como a eco-poética (Terra-poesia) constitui um elemento estruturante do eu-poético nos poemas “Voltar ao poilão”, I e II, da obra *Desesperança no chão de medo e dor*, de Tony Tcheka (2015) –, nos quais se manifestam a experiência e o

entrelaçamento entre os humanos e os não-humanos, considerando que floresta, fauna e flora – o “mundo natural” – se constituem como uma ampla rede de inter-relações intrínsecas à própria existência humana. A reflexão parte de uma perspectiva interdisciplinar por meio da abordagem dos estudos da ecocrítica e dos estudos pós-coloniais como posicionamento político, pautados nas relações econômicas, culturais e ecológicas que problematizam as práticas hegemônicas e as novas formas de domínio de subalternização e de exploração.

A crítica pós-colonial é considerada aqui pela sua elasticidade, capaz de articular as diversas “perspectivas críticas e contrainstrutivas, uma complexa rede de conceitos paronomistas e práticas heterogênicas que foram desenvolvidas a partir de tradições de resistência a um mundo global e às trajetórias históricas do imperialismo e do colonialismo” (BRUGIONI, 2019, p. 48). Segundo a autora, recuperando o pensamento de Edward Said e de Young, o gesto crítico pós-colonial, ou seja, a vigilância e autocrítica no agir e pensar constituem uma necessidade de resposta aos novos regimes de exclusão nos campos cultural e político – e, acrescento, ecológico –, “uma reflexão crítica que interroga as sobreposições entre territórios do saber e do poder na construção de um discurso sobre o *Outro*” (BRUGIONI, 2019, p. 48).

A polifonia na definição do que seriam estudos pós-coloniais nos encaminha para definições profundas e ideológicas para pensar a nossa condição pós-colonial abalada pelas memórias recentes do imperialismo, colonialismo e, caso especial, as lutas pela independência no continente africano e o permanente desafio de definir o Estado-nação. O estudo pós-colonial, portanto, deve ser compreendido como ponto de encontro transnacional para debater os problemas contemporâneos da globalização e para se situar geográfica e historicamente. Nesse sentido, está relacionado à “variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 117). É nessa perspectiva que Robert Young (1998), no seu editorial *Ideologies of the Postcolonial*, considera que:

“O pós-colonialismo” veio nomear um certo tipo de trabalho acadêmico interdisciplinar político, teórico e histórico, que se dispõe a servir como um fórum transnacional para estudos que se firmam no contexto histórico do colonialismo, bem como no contexto político dos problemas contemporâneos da globalização. A grande crítica ao trabalho pós-colonial, apesar disso, é que

ele transmutou a longa história do ativismo anticolonial e anti-imperialista por meio de uma série de teorias às vezes estranhas a essa história, em uma forma de análise crítica acadêmica (YOUNG, 1998, p. 4).<sup>2</sup>

A partir dessa definição, percebe-se que o autor compreende o estudo pós-colonial como uma *performance* discursiva e uma estratégia política empenhada na desconstrução da narrativa escrita pelo colonizador e a substitui por aquelas visões mais humanísticas que respeitam diversidades culturais, raça e gênero. Essa abordagem configura-se como uma alternativa capaz de desnortear e difundir as outras formas culturais de compreender as problemáticas da globalização a partir da experiência local e colonial – um estudo que se preocupa com a “criação de um contexto favorável aos marginalizados e oprimidos, para a recuperação da sua história, da sua voz, e para a abertura das discussões acadêmicas para todos” (BONNICI, 2000, p. 10). A partir dessa compreensão, a perspectiva pós-colonial emerge como paradigma histórico e discurso das minorias, considerando “as divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul” (BHABHA, 2005, p. 239) contra os aparatos da dominação e configurando-se como “testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno” (p. 239). Inscreve-se no empenho acadêmico da política de revisar e de (auto)inscrever as minorias dominadas pelos discursos hegemônicos como “um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*” (p. 27). Nesse sentido, o estudo pós-colonial “permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de resistências” (p. 26). Reinscrever e (auto)inscrever diz respeito à revisão da noção de geografia, espaço, tempo, ecologia, meio ambiente, sustentabilidade, definida sob prisma eurocêntrico de interesse capitalista e neocolonialista, questionando a noção do progresso e da globalização com *nuances* racista

---

<sup>2</sup> “‘Postcolonilismo’ has come to name a certain kind of interdisciplinary political, theoretical and historical academic work that sets out to serve as a transnacional fórum for studies grounded in the historical contexto of colonialismo, as well as in the political context of contemporary problems of globalization. The major criticism of postcolonial work, despite this, is that it has transmuted the long history of anti-colonial and anti-imperialistic activism via a range of theories sometimes extraneous to that history, into a form of academic critical analysis.” Todas as traduções de citações em língua estrangeira são de minha responsabilidade.

e do patriarcado, através da qual conserva o seu projeto de dominar outras culturas e natureza como um todo.

Partindo do contexto acima exposto no que concerne à perspectiva política de resistência e redefinição do destino da história para emancipação dos oprimidos pelos discursos hegemônicos, a ecocrítica constitui-se numa perspectiva crítica da teoria literária em defesa do meio ambiente degradado pela ação humana. Se o agenciamento da crítica feminista examina a linguagem na perspectiva de gênero, o marxismo compreende o texto a partir da consciência de classe e economia, a ecocrítica privilegia o meio ambiente como condição indispensável para manutenção de seres humanos e não-humanos. Como nos sugere Glotfelty (1996, p. xxiii), a ecocrítica visa compreender e criticar as causas da degradação ambiental, esta que desde sempre foi legitimada pela relação de opressão e de linguagem de dominação, que considera o homem como centro de ecossistema. Portanto,

O ecocriticismo analisa o papel natural do meio ambiente na imaginação cultural de uma comunidade num momento histórico específico, examinando como o conceito de natureza é definido, que valores lhes são atribuídos ou negados e por que, além de ver como a relação homem/natureza é vislumbrada. Alguns ecocríticos entendem suas pesquisas como uma intervenção em debates sociais, políticos e econômicos acerca da poluição e preservação do meio ambiente (HEISE *apud* ALMEIDA, 2008, p. 16).

A colocação acima nos desperta atenção para pensar a relação do homem com a natureza de maneira horizontal e suas interdependências. Portanto, a convergência entre estudos pós-coloniais e ecocrítica dispõe um modo de ler o texto para compreender as formas de dominações e como as relações se estabelecem entres os homens e o homem e o meio ambiente. Igualmente,

[...] a ecocrítica se confronta com a necessidade de pensar sua relação com a globalização de modo a estar atenta aos problemas materialmente postos nas questões globais na atualidade, com o fim de postular uma poética da responsabilidade para com o lar terrestre, também é patente a necessidade de chamar à cena a experiência construída por outros métodos de leitura que se ocupam de questões relacionadas com a globalização, e, como a ecocrítica é, confessadamente, uma abordagem interdisciplinar, é nesse cenário que a Crítica Pós-Colonial intervém (PINTO; MAGALHÃES, 2016, p. 156).

As relações espaço-temporal e histórica são eixos centrais da ecocrítica e dos estudos pós-coloniais – os quais, ao questionarem a concepção da modernidade como desenvolvimento e progresso, e, conseqüentemente,

também a “legitimidade” do ocidente em dominar outras culturas, espaços e meio ambiente em benefício das suas indústrias – refletem a história da dominação da Europa em relação aos “outros mundos”, ao homem e à natureza, e desnaturaliza essa relação. Por conseguinte, é imprescindível compreender o discurso pós-colonial e “ecocrítico em conexão com a temporalidade performática, [...] da possibilidade de se criar um tempo de significação àquilo que é incomensurável e, neste ponto, acrescentaríamos, então, ao discurso ecológico” (PINTO; MAGALHÃES, 2016, p. 159) – um discurso que rastreia e sugere mudança ética no que concerne ao homem e à natureza no contexto atual em que a degradação ambiental constitui uma ameaça e uma realidade do planeta. Assim, a ecocrítica tem como função nos alertar sobre a degradação da natureza e nos conscientizar para uma nova relação horizontal com o meio ambiente – “é um método acessório do olhar crítico que vê a natureza nos contextos de vivência do humano em interação com outros seres e com as dimensões (fisiográficas) que compõem o espaço ambiente” (ALMEIDA, 2014b, p. 35).

Retomando estudos pós-coloniais, Edward Said e Frantz Fanon são autores fundamentais para compreender a historicização e geografia como elementos centrais para compreensão da relação do homem com a terra, possíveis engajamentos para (re)pensar o destino da história e a epistemologia do espaço-geografia-cultura local, que estabelece o diálogo autônomo com o global. Em *Culture and Imperialism*, Edward Said (1994), ao analisar o empreendimento colonial sobre a cultura, também examina a geografia da experiência histórica do imperialismo como mecanismo para compreender o presente, ou seja, ele procura fazer “uma espécie de exame geográfico da experiência histórica, tendo em mente a ideia de que a Terra é, de fato, um único e mesmo mundo, onde praticamente não existem espaços vazios e inabitados” (SAID, 1994, p. 7).<sup>3</sup> Por meio de estudos literários, identifica como o centralismo geográfico europeu é revigorado por um discurso cultural, aquele que recusa e oblitera os outros espaços não europeus relegando-os a um código racial de inferior. Portanto, o seu espaço geográfico precisa ser invadido e explorado, isto é: “falar de um clima gerado tanto pelo império quanto pelos romances, pela teoria racial e pela especulação geográfica, pelo conceito de identidade nacional

---

<sup>3</sup> “What I have tried to do is a kind of geographical inquiry into historical experience, and I have kept in mind the idea that the earth is in effect one world, in which empty, uninhabited spaces virtually do not exist.”

e pela rotina urbana (ou rural)” (p. 39).<sup>4</sup> No que concerne o *Ecological Imperialism*, conceito criado por Crosby, Edward Said argumenta que a invasão europeia sobre outros espaços começou a mudar imediatamente o *habitat* local com intuito de transformar o território em imagem da cidade europeia. Portanto, “um grande número de plantas, animais e culturas, bem como métodos de construção, gradualmente transformaram a colônia em um novo local, completo com novas doenças, desequilíbrios ambientais e deslocamentos traumáticos para os nativos dominados” (p. 225).<sup>5</sup> Para Said, a ecologia alterada pela colonização introduziu um sistema político também alterado, tendo como consequência um descuido desastroso: “Racismo, pobreza, devastação ecológica, doenças e uma ignorância terrivelmente disseminada” (p. 303).<sup>6</sup>

A obra *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon (1968), expõe as mazelas do período colonial e o processo histórico da descolonização do território argelino, o que pode ser generalizado, em parte, para o contexto colonial dos demais espaços do continente africano, abalado profundamente pelo colonialismo. O autor foi um telespectador privilegiado ao testemunhar os efeitos devastadores da colonização, pois, através do seu estudo de caso, expôs como a violência era entranhada na relação entre o colonizador e o colonizado. A sua missão na Argélia enquanto agente-colonial-colonizado, talvez privilegiado na época – por sua participação na Segunda Guerra Mundial na Resistência Francesa, estudou medicina e psicologia, depois coordenou um hospital psiquiátrico na Argélia –, permitiu-lhe descobrir o avesso da colonização. Ele, que até então servia em Argélia, também militou no Partido Socialista Frente de Libertação Nacional para lutar contra o regime francês, entre 1950 e 1960.

Orientado pelo prisma marxista, *Os condenados da terra*, além de delinear o horizonte político, histórico, cultural e psíquico da colonização na África, especialmente em Argélia, também nos propõe a (re)pensar o mapa geográfico da Argélia colonial (e talvez do continente Africano) – um mundo fracionado, uma realidade do *apartheid* – para compreender como o mundo contemporâneo se estrutura. Achile Mbembe (2016 p. 146)

---

<sup>4</sup> “[...] to speak of an atmosphere created by both empire and novels, by racial theory and geographical speculation, by the concept of national identity and urban (or rural) routine”.

<sup>5</sup> “[...] a huge number of plants, animals, and crops as well as building methods gradually turned the colony into a new place, complete with new diseases, environmental imbalances, and traumatic dislocations for the overpowered natives”.

<sup>6</sup> “Racism, poverty, ecological ravages, disease, and an appallingly widespread ignorance: these are left to the media and the odd political candidate during an election campaign”.



considera que o mundo contemporâneo e a globalização são construídos com base em uma noção de necropolítica e necropoder, no qual “armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de ‘mundos de morte’, formas novas e únicas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de ‘mortos-vivos’”. A cartografia da cidade da Argélia colonial era construída nessa perspectiva de necropolítica e necropoder, e é através desses conceitos que Fanon demonstra na prática como o racismo ambientado – a raça superior (o europeu/francês) e a raça inferior (o africano/argelino) – era determinado pela própria geografia, pelo espaço no qual cada um dos grupos se integrava.

A reflexão em torno da geografia colonial nos permite compreender como o neocolonialismo e a constante ascensão capitalista (o projeto de norte global) manipulam o entendimento sobre a geografia, a ecologia, a sustentabilidade e a preservação do meio ambiente, uma vez que por detrás desse discurso existe o interesse obscuro, que é a própria ascensão do capitalismo e a exploração (formal) contínua dos seus então espaços colonizados, levando, em consequência, à potencialização da miséria e instrumentalização dos conflitos nesses espaços como mecanismos de permanência das políticas imperialistas. De fato, *Os condenados da terra* nos faz compreender de maneira plena como o *espaço-geografia*, o limite do colonizador e do colonizado – a hierarquização da raça e das “espécies” humanas –, viabilizavam, na prática, o caminho para que os povos civilizados/superiores (os europeus) ocupassem, dominassem e explorassem as culturas “mais atrasadas”, com o objetivo de oferecer-lhes o desenvolvimento e progresso como condição de civilização.

E esse modo de compreender as relações ainda não cessaria com a independência dos países colonizados, pois o sistema capitalista, que opera sob a exploração do consumo, em extração e mercantilização dos recursos naturais, também opera numa perspectiva racista no continente africano, aproveitando a instrumentalização das guerras e a fragilização dos Estados modernos africanos pelo ocidente e as grandes *comodities*. Como nos lembra Fanon (1968, p. 50), há “uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial [africano]”. Ou seja, o continente africano ainda permanece como *Os condenados da terra* e serve como fonte de produtos brutos para alimentação das indústrias dos países hegemônicos e capitalistas, nomeadamente pela autuação da União Europeia e da China na África,



de modo especial pelo monopólio do ocidente na pesca industrial e pelo investimento da China na extração de madeira na Guiné-Bissau.

De fato, a conceitualização da globalização feita por Gayatri Spivak (1999) em *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* é profícua quanto ao pensamento ambiental e ecológico na medida que problematiza e critica a globalização e os processos das corporações transnacionais, além de suscitar questões sobre os impactos ecológicos quanto à atuação das indústrias multinacionais, permitindo compreender que a desigualdade é mascarada quando se celebra a globalização. Por isso, o pensamento de Spivak é instrutivo ao chamar atenção sobre o passado colonial e o presente histórico da globalização como projeto central das corporações transnacionais, e sobre o racismo subjacente a esse processo. A autora conecta a globalização diretamente com a devastação ambiental e a perda ecológica nos países subdesenvolvidos. Para ela, não se pode atingir o sentido pleno da globalização sem compreender os efeitos ecológicos de funcionamento dos países que estão fora do radar principal do capital mundial. O conceito de “planetary” proposto pela autora nos distancia das divisões políticas e artificiais, impostas pelo imperialismo europeu, e se constituem em mecanismos para restabelecer conexões com os “povos da terra” e aproveitar seus conhecimentos ecológicos através do espaço e do tempo. Ocultar *planetary* significa invisibilizar o problema ecológico, assim dando força à globalização mercantilizada, na qual o racismo é dissimulado. Ou seja, *planetary* pode ser compreendido como um pensamento ecológico que caminha em direção à sustentabilidade e preservação do meio ambiente, sendo contrário à proposta eurocêntrica, guiada pelo interesse capitalista e de manutenção das suas indústrias.

Em *Introduction. Environmental Justice: Issues, Policies, and Solutions*, Bunyan Bryant (1995) aponta que o racismo ambiental se constitui como uma extensão do racismo e uma nova forma de exploração dos povos autóctones, que se relacionam intimamente com a natureza e dependem inteiramente dela para sua sobrevivência. Essa invasão ao meio ambiente é uma consequência da exploração colonial, do neoliberalismo e da propagação violenta do capitalismo, os quais têm deixado as sociedades contemporâneas, especialmente as da África, ameaçadas pelos distúrbios ecológicos, pelo deslocamento e pela desestabilização de vários grupos étnicos, cuja interação com o meio ambiente se dá de maneira sustentável. Nesse contexto, Frantz Fanon (1968) é fundamental para

problematizar a definição do espaço-geografia, ecologia, sustentabilidade, neocolonialismo e capitalismo como elementos subjacentes à matriz colonial e, conseqüentemente, à política ambiental orientada para a exploração dos países do Terceiro Mundo (a África em particular) no prisma de necropolítica e do racismo. Enquanto em *Os condenados da terra*, o “lado de lá” (dos argelinos-colonizados) era enfeitado de lixo, na atualidade algumas aldeias africanas e sua natureza testemunham conseqüências deletérias da toxicidade, da devastação e do desequilíbrio ambiental provocado pelos interesses capitalistas.

Além disso, a jovem nação independente se vê obrigada a continuar os circuitos económicos estabelecidos pelo regime colonial. Pode, com certeza, explorar para outros países, para outras zonas monetárias, mas a base de suas exportações não se modifica fundamentalmente. O regime colonial cristalizou circuitos, e a nação é obrigada, sob pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los (FANON, 1968, p. 79).

O argumento é de que a perspectiva de Fanon (1968, p. 79) sobre o colonialismo e a sua investidura na pilhagem econômica também abre caminho para a crítica ecológica, na medida em que critica a ação colonial no que diz respeito à exploração dos recursos naturais do território africano, ou seja, considera que “[o] sistema colonial, com efeito, interessava-se por certas riquezas, por certos recursos [naturais], precisamente aqueles que lhe alimentavam as indústrias”. Com a ênfase na destruição e no esgotamento das riquezas e dos recursos naturais como conseqüência da permanência dos europeus na África, Fanon nos deixa um legado crítico sobre degradação ecológica, já que, além de apontar as destruições das formas de vida e o deslocamento dos povos nativos de seus *habitats*, ela também deixa transparecer a forma como esses recursos eram levados para sustentar as indústrias europeias.

Em *Planeta favela* (2006), de Mike Davis, também somos conduzidos a refletir sobre a geologia e geomorfologia, que são compreendidas como as periferias ou *slumbs* criadas e moldadas para interesse das indústrias (capitalismo), um verdadeiro *tsunami*, como destaca autor. Ele investe numa linguagem que expõe o fracasso da política neoliberal e escancara a precariedade ecológica não só das favelas, mas também dos países subdesenvolvidos, especialmente os do continente africano: “Ainda mais surpreendente é a vasta conurbação da África ocidental que coalesce rapidamente em torno do Golfo da Guiné” (DAVIS, 2006, p. 16). Ou seja, o problema ecológico que o mundo enfrenta é rastreável

no colonialismo e no capitalismo, isto é, além da exploração dos recursos naturais, também “[s]uas políticas na África forçou a força de trabalho local a viver em favelas precárias nas margens das cidades segregadas e restritas” (p. 52). A consequência dessa fusão ou colisão entre o rural e o urbano, segundo o autor, é a criação de uma paisagem hermafrodita – um espaço parcialmente urbanizado –, uma conurbação em teias policêntricas sem núcleos tradicionais (p. 20). Uma *Zwischenstadt* [a cidade intermédia] “é difusa e desorganizada, com ilhas individuais de padrões geometricamente estruturados, uma estrutura sem centro claro mas, portanto, com muitas áreas, redes e nós com especialização funcional mais ou menos aguda” (SIEVERTS *apud* DAVIS, 2006, p. 20).

Além disso, o autor demonstra que a industrialização e urbanização aceleraram a exploração de recursos naturais, o aumento da produtividade agrícola e a devastação do meio ambiente, produzindo uma economia que não se reflete na vida da população. Como Deborah Fahy Bryceson (2000 *apud* DAVIS, 2006, p. 20) argumenta em *Disappearing Peasantries? Rural Labour Redundancy in the Neo-liberal Era and Beyond*:

[...] os camponeses foram submetidos à estratégia econômica do “pegar ou largar” das instituições financeiras internacionais. A desregulamentação do mercado nacional empurrou os produtores agrícolas para o mercado global de *comodities*, no qual os camponeses de porte médio e pobres acharam difícil competir.

Aliás, as políticas neoliberais colapsaram a vida tradicional das aldeias e do campesinato, em que a agricultura de subsistência se tornou cada vez mais vulnerável em face do comércio externo, da apropriação das terras e da implantação da pobreza nas aldeias, ou seja, “[e]ssa é apenas uma das várias descidas inesperadas para as quais a ordem mundial neoliberal vem direcionando o futuro” (DAVIS, 2006, p. 26). O meu argumento é que a “Ecologia de favela” ou, generalizando, a ecologia do subdesenvolvimento, a ecologia do Terceiro Mundo, inviabiliza o cinismo de sustentabilidade ambiental que também é defendido e apoiado por indústrias multinacionais.

Em *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Rob Nixon (2011), inspirado por grandes mestres como Edward Said, Rachel Carson, Ramachandra Guha – como exemplos de intelectualidade ousada que abre canais para enfrentar o pensamento dominante (como Nixon reconhece no início do prefácio do livro) –, constrói o conceito de *slow violence* [violência lenta], que eu também chamaria “violência silenciada”, para

criticar o quanto a exploração de recursos naturais e de outras minorias ainda permanece recalcado sob o interesse das indústrias e do mercado. Ou seja, *slow violence*, para Nixon (2011, p. 2), é “uma violência que ocorre gradualmente e fora de vista, uma violência de destruição retardada que se dispersa no tempo e no espaço, uma violência de atrito que normalmente não é vista como violência”<sup>7</sup> –, isto é, aquela que ocorre de maneira gradual e sem impacto imediato. Por exemplo, a devastação ambiental causa um impacto visível apenas a longo prazo, por isso é relativizado na perspectiva da violência convencional, física e simbólica. Um tal posicionamento crítico é profícuo para pensar as implicações sociopolíticas e económicas perante os desafios ecológicos impostos pela produção em grande escala. Esse (in) fluxo e contrafluxo que o autor chama de “displacement without moving” para demonstrar a preocupação não só com o deslocamento das pessoas das suas aldeias, mas também em relação “à perda da terra e dos recursos abaixo dela, uma perda que deixa as comunidades encalhadas em um lugar despojado das próprias características que o tornaram habitável” (p. 19).<sup>8</sup> Por outro lado, “as disputas temporais sobre como sustentar, regenerar, esgotar ou obliterar a paisagem” aumentam “à medida que os recursos se tornam críticos” (p. 17).<sup>9</sup>

Na parte introdutória do livro, na seção denominada “The Environmentalism of the Poor and Displacement in Place”, o autor argumenta que a violência espetacular estimula a invisibilidade do problema ambiental e a vulnerabilidade dos ecossistemas, tratados como descartáveis pelo “turbo-capitalism” enquanto intensifica a vulnerabilidade daquelas “pessoas descartáveis” [disposable people]: “É contra essa conjugação ecológica e descartabilidade humana que temos testemunhado um ambientalismo ressurgente dos pobres, particularmente (embora não exclusivamente) em todo o chamado Sul” (NIXON, 2011, p. 4).<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> “[...] a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all”.

<sup>8</sup> “[...] refers rather to the loss of the land and resources beneath them, a loss that leaves communities stranded in a place stripped of the very characteristics that made it habitable”.

<sup>9</sup> “[...] the temporal contests over how to sustain, regenerate, exhaust, or obliterate the landscape”; “as resource become critical”.

<sup>10</sup> “It is against such conjoined ecological and human disposability that we have witnessed a resurgent environmentalism of the poor, particularly (though not exclusively) across the so-called global South.”

A partir do exposto na perspectiva de Rob Nixon, a reflexão é a de que as violências provocadas pelas mudanças climáticas, os derivados tóxicos, os desmatamentos, os derramamentos de petróleo e as suas consequências diretas no meio ambiente intercorrem gradual e corrosivamente, às vezes, de maneira invisível ou negligenciada. Nesse sentido, a abordagem sobre *slow violence* e *the Environmentalism of the Poor* nos remete à discussão sobre o imperialismo e a política externa eurocêntrica em oposição aos mecanismos de resistência dos ex-colonizados, mecanismos criados para minimizar o impacto dessa violência. Ele reconhece que a ecocrítica, apesar da sua limitação, constitui uma forma de confronto e resistência contra “mãos invisíveis do mercado” para (re)pensar frequentemente a vasta diferença em escala espacial e temporal que se estrutura em termos de forças interpenetrantes.

## 2. LITERATURAS AFRICANAS E MEIO AMBIENTE: UMA BREVE CONSIDERAÇÃO

A escrita e a crítica literária ganham novos contornos no que concerne aos desafios globais sobre o meio ambiente, tendo a ecocrítica como um campo de estudo emergente que investiga como os elementos da natureza aparecem nas obras literárias e como o meio ambiente é representado. Para justificar a conectividade entre literatura e meio ambiente, numa perspectiva ecológica, de William Rueckert (1978), um dos grandes pensadores da ecocrítica, no artigo *Into and out of the Void: Two Essays*, na segunda seção intitulada “Literature and the biosphere”, argumenta que a primeira lei da ecologia é que “[a]s coisas estão conectadas entre si”<sup>11</sup> e “o humano, o Natural – pode coexistir, cooperar e florescer na biosfera”<sup>12</sup> (RUECKERT, 1978, p. 73), um sistema de vida interligada na Terra, defendendo assim a visão biocêntrica. Esse argumento considera que a comunidade humana depende desse fluxo e círculo contínuo de energia conectada com outros seres vivos e não vivos para sua existência e que, portanto, a crítica literária, enquanto mediador entre crítica e biosfera, deve possibilitar uma ação dentro da comunidade literária (escritor, autor e leitor) para que a questão ecológica transpareça dentro do discurso literário, já que “a literatura não flutua sobre o mundo material em algum éter estético, mas, ao contrário, desempenha papel em um sistema global

---

<sup>11</sup> “Everything is connected to everything else”.

<sup>12</sup> “[...] the human, the Natural – can coexist, cooperate, and flourish in the biosphere”.

imensamente complexo, no qual energia, matéria e ideias se integram” (GLOTFELTY, 1996, p. xix).

Nesse sentido, as literaturas africanas, por meio da exposição e articulação de ideias sobre a devastação da guerra (colonial e civil) e da degradação do meio ambiente aponta para as consequências dessa ação colonial e instrumentalização dos conflitos étnicos e civis no continente. Por exemplo, *Terra sonâmbula* (2007), de Mia Couto, expõe as ações violências da guerra civil e a ruína da natureza: navio naufragado, morte, estupro, destroços de carros, estilhaços de balas, corpos carbonizados e extermínio da floresta, revelando uma teia de violências, traumas e vivências de escombros e o modo como o meio ambiente é afetado por esses horrores. A ruína, compreendida “como um índice do presente e do futuro possível” (BRUGIONI, 2021, pp. 312-313), constitui-se numa relação entre os humanos e não-humanos. Ao estudar ruínas, restos nas narrativas escritas e visuais do oceano Índico, autora destaca as obras *By de Sea* de Gurnah (2001) e *Ponta Gea* de Borges Coelho (2017), as quais considera como de memória colonial, ponto fulcral da narrativa do presente e da escrita de si que estabelece entre sujeito e tempo, sujeito e terra (continente ou Estado-nação), e sujeito e mar (no caso do oceano Índico). Narrativas como essas “torna[m] visível e (res)significa[m] histórias que são, ao mesmo tempo, restos e índices de um mundo em transformação – temporal, espacial e humana – e por isso irremediavelmente pautado por desenvolvimentos *combinados e desiguais*” (BRUGIONI, 2021, p. 314). Essa compreensão de ruína e destroços, numa perspectiva da ecocrítica, também pode ser substanciada na expressão “terra sonâmbula”, a qual recupera a ideia de melancolia e degradação da natureza e seu impacto na inter e “intrarrelação” entre os seres humanos e os não-humanos.

Já *The Conservationist* (1974), de Nadine Gordimer, é uma narrativa que gira em torno de Mehring, cuja representação literária problematiza a injustiça e a relação com o meio ambiente: a questão do acesso à terra, por meio da distribuição, no regime *apartheid* na África do Sul, onde oitenta por cento da terra era destinada para proprietários brancos, enquanto, por outro lado, muitos negros eram submetidos a trabalho escravo e vulnerabilidade social. Portanto, a terra aparece como mote e elemento central para reivindicar herança e discutir a história, evidenciando como a África do Sul se estrutura numa economia imperial e capitalista global em progresso. A utilização do enigma da morte de um homem se constitui como recurso metafórico para dramatizar o paradoxo da terra com

relação ao *apartheid*: o corpo negro jogado na trincheira expõe ao olhar a exploração e o abandono e remete à questão da exploração da terra, como é perceptível neste trecho do romance: “A high-veld autumn, a silvery-gold peace, the sun lying soft on the hard ground, the rock pigeons beginning to fly earlier, now, the river he can hear feeling its dark tongue round the watercress and weeds, there inside the reeds” (GORDIMER, 1974 p. 38).<sup>13</sup> Os elementos da natureza, como outono, sol *silver*, ouro, chão duro, pombos voando, rio, agrião, ervas daninhas e caniços, somados a situações como a do proprietário de terra Mehring, que desconhece a agricultura e utiliza a mão de obra escrava para acúmulo do capital, revelam consciência da injustiça e engajamento na denúncia da exploração da terra e do corpo negro. O romance expõe a relação de exploração do negro sul-africano pelo povo branco, a qual se firma no discurso conservacionista difundido pelos proprietários brancos, contudo, no fundo, revelam-se também as contradições sociais, culturais e psicológicas intermediadas pelo regime do *apartheid*. Por outro lado, a narrativa recupera o discurso de agenciamento, através do qual revela que os negros africanos, lidam de maneira ética com a natureza, por meio do discurso da lavoura e do cultivo apresentado no epílogo do romance. Apesar de o texto de Nadine Gordimer investir na representação da injustiça na relação dos proprietários brancos com os trabalhadores africanos, acredito que ele também articula a questão ecológica, na medida em que a narrativa é ambientada com os elementos da terra e as consequências da atuação do homem sobre o meio ambiente.

Igualmente, em *De volta à vida*, Gordimer (2007) se posiciona de maneira incisiva contra a devastação ecológica motivada por um movimento assimétrico e de aceleração do desenvolvimento urbano na África, especialmente na África do Sul contemporânea. A narrativa gira em torno da importância da proteção ambiental no cenário presente e das consequências catastróficas que o desequilíbrio ambiental pode causar ao ecossistema. Nesse sentido, o romance revela os efeitos locais e globais do desequilíbrio ecológico e social, mostrando que podem ameaçar a existência dos recursos naturais e a vida dos seres na natureza na era da pós-globalização; e questiona: “Qual a sua convicção quando ele chega da natureza selvagem e fala da floresta insubstituível sendo derrubada para dar lugar a um cassino, os peixes flutuando de barriga para cima no que

---

<sup>13</sup> “Um outono de alta savana, uma paz de ouro prateado, o sol deitado suave no chão duro, os pombos-da-rocha começando a voar mais cedo, agora, o rio, ele pode escutar o sentimento da sua língua escura em volta do agrião e das ervas daninhas, lá dentro dos juncos.”



restou de um curso d'água desviado para alimentar uma piscina olímpica [...]?” (GORDIMER, 2007, p. 55). Em várias passagens da narrativa é possível perceber a relação de dependência que se constitui entre o homem e a natureza, e esse conhecimento o próprio narrador define como ecológico, ou seja, “[c]onhecimento da vida – esse é o termo que ela entenderia. E ele não espera – nem quer – que ninguém entenda que o que ele conseguiu dizer de forma simples, sem seu tipo de jargão, é – simplesmente – o princípio do que ele faz, chama-se ecologia” (GORDIMER, 2007, 140). Também está presente no conhecimento medicinal do personagem Paul e na forma como manipula as folhas: “Paul ergueu-a com cuidado de uma folha, abriu a mão do menino e colocou-a suavemente na palma, sob protestos de Berenice. [...] Ele não deve ser ensinado a ter medo de tudo que não seja humano ou domesticado” (p. 140).

*O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe (2009), apresenta, pelo prisma ecológico, a história do povo Ibo na aldeia de Umuofia, no período antes da colonização, e permite perceber o modo como os povos originários desse espaço compreendiam o meio ambiente e os códigos e atitudes deles com relação à natureza. Nessa aldeia, os principais meios de subsistência na época eram a agricultura, a caça e o cultivo da terra, ou seja, as vivências dessas pessoas dependiam do que a natureza lhes oferecia. Percebe-se que o povo Ibo tinha a sua compreensão particular sobre meio ambiente e recursos naturais, isto é, tinham consciência de que existe um limite do homem com relação ao meio ambiente, uma vez que a natureza não é somente um meio de subsistência, mas também fonte de todas as energias espirituais que alimentam e definem o destino da própria comunidade. Em *O mundo se despedaça*, o meu argumento é de que o povo de Umuofia se relaciona de maneira sustentável com o meio ambiente, as pessoas exploram a natureza de maneira equilibrada, sendo que todas as suas fontes de energia, água e alimentos são exploradas de maneira a que não prejudique ou afete o equilíbrio do ecossistema. A consciência do equilíbrio diz respeito à dependência e ao bem-estar que a natureza lhes oferece, como mostra a narrativa quando Ezinma estava doente e Okonkwo foi à floresta procurar planta para curá-la: “Okonkwo voltou do mato carregando no ombro esquerdo um grande feixe de ervas e folhas, raízes e cascas de árvores medicinais” (ACHEBE, 2009, p. 104). A descrição abaixo também nos direciona para essa consciência de preservação e quanto à interdependência entre o homem e a natureza:

A vereda tornara-se uma estreita linha no coração da mata. As árvores baixas e a vegetação rasteira que circundavam Umuófia começavam a desaparecer, cedendo lugar a árvores gigantes e a trepadeiras que talvez estivessem ali desde o começo do mundo, intocadas pelos machados e pelas queimadas. O sol, ao abrir caminho por entre folhas e galhos, projetava desenhos de luz e sombra sobre a senda arenosa (ACHEBE, 2009, p. 78).

As árvores verdes estavam recobertas por uma poeirenta capa marrom. Os pássaros haviam silenciado nas florestas e a terra inteira arquejava sob a vibração viva do calor. E foi então que o trovão estourou. Seu barulho irado, metálico e sedento, em nada se parecia com o surdo ribombar da estação chuvosa. Um vento fortíssimo começou a soprar e encheu o ar de poeira. As palmeiras dobravam-se sob o vento, que empurrava suas folhas para cima como se elas fossem cristas esvoaçantes formando um estranho e fantástico penteado. [...]

A terra não tardou em criar vida, e os pássaros nas florestas adejavam, alvoroçados, a chilrear de alegria. Um tênue odor de vida e de vegetação verdejante difundia-se pelo ar. E quando a chuva começou a cair mais sobriamente, em gotas menores e líquidas, as crianças procuraram abrigar-se, todas elas contentes, refrescadas e cheias de gratidão (ACHEBE, 2009, p. 150).

Esses trechos nos levam à reflexão sobre a relação entre o homem e a natureza, uma relação que se estabelece de maneira intra e interdependente, tendo em mente que cada espécie do ecossistema é dependente da outra. No entanto, a sociedade humana contemporânea, ignorando essa consciência, passou a viver sob a pressão do capitalismo e do consumismo excessivo dos recursos naturais, que estão deixando o planeta à beira do colapso. A desflorestamento, a desertificação, a erosão do solo, a poluição da água, do ar e do meio ambiente em geral constituem problemas relacionados à e urbanização e industrialização em excesso. A narrativa de Chinua Achebe sugere, por meio da experiência do povo Ibo com o meio ambiente, maneiras de usufruir dos recursos naturais para sobrevivência sem a necessidade de destruir o meio ambiente. Também introduz um conceito de sustentabilidade africana, constituído de modo tripartido – passado, presente e futuro –, opondo-se assim ao conceito global e contemporâneo de sustentabilidade, que se preocupa com o presente e o futuro, todavia se desvinculando totalmente do passado e da ancestralidade.

A preocupação com o presente e o futuro são ocasionadas pelas experiências do passado e pelo vínculo com a ancestralidade, cujas almas espalhadas pela natureza – na floresta, no mar, nas pedras, nas grandes árvores, na terra, nos animais –, ligação esta que é permanente e atravessa todas as gerações. Esses povos acreditam que ainda estão ligados aos ancestrais e que o meio que oferece condição para esse veículo permanente

com a energia desses ancestrais é a natureza, como condição de garantir a vivência das próximas gerações, por isso, sempre procuram se conectar com a consciência desses ancestrais quando vão agir para explorar algo da natureza. Nesse sentido, a narrativa de *O mundo se despedaça* se constitui numa perspectiva ecológica fácil de compreender pela ecocrítica, em que, por seus valores, os africanos, especialmente o povo Ibo, mantêm-se numa relação interdependente e harmoniosa entre o homem e a natureza, sendo esta uma obra que demonstra de maneira clara a relação entre literatura e meio ambiente no contexto das literaturas africanas.

No caso específico da literatura guineense, a obra *Eterna paixão*, de Abdulai Sila (1994), narra a fuga do Daniel Baldwin para o campo, Woyowayan, um lugar ficcionalmente localizado no continente africano. Depois da decepção com a nova configuração neocolonial que se estabelece no seu território na pós-independência, Baldwin procura o interior como possibilidade de fuga da capital e como forma de se afastar da relação de desonestidade dos novos intelectuais, levados pela ilusão de viver sob o *modus operandi* da colonização e do estilo da “pequena burguesia” nacional. A narrativa expõe que o afastamento de Daniel Baldwin da capital se institui como mudança do tempo e do evoluir das coisas, uma vez que ele aceita o retorno total a sua origem para se conectar com os costumes e a cosmovisão locais, nos quais “O céu ganharia um outro visual; as ruas teriam outros aspectos; jardins apresentariam novas flores, novas cores, novos aromas”; assim, “[i]maginou depois a erva nova crescendo no campo, as sementes germinando, os frutos amadurecendo e as festas da colheita que se seguiriam” (SILA, 1994, p. 296).

Apesar desse reencontro, a minha compreensão é a de que a perspectiva do personagem Baldwin e da comunidade Woyowayan, segundo a própria narrativa, não é ecológica ou sustentável, na medida em que adere ao senso de desenvolvimento modernista e capitalista em que as máquinas atuam na modificação abrupta do meio ambiente, como nos sugere o trecho a seguir:

A escola foi o primeiro empreendimento. Encheu-a de crianças e adolescentes. O clube da juventude foi o passo seguinte. Foi um grande êxito. Depois foi a cooperativa dos agricultores e falou-se num trator. E a máquina chegou antes que pudessem acreditar na ideia.

Seguiram-se outras realizações. A vida em Woyowayan mudou. Mudou profundamente. Depois foi a vida das tabancas vizinhas. Era como o fogo numa lala na estação seca.

Não tardou muito e foi anunciada a corrente elétrica. Ela chegou brilhando, acompanhada do posto de saúde, onde um enfermeiro e uma parteira concorriam com os *yrans* e *marabús*.

As feiras e as loja atraíram os que ainda não se tinham deixado conquistar. *Em pouco tempo a tabanca mudou de estatuto e de visual* (SILA, 1994, pp. 299-300, grifos meus).

Era um panorama fascinante, onde *os canais de irrigação* se confundiam com *as pegadas das máquinas* (SILA, 1994, p. 304, grifos meus).

Compreendemos que a proposta literária de Abdulai Sila é de crítica em torno do projeto da construção do Estado-nação, atropelada pelas violências e pela desilusão depois da independência – e tem-se aqui uma narrativa que propõe os caminhos para superar os obstáculos das guerras e da difícil (re)construção da democracia que, sem ajuda robusta de Balwin, não chegaria a alcançável o bem-estar desejado pela população. Contudo, percebe-se através do narrador um desejo de desenvolvimento na perspectiva capitalista, na qual os tratores e as máquinas são instrumentos que potencializam essa modernidade e que se opõem à cosmovisão dos *yrans*, *marabús* e *djambakus*. Esse desejo de desenvolvimento capitalista importado do ocidente deixa o ecossistema mais vulnerável e se constitui numa ameaça para a preservação do meio ambiente no continente africano, pois a população passa atuar na exploração da terra de maneira inconsciente. Isso ocorre porque a forma atual de atividades econômicas, a corrida para a globalização e as agendas econômicas impostas pelas comunidades econômicas minam o processo de desenvolvimento ecológico e comunitário como praticado pelas comunidades tradicionais.

A partir das considerações das obras numa perspectiva da literatura e meio ambiente, percebe-se que a natureza sempre está representada nas literaturas africanas como parte integrante da sua vivência e do seu vínculo com os ancestrais. Todavia, sempre importante considerar, a colonização desestruturou esses valores reais do homem africano enquanto parte da natureza, o que criou falhas ecológicas. Apesar disso, as escritas literárias sempre trazem em forma de representação essa conexão e o vínculo do homem africano com a natureza e conseqüentemente com os seus ancestrais como sendo a própria natureza. Nesse sentido, argumento que a conexão entre a literatura e o meio ambiente não é uma criação do ocidente – o que se percebe por eles terem atuado de maneira inconsciente e brutal para destruir o meio ambiente dos países colonizados –, a consciência ecológica está vinculada à cultura africana, já que todas as suas formas de

participação social dependem da natureza, como pudemos perceber em *O mundo se despedaça*, de Chinua Achebe.

### 3. POESIA-TERRA: A DIMENSÃO ECOLÓGICA EM VOLTAR AO POILÃO, DE TONY TCHEKA

Tony Tcheka (1951-) é considerado uma voz sonante na literatura guineense, cuja perspectiva crítica focaliza a cultura, a história e a política da Guiné-Bissau, que se manifestam nas suas obras poética. O autor participou de várias antologias nacionais e internacionais, nas quais tem grafado o cotidiano e a cultura guineense para o mundo. Integrou a coordenação e o apoio editorial das cinco antologias poéticas editadas na Guiné-Bissau, a saber, *Mantilhas para quem luta* (1977); *Momentos primeiros de construção* (1978); *Poesia moderna guineense* (1990); *Eco do pranto* (1992) (editado em Bissau e Lisboa); *Barkafon di Poesia na Kriol* (1997). Mais de vinte anos depois, apoiou a iniciação de um grupo de jovens, inspirados pela poesia, na organização e edição da antologia *Traços no tempo* (2009). Publicou pela primeira vez a obra individual intitulada *Noites de insônia na terra adormecida* (1996) e, quase vinte anos depois, foi lançado *Desesperança no chão de medo e dor* (2015). A sua produção poética é ancorada numa linguagem que busca o gosto (preconiza os matizes das belezas naturais) e sabores (as violências cotidianas) da nação para ressignificar as relações culturais, sociais e políticas, na medida que desenvolve reflexões sobre identidade cultural e vínculo com a terra e *tchon* – caracterizado pelo imaginário de conexão com a ancestralidade como condição humana e existencial.

A natureza constitui um substrato linguístico para a matéria literária do escritor Tony Tcheka, pois o universo natural faz parte da experiência cultural e gnose do autor – na qual as árvores sagradas, poilão (mafumeira, ceiba), cabaceira (baobá), o sol, a lua, água se materializam pela linguagem poética, expondo, assim, a força da natureza. O domínio da palavra transfigura-se em metáfora através da qual articula a ideia da natureza, apreendida como ofício do conhecimento. A complexidade poética do autor emerge da tentativa de retomar os elementos da natureza a fim de contornar a sensação de degradação e de várias violências que se estruturam não apenas nas relações históricas, sociais, econômicas e políticas, mas também na relação do homem com o meio ambiente. O retorno à natureza, às raízes, à terra, ao chão se revela pela convicção e pela ancestralidade como parte de um todo – em que esses elementos

se caracterizam pelo mesmo nível semântico indiscriminadamente –, uma compreensão da biosfera em que todos os elementos integrantes da natureza se estabelecem numa relação de simbiose. Por isso, podemos considerar Tony Tcheka como um poeta da natureza, aquele cujo suspiro é pacificado e acalantado pelos elementos da floresta, “elemento social de sua terra, fazendo com que seus poemas delineiem, paulatinamente, a aridez, o desgaste, a fome, a penúria e outras formas de carência” (DUTRA, 2015, p. 135).

Poetizar os elementos que constituem o mundo natural como experiência cultural diz respeito à necessidade de (re)existência contra as violências contemporâneas que se (re)instauram depois da independência do país. A natureza, o chão, a terra são gerados e eternizados pelos versos, revelando um fluxo do tempo experienciado pela cultura e pelo dever da manutenção desse vínculo com o *Tchon*, compreendido como origem, eternidade, casa, berço que alimentam anseios e a permanência da vida terrestre e, conseqüentemente, o destino partilhado entre seres humanos e não-humanos. Essa compreensão recupera a perspectiva de Andrea Muraro, quando esta considera, em *As “prendissajes” poéticas de Ondjaki: dimensões da metáfora “xão”* (2006), que o chão simboliza o segredo como elemento de renovação de um mundo que singulariza a identidade por um processo contínuo de interferências e de deslocação dos elementos naturais, ou seja,

Guiado pelo chão, terra que lhe dá sustentação, o eu envolve-se de uma umidade sanguínea, sanguenhecer-se e deixa um lastro sobre a terra; isto é, para aprender, o eu marca sua identidade com sangue. A dor de rasgar a pele, pelo chão, transfere-se para lágrimas, águas do eu, natureza fluida traduzida em vários eus/mins, projetando objeto chão na fanopeia (MURARO, 2006, p. 33).

Partindo desse pressuposto, a partir da poética de Tony Tcheka compreendemos que a natureza, *tchon*, é dinâmica na medida que, subjetivamente, cria, naturaliza as histórias e identidades coletivas e individuais, tendo como implicação a (des)construção metafísica de uma paisagem que reafirma a cultura e a identidade obliteradas pela colonização e pelas novas dinâmicas sociais contemporâneas. A necessidade do retorno à natureza, manifestada pela linguagem, e a ressignificação dos elementos da floresta constituem formas de reinscrição de um lugar particular, localizado subjetivamente na experiência fixada no tempo (segundo a tradição guineense, um tempo medido pelas estações das chuvas e secas, e melhores anos da colheita) – no qual transfigura-se o

espaço em memórias, sentimentos e conexões, como fundamento da própria existência –, evocando dialeticamente a inter-relação, o equilíbrio, a consciência cultural e a inclusão do homem no universo da natureza e firmando a vida na terra, ou seja, “chão evoca, além da identidade como ser social, o reconhecimento por parte de um outro” (MURARO, 2006, p. 35). Segundo essa concepção, “procura[-se] dimensionar seu tecido cultural pela simbiose com a natureza para fundar um eu que enraíza [se] dentro da comunidade literária” (p. 76), como forma de reelaboração e remodelação de meandros das relações sociais.

Em *Desesperança no chão do medo e dor*, a constituição poética dos elementos da natureza firma o contexto africano evocando a flora e a fauna da Guiné-Bissau como mecanismos de se reinscrever no mundo cultural e ancestral embebido de significado mitológico africano, ao mesmo tempo que imprime e reconhece a imagem

[...] da terra ressecada pelo “sahel”, vento quente do deserto, que, nesse caso, lhe traz “um choro sem tambores, sem cana, sem lágrimas”, deixando “a ânsia gotejando no pulmão da terra tísica”, plasmada de dores, sucumbindo a tormentos dos becos, nas ruas e nas tabancas (DUTRA, 2015, p. 132).

Diante dessa ruína e deterioração, o poeta propõe o retorno ao poilão como forma de transposição e de anúncio de outras formas de vínculo social, constituído pela dinâmica do equilíbrio e da tolerância que se estabelece pelo ecossistema do mundo visível (homens, animais, vegetais e outros seres) e do invisível (os espíritos e ancestrais). Como anuncia no poema “Voltar ao poilão – I”, institui-se como movimento de “transposição/ de uma vida com raízes no labirinto losango-chão nosso/ atapetado por um amontoado de metas caídas/ no cinzento lodo de máscaras/ de entrudo/ sobre uma labareda/ rodeada de uma imensidão de pântanos lacrimejantes” (TCHEKA, 2015, p. 40). Na verdade, voltar ao poilão é um método de reinscrição não só no universo tradicional, mas também numa concepção ecológica, segundo a qual o universo é incrementado pela relação entre seres humanos e não-humanos.

Poilão é uma árvore encorpada, com partes compactas, tida como símbolo do sagrado em várias etnias da Guiné-Bissau, onde se estabelece o compromisso coletivo e individual com a comunidade e a ancestralidade.



Na cosmovisão da maioria das etnias, poilão é a morada de irãs<sup>14</sup> e dos espíritos ancestrais, a qual serve como espaço de “divindade guineense, [onde] são celebrados acordos e casamentos e são deliberados juízos e julgamentos. Nesta tarde, cumpre um dever ainda mais sagrado, como já lhe é habitual: é escola, onde se ensina e se aprende... onde se transmite sabedoria e ciência” (FIUZA, 2021, [s.p.]). Por isso, cada comunidade tem o seu poilão como símbolo de proteção e de conexão com os espíritos ancestrais, e, por outro lado, como vínculo e harmonia para um destino comum da comunidade e da humanidade. Ou seja,

O próprio Poilão – árvore sagrada é, ele mesmo, morada de vários espíritos naturais e dos ancestrais e junto ao seu tronco, ouve-se a voz desses espíritos, tenta-se aplacar a sua ira e promover a boa disposição dos mesmos; busca-se por conselho e promove-se a harmonia (FIUZA, 2021, [s.p.]).

Essa compreensão da sacralidade do poilão e de sua relação com o homem nos sugere uma compreensão metafísica do significado da árvore e do meio ambiente em diferentes níveis da existência dos seres que se unem por uma força vital, sendo que “[e]sses diferentes seres são: o Ser supremo, os seres sobrenaturais (ídolos e espíritos), as almas dos defuntos (antepassados próximos dos homens), os homens vivos, os universos vegetal, mineral e animal e o universo mágico” (AGUESSY, 1980, p. 98).

Voltar ao poilão é vital para assentamento e recriação, na sua dimensão antropomórfica e abstrata, porque cria um nível imagético como símbolo e código característico da representação em razão da força vital e do eco do grito poético que atravessa toda poesia, na medida que estabelece o vínculo com o antepassado. Essa visão é sustentada pelo pressuposto de que na cultura africana o abstrato não é isolado da vida, uma vez que “[e]la envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 183). A imagem do poilão construída poeticamente nos remete à alegoria da

---

<sup>14</sup> Irãs são os espíritos sobrenaturais, protetores ou castigadores (dependendo da circunstância da relação) considerados guardiões da natureza, capazes de intermediar o mundo dos vivos e mortos. “Eles vivem nas florestas, bosques, nos leitos dos rios e à beira-mar, no topo de árvores” (JESUS, 2018, p. 29). Ou seja, o “irã pode ser considerado um espírito bom ou mal, no caso do irã malfeitor, ou seja, um espírito que deve ser afastado, pois pode causar uma série de problemas para quem estiver por ele possuído ou sob influência. *No entanto, o irã representa também os espíritos ancestrais ou divindades que protegem cada indivíduo e a comunidade, razão pela qual existem rituais realizados como obrigações para com o irã*” (p. 27, grifo meu).

terra-mãe como ventre de criação, de fecundação e de geração de todos os seres: “– o sol, a lua/ e nós/ no epicentro do pêndulo/ imobilizados/ no arco da íris lunar/ solfejando notas fragmentadas/ com claves de terra e amor” (TCHEKA, 2015, p. 75). As raízes que sustentam o poilão se estendem em direção ao mar, e o tronco se eleva em direção ao céu, dando ambos sentido à força poética e experimentando a construção da matéria simbólica como forma de resistência. Trata-se de um processo de compreensão do desejo de reencontrar o destino individual e coletivo pelo discurso poético, como se percebe nesta manifestação: “voltamos ao poilão é hora de reerguer os relicários das promessas/ ali no sacrário onde o sofrimento e a fé se confundem/ com o sangue expurgado/ de alimárias sacrificadas por mãos cansadas de chulear a vida...” (TCHEKA, 2015, p. 41).

A ideia do poilão nos remete ao pensamento ambiental e de preservação, uma vez que, na cultura africana, especificamente na guineense, a floresta não é concebida apenas pelo seu valor utilitário, mas também pela sua força metafísica intrínseca à existência humana, em que a vida e a existência em si são vistas como um vínculo integrado e constituído por uma teia inter-relacionada, na qual toda vida é infundida pela força vital ativa e dinâmica do universo, sendo compreendida através do movimento em rede entre o homem e a natureza, intermediada pelo espírito que “reside numa árvore de grande porte, quase sempre um poilão. De todos os naris, o mais popular é o Sacalá, espírito dirigente da circuncisão, que não sendo visto pelos iniciados, no entanto lhes transmite ordens, vigia-os e castiga-os” (BARBOSA, 1946, p. 235).

O poilão é como um laço com a comunidade, por isso é absolutamente proibido cortar a árvore, porque nela também habitam os espíritos, dos quais a herança comunal depende para sobreviver. Neles, como proclama o poeta, “[b]em lá longe, depois da floresta/ sacramentadas de cobiana e cantanhês,/ nas pirâmides que o vento/ edifica na cabeça dos tornados/ misturam-se batidas sofridas/ repicadas/ por mãos calejadas de adubar/ lalas imberbes” (TCHEKA, 2015, p. 41). Destacamos a importância da floresta ou Mata de Cantanhez mencionada no poema, a qual é considerada, segundo o Instituto da Biodiversidade das Áreas Protegidas, “biblioteca ecológica para o futuro” das espécies de animais e vegetais em extinção:

Proclamado pelos ambientalistas como a amazônia da África Ocidental pela riqueza do seu banco de ecossistema no continente africano, o Parque Nacional da Floresta de Cantanhez é uma autêntica biblioteca para as gerações vindouras

da Guiné-Bissau, de África e do mundo pois reúne todas as condições técnicas e científicas para o estudo da fauna e da flora. Atualmente é um dos espaços mais procurados para o turismo científico para desenvolver os estudos e as investigações, principalmente, na área de medicina uma vez que possui várias plantas medicinais (NHAGA, 2021, [s.p.]).

O retorno à Floresta Cantanhez – uma floresta sacralizada e preservada pelo povo Nalu<sup>15</sup> da Guiné-Bissau, hoje se torna a última mancha da floresta subúmida de maior diversidade florística e faunística – e ao poilão indica uma retomada do sentido de preservação, ao mesmo tempo que organiza o vínculo com o universo natural, estabelecido pela simbiose. Não é o propósito debruçar nossas reflexões sobre essa floresta, contudo, é preciso considerar sua importância, isto é, a referência à floresta e ao elemento vegetal presente na poesia, montando-se como princípio e renascimento da vida. Segundo essa perspectiva, a floresta é representada como um lugar ideal e como parte de esperança da nova vida: “o chão diz que é a hora de voltarmos aos santuários da verdade./ aonde o sofrimento solúça na esteira do sangue derramado por mãos de sacerdotício/ bem lá longe no remoinho que o vento constrói nos tornados de fim de chuva” (TCHEKA, 2015, p. 43). O chamamento para voltar à natureza é a possibilidade de conexão e de autoidentificação com a raiz e a origem, como forma de resistência e alternativa, ou seja, remete a uma mensagem de regeneração por meio da natureza. Evidencia-se a humildade do poeta ante a natureza, a floresta, o chão, o poilão, colocando-se paralelamente no mesmo nível existencial de outros seres através da sintonia e vivência real. Portanto, o componente humano não se sobressai nem controla ou exerce domínio de força sobre outros elementos da biosfera.

Enfim, diante da destruição do ecossistema, dos desastres ambientais e das alterações climáticas que ameaçam a existência dos seres no planeta, a voz poética de Tony Tcheka nos convida a retornar à natureza como proposta ecológica, criando uma imagem significativa que mobiliza o homem a pensar uma nova forma de se relacionar a natureza, valorizando-a como herança cultural. A valorização metafísica do mundo como possibilidade de olhar a natureza numa perspectiva de relação com

---

<sup>15</sup> Povo que tradicionalmente habita o território entre o rio Timbale e a margem do rio Cacine, na região Sul da Guiné-Bissau, na Floresta Cantanhez e Catió, e também numa parte da fronteira entre Guiné-Bissau e Guiné-Conakry. Vivem numa sociedade de relação comunitária, dedicando-se à lavoura, aos pastos e à pesca para manutenção da sua comuna. Assim, na sua cosmovisão e ancestralidade, a floresta, o “mato”, é fundamental para manutenção.

o ser humano, em contraste aos efeitos drásticos da mudança climática e da devastação contestada subjetivamente pelo autor, em uma relação dialética dá voz à natureza.

---

## REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1980, pp. 95-136.
- ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira de. *Literatura e meio ambiente: Vidas secas, de Graciliano Ramos e Bichos, de Miguel Torga numa perspectiva ecocrítica*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande, 2008.
- ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira de. *Interfaces da natureza em Grande Sertão: Veredas – um olhar ecocrítico*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombro: Nação, Identidades e Pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2007.
- BARBOSA, Octávio C. Gomes. Breve notícia dos caracteres étnicos dos indígenas da tribo Biafada. *BCGP*, Bissau, v. 1, n. 2, p. 235, 1946.
- BHABHA, Homi Kharshedji. *O local da cultura*. Trad. Miriam Avila; Eliana Lourenco de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. 3. reimp. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Editora da Universidade Estadual de Maringá-Eduem, 2012.
- BRUGIONI, Elena. *Literaturas africanas comparadas: paradigmas críticos e representações em contraponto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- BRUGIONI, Elena. Um mundo em destroços. Ruínas, restos e escrita de si em narrativas escritas e visuais do Oceano Índico. *Via Atlântica*, n. 40, 2021, pp. 297-332.
- BRYANT, Bunyan. Introduction. In: *Environmental Justice: Issues, Policies, and Solutions*. Washington DC: Island Press, 1995, 1-7. (Print)
- COLETIVO DE PESQUISA de Warwick. *Desenvolvimento combinado e desigual: por uma nova teoria da literatura-mundial*. Trad. Gabriela Beduschi Zanfelicce. Introdução à edição brasileira: Elena Brugioni, Alfredo Cesar Melo, Paulo de Medeiros. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, 2006, pp. 117-134.
- COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DAVIS, Mike. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- DUTRA, Robson. A exteriorização do olhar. In: TCHEKA, Tony. *Desesperança no chão de medo e dor: poesia*. Bissau: Corubal, 2015.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FIUZA, António Montenegro. Poilão e cassangas. *O Imparcial [on-line]*, Presidente Prudente, [s.p.], 14 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.imparcial.com.br/noticias/poilao-e-cassangas,42961>>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- GLOTFELTY, Cheryl; FROMM, Harold. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Georgia: University of Georgia Press, 1996.
- GORDIMER, Nadine. *The Conservationist*. New York: Penguin, 1974.
- GORDIMER, Nadine. *De volta à vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (coord.). *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Trad. Beatriz Turquetti et al. São Paulo/Paris: Ática/Unesco, 1982.
- JESUS, Bernardo Gomes de. Manjacos da Guiné-Bissau: sobre discursos, cultura, saberes e tradições no período colonial e pós-colonial. Monografia. Licenciatura em História – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. *Arte & Ensaios*, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, 2016, pp. 122-151.
- MURARO, Andrea Cristina. *As prendisajens poéticas em Ondjaki: dimensões da metáfora xão*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Crítica Literária) – Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP. São Paulo, 2006.
- NHAGA, António. Guiné-Bissau. O Parque de Cantanhez é uma biblioteca ecológica para o futuro. *Diário de Notícias*. [on-line]. 31 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.dn.pt/sociedade/guine-bissau-o-parque-de-cantanhez-e-uma-biblioteca-ecologica-para-o-futuro-14270082.html>>. Acesso em: 12 mar. 2022.
- NIXON, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

PINTO, Francisco Neto Pereira; MAGALHÃES, Hilda Gomes Dutra. Os tempos das piracemas: diálogo entre Ecocrítica e Pós-Colonialismo. *Revista Soletras*, n. 31, 2016, pp. 151-169.

RUECKERT, William. Into and Out of the Void: Two Essays. *The Iowa Review*, 1978, pp. 62-86.

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1994.

SILA, Abdulai. *Eterna paixão*. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TCHEKA, Tony. *Desesperança no chão de medo e dor: poesia*. Bissau: Corubal, 2015.

YOUNG, Robert J. C. Ideologies of the Postcolonial. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, v.1, 1998, pp. 4-8.

Recebido: 16/5/2022

Aceito: 25/11/2022

Publicado: 14/12/2022