

# Refazendo nós numa Terra Arrasada: A Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

*Remaking us in a devastated land: the ecological practice in Terra Sonâmbula, by Mia Couto*

**Izabel Cristina dos Santos Teixeira**

Universidade Federal do Tocantins

izabelt2000@gmail.com

## Resumo

O foco deste trabalho é a representação dos espaços presentes no romance Terra Sonâmbula (COUTO, 1999). Ele traz à tona a guerra civil em Moçambique (1976-1992), desencadeada por duas facções distintas que lutam por um mesmo fim: a conquista do poder político no país, após a independência colonial. Os espaços a serem abordados sofrem transformações, em meio a essa guerra. Nesse contexto, articularemos uma discussão com base na teoria ecofeminista, por sua pertinência e contribuição ao debate sobre relações de humanos e de não humanos no meio ambiente.

Palavras-chave: Guerra, Poder, Ecofeminismo.

## Abstract

The focus of this work is the representation of spaces in the book "Terra Sonâmbula" (Couto, 1999). It brings out the civil war in Mozambique (1976-1992), triggered by two distinct factions fighting for the same purpose: the conquest of political power in the country after colonial independence. The approached spaces are transformed in the midst of this war. In this context, we present a discussion based on the ecofeminist theory for its relevance and contribution to the debate about humans and non humans relationships in the environment.

Keywords: War, Power, Ecofeminism.



## Refazendo nós numa Terra Arrasada: a prática ecológica em Terra sonâmbula, de Mia Couto

*Terra Sonâmbula* (COUTO, 1999) pode ser considerado um bom exemplo de abordagem do ecofeminismo, nas distintas fases de abordagem dessa teoria.

Ao aproximar duas áreas de estudo – ecologia e feminismo – a teoria proporciona reflexões em torno da segregação da mulher, em seus espaços de atuação. Juntando forças com ecologistas, analisa as diferenças, em seus campos de luta, levando-as à problematização, para que elas sejam reconhecidas, debatidas e, enfim, minimizadas ou, até mesmo, eliminadas.

Assim, por meio, então, da teoria ecofeminista, encontramos, na literatura ficcional, a possibilidade de discutir a constituição dos espaços, a somatória de seus valores culturais, ponto de partida para a proposição de uma ética ecológica.

Dessa forma, a apresentação do autor, o moçambicano Mia Couto, dispensa comentários. Ex-estudante de medicina, desloca-se para o exercício intelectual e, como jornalista, integra-se à guerrilha em prol da luta pela libertação colonial do país. *Converte-se, assim, em uma testemunha ativa da História recente de Moçambique*, trazendo, por fim, à ficção, suas duas últimas inserções profissionais: escritor e biólogo-ecologista, ao pinçar as conseqüências desastrosas, em todos os sentidos (e também sem os sentidos) da guerra civil que tomou conta do país (1976-1992).

Com efeito, Mia Couto dá visibilidade aos espaços de constituição diversa, com as interações de indivíduos que lutam por sobrevivência, em meio social de extremo conflito: a Guerra. Ou seja: gênero e guerra nos levam a questionamentos que vão, desde a destruição do sistema colonialista português, até o desencadear da Guerra civil, em particular, em Moçambique, lugar de referência da narrativa que discutiremos neste trabalho.

Conforme veremos, o ecofeminismo tem trazido contribuições mais voltadas para um engajamento político, por ter favorecido a evolução de conhecimentos, a ponto de chegar a uma abordagem refinada como a tentativa de ver, na literatura, o que a manutenção do colonialismo português, até meados dos anos de 1970, trouxe, como conseqüências, para o meio ambiente.

Assim, para além da relação mulher-natureza, a teoria, descrita na literatura, forçou a identificação da metáfora mulher(corpo)-terra explorada, mostrando o que o colonialismo (sinônimo de pilhagem econômica)

desencadeou atividades que interferiram no meio ambiente, alterando paisagens, relações afetivas e sociais, modificando o espaço sócio-econômico e cultural a ser apresentado aqui.

Responsável pela degradação ambiental, ao lado do consumismo, o belicismo responde pela pressão sobre os recursos naturais, transformados pelo complexo acadêmico-industrial-militar em armas de alto poder destrutivo. (RIBEIRO, 2008)

Dessa forma, as circunstâncias provocadoras de impacto ambiental chegaram a um tal limite que, hoje, mais do que nunca, vemos despertado o interesse por ações políticas que defendam a vida, no que se refere à sua qualidade e manutenção.

Diante do exposto, soou-nos necessário um estudo maior, envolvendo outras áreas de atuação, como forma de fazer circular novos conhecimentos sobre uma questão tão delicada. Então, tendo por meio o romance *Terra sonâmbula* (COUTO, *op.cit.*, 1999), pretendemos mostrar a problemática de determinadas situações que acabam por despertar a consciência ecológica. Além disso, e somado ao fato de que estudos de gênero e meio ambiente se entrecruzam, temos, nessa literatura de ficção, efeitos do colonialismo, tais como: ambientes destruídos e destruidores para o ser humano, uma vez que o imperialismo das metrópoles (e a dominação) se apropriou de bens necessários para o seu próprio abastecimento (recursos naturais das colônias). Mais ainda: também gerou, após o fim do sistema opressor, lutas armadas, propagação de violência entre grupos políticos que se digladiam pela conquista do controle da nação emergente.

Isso posto, passemos à literatura sobre a qual nos debruçaremos para realizarmos o debate aqui proposto.

### O Romance Terra Sonâmbula

Seu enredo – que começa com a frase “se dizia que aquela terra era sonâmbula” (COUTO, *op.cit.*, p.7) – traz duas histórias: uma, por anotações; outra, no passo a passo, cotidiano, da dupla Tuahir (um velho) e Muidinga (um menino). As duas se intercalam, em um imbricamento tal que as histórias dos cadernos são absorvidas pela dupla. Em crescente confluência, ela alimenta a vida de ambos, de forma ambígua, em meio ao cenário desolado do lugar, castigado, duplamente, por guerra e estiagem. Esta última é tida como um fator climático cíclico (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004).

Dessa maneira, o cenário/espaço, em metamorfose, é uma espiral, definida nos seguintes termos: aldeias com códigos culturais mistos (interferência inevitável da Colonização, como é, por exemplo, o casamento

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

monogâmico), Missões religiosas (funcionando como receptoras de filhos mestiços enfeitados), povoados, vilas, cidade, capital, acampamentos de refugiados. Além desses, há espaços de territorialização transnacional, mas captadores de força de trabalho masculina (as Minas do Rand, na África do Sul), cujas existências interferem diretamente no local (Moçambique), no sentido de o levar, por exemplo, a uma crise demográfica.

Antes, porém, de seguir adiante, na questão da leitura/compreensão dos espaços que nos propusemos a debater, via ecofeminismo, podemos dizer que a narração não sugere avanços interpretativos na desestabilização da categoria Mulher. Ou seja: o enfoque de relações de gênero fundamenta-se em dicotomias do tipo Homem/Mulher, já um tanto superada pelos estudos mais recentes do feminismo. Entretanto, deixa, também, dentro de todas as flutuações/desordens, a possibilidade de que essa, ainda assim, não será a próxima/ou a mais importante, das conquistas, em um contexto em que a luta prioritária é pela sobrevivência, a qual está diretamente relacionada à constituição do espaço (e de como o mesmo se organiza socialmente). Cada um deles, de forma diferenciada, guarda peculiaridades do mosaico, que outro não é, senão o próprio país emergente empobrecido e violentado por uma ação humana extrema: a guerra, contada pelos cadernos e vivida pelo velho e pelo menino.

De um modo geral, podemos dizer que uma peculiaridade reconhecida da literatura moçambicana – poesia e prosa – é o seu contínuo entrelaçar-se com a história. Com efeito, para dar conta da relação entre a sociedade e as políticas – colonial e pós-colonial – é necessária a consulta às fontes históricas, reconhecendo sua importância, sobretudo, na ficção recente do país. (CHABAL, 1994)

Como exemplo, não é também por acaso que a voz do autor Mia Couto acaba por traduzir e estilizar aspectos bem específicos da história do país, além da guerra civil, propriamente dita, como: a mistura racial, tida como “um processo mais complexo do que na maioria das outras colônias africanas”. (CHABAL, *op.cit.*, p.349)

Debruçando-nos sobre esse que é o evento de maior impacto ambiental, causado por ação humana, verificaremos o cuidado com o desenvolvimento sustentável (e de quem parte a iniciativa desse cuidado, num cenário tão adverso). Para tanto, avaliemos, a seguir, o contexto geral apresentado, com descrições de ambientes evidenciados, bem como ações dos indivíduos (personagens) aí inseridos, em meio à destruição causada pela guerra; estratégias de sobrevivência, dentre as quais: formação dos grupos

identificados; evasões de jovens (sexo masculino); a própria mobilidade desses grupos – constante e provisória; e, ainda, suas conseqüências e o gerar de novas expectativas em função da guerra (ou seja: como uma nova ordem se estabelece no caos ambiental?).

### Percorrendo Aldeias

É por meio dos cadernos de Kindzu que se dá o contato com sua aldeia na qual se identificam transformações espaciais e sócio-culturais (proximidades a áreas urbanizadas, educação formal (escrita) em português, o que inclui, também, orientação religiosa cristã (monogamia e família nuclear), nem sempre bem-vindas a seus familiares.

Como texto que se abre a diversos interesses - por servir de base a um debate sobre identidades diversas (etno-raciais), transculturação, hibridismo, deslocamentos – pode-se dizer que ele (o texto) é matéria inserida nos não-lugares, ou melhor, nos entre-lugares de um pós-colonial, aberto a interpretações multidisciplinares.

Neste sentido, alguns fatores catalogados incidem sobre o crescimento vegetativo da população por morte e/ou deslocamentos (fugas): estiagem, minas do Rand (responsáveis por migrações transnacionais) e guerra. Cada um terá um peso participativo na reorganização dos espaços. Assim, percorridos, mais intimamente, em cada um, há uma dinâmica distinta, no trato das relações humanas e da relação de humano com não humano, em suas interações mútuas.

Assim, no percurso das aldeias, vê-mo-las individualizadas por uma identidade peculiar, porém, já sofrendo os efeitos de convivências outras, o que complexifica o espaço de habitar, no sentido de perda da rigidez de costumes, tornando-o mestiço, culturalmente. Além delas (as aldeias, a de Kindzu, de Farida e a do Velho Siqueleto), são identificados outros espaços, como a Baía de Matimati, primeiro contato de Kindzu com práticas que, até ali, lhe eram desconhecidas: situações de abuso de poder e violência contra indefesos para os quais ele se refere como “coisas sem hábito neste mundo” (COUTO, *op.cit.*, p.59). Em contato com o universo da guerra, percebem situações de fugas e desespero das povoações vindas de todos os lugares como “agonizantes gazelas, perseguidas por hienas” (COUTO, *op.cit.*, p.59).

A aldeia de Farida – a menina nascida gêmea - sob certos aspectos, expõe outras práticas culturais, aparentemente, desconhecidas na de Kindzu. Como uma espécie de reduto isolado, perece, tanto por conta da estiagem prolongada, quanto pela evasão de homens, muito provavelmente aliciados para os

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

trabalhos da guerra.

Ali, além dos rituais de reativação dos ciclos vitais para a aldeia, como a cerimônia da chuva (Mbelele), o nascimento de gêmeos é tido como mau presságio. Assim, ao nascerem Farida e Carolinda, uma deveria ser entregue à morte, num sacrifício em prol da vida. Em contrapartida, o nascimento de albinos é bem aceito por trazer boas novas. Nesse caso, tanto o nascimento de gêmeos, quanto de albinos e, ainda, o ritual da chuva são exemplos de práticas culturais ancestrais do grupo étnico banto, o que predomina, em relação a outros, em praticamente, toda a África (Meridional, Austral e Central). (UNKWATCHLI, s/d, p. 9).

Porém, contrariando a prática de eliminar uma das crianças gêmeas, uma parente mais próxima de ambas, Tia Euzinha (Eu+zinha, ao que parece, uma composição que sugere rebaixamento do eu, ou seja, de uma identidade cultural particular – a subjetividade banta) salva as duas, dando uma delas, Carolinda, para ser criada por um casal sem filhos. Entretanto, deixa-lhe com um distintivo de origem – um colar. Este, um elo pregresso, é abandonado por ela, quando faz emergir uma nova conduta, num momento oportuno. Com isso, numa ação transgressora, Tia Euzinha subverte o código de práticas culturais dos bantos, dando sinal verde à possibilidade de uma vida humana terrena, ainda que isso custe violação de regras ancestrais.

Com efeito, é pelo olhar de Tia Euzinha que se vê o desmonte gradativo da aldeia: ela não pôde enterrar o marido, morto na Guerra, e cumprir o ritual dos mortos, nos termos do costume banto. De outra forma, ela também subverterá os códigos de práticas culturais, na tentativa, possível, de um jeito ou de outro, e em épocas distintas, de preservar a vida na aldeia. Neste caso, dá um passo a diante, esquecido na aldeia de Kindzu, e incorpora um dos territórios existenciais, que aponta para um registro ecológico, identificado pela relação social eu/outro. (GUATTARI, *op.cit.*).

A ecologia, com sua preocupação com o estado deteriorado em que se encontra o meio ambiente, na atualidade, tem ampliado seu próprio conceito, que se articula entre três registros ecológicos – as 'três ecologias'(GUATTARI, *op.cit.*).

Nessa mais recente perspectiva, acrescentam-se a subjetividade humana, as relações sociais e o meio ambiente. Com essa ampliação teórica, a ecologia desenvolve uma ecosofia, uma espécie de tomada de consciência “dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, pois, em geral, sua análise é feita, mediante abordagem em torno dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só a

articulação ético-política (a ecosofia) – entre os três registros ecológicos citados (...) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões” (GUATTARI, *op.cit.* p.7).

Reconhecer a interdependência entre os seres, e a complexa teia de relações entre eles, faz com que a interatividade das três ecologias promova uma nova ordem, ou seja, a substituição das relações sociais para a constituição de um novo sistema ecológico resultante. Sua proposta, tal como a de Latour (2004, p. 66), que traduz “natureza” como uma das metades da vida pública, sugere uma reinvenção dos modos de ser coletivos.

Dessa forma, voltando à narrativa, Tia Euzinha, para além de uma prática cultural, exercita a ética da vida plena, e articula a emergência dos novos tempos, ainda que marcada por contingências (a fuga ou mesmo cooptação de homens para a guerra civil).

Num segundo momento, quando da volta de Farida, engravidada com violência, Tia Euzinha também opta por salvar a vida terrena. Nesse caso, abandona, mais uma vez, um código que lhe parece estéril, na percepção atual de que a vida está sob ameaça em sua aldeia. Todo seu esforço, no entanto, de certa forma, resultará em vão: a aldeia será abandonada, tal como a aldeia do Velho Siqueleto, vítimas de invasões de bandos armados, uma das possíveis causas de fugas. Ao subverter a ordem instituída, Tia Euzinha, cujo nome, como já se mencionou acima, é um subjetivação aparente do que foi citado acima como segundo território existencial, nos termos de Guattari (*op.cit.*.p. 22), também se articula em benefício do terceiro território (o 'eu' e o Meio ambiente). Ela, assim o fazendo, não comunga do pensamento “opressor de uma tradição cultural que a enquadra numa esfera de dominação” , pois não reitera, pela prática, esse discurso. Ao mesmo tempo em que expõe a 'dominação da mulher', aparentemente, nas situações em que mulheres (ritual) dominam mulheres (maternidade de gêmeos), chama a atenção para uma novas forma de contribuir para a sobrevivência do ecossistema (a subversão, como já mencionamos), que, no âmbito local, outro não é, senão a própria aldeia, que perde homens para a Guerra.

A próxima aldeia, alcançada por Tuahir e Muidinga, como já mencionamos anteriormente, é a do Velho Siqueleto (COUTO, *op.cit.*, p. 69), relegada ao mais completo abandono, em duplo sentido: anciãos e velhas práticas são deixados para trás. Ali, Muidinga, que não lhe compreende a língua, tendo no velho Tuahir um tradutor, volta a atenção para o fato de o ancião viver entre não humanos, dentre eles, uma fera que lhe tem afeição. Como alegoria, é o fim das

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

hierarquias de todos os elementos de sustentação da vida (defendida pela Ecologia Profunda) – terra, animais, plantas – conjugando um perfeito entendimento, a ponto de ele - Siqueleto - ser incorporado ao meio, pela via de seu próprio nome inscrito – e escrito em um código externo ao de sua aldeia – no ser vivo com maior poder de resistência: a árvore.

Numa tentativa de eliminar a linha divisória entre humanos e não humanos, e considerar a paridade de agenciamentos de ambos, a Ecologia Profunda emerge, para que sejam tratados com equidade o mundo social e o dito mundo natural. Nessa perspectiva, o próprio conceito de Natureza é reconsiderado.

Em sua contribuição ao pensamento geográfico, Santos (1999) enumera fatores significativos na caracterização do espaço, colocando o já controverso conceito de Natureza como um de seus elementos constituintes. Para o autor, nos tempos atuais, as técnicas atuam na constituição dos espaços, o que leva a se pensar numa concepção de natureza artificial ou mesmo tecnificada, já que segundo ele, “o período técnico-científico internacional faz patinar o conceito de natureza, como promariamente natural, ou seja, como decorrente de processo que se origina pela exclusiva auto-organização” (SANTOS, *op.cit.*, p.19).

Porém, a despeito da desestabilização conceitual, natureza, pode ser concebida, também, como um recurso de uso humano, e não como um recurso natural sobre o qual o humano tem poder de domínio, de alguma forma. (SOUSA SANTOS, 2008).

Entretanto, ao relativizar a definição desse conceito, quando apela para uma nova compreensão política (ecológica) e para uma nova epistemologia (política), recusa categorias tradicionais que separam natureza e sociedade. Inicialmente, ele afirma que

excelentes historiadores nos mostraram o bastante: a concepção de natureza pelos gregos do século 4º não tem nenhuma relação com aquela dos ingleses do século XIX, ou dos franceses do século XVII, sem falar dos chineses, dos malaios, dos sioux. (LATOURE, 2004, p. 60).

De acordo com o pesquisador, “se chamarmos natureza ao termo que permite recapitular em uma só série ordenada e hierarquia dos seres, a ecologia política se manifesta sempre, na prática, pela destruição da idéia de natureza” (LATOURE, *op.cit.*, p.54).

Para Latour (*op.cit.*, p.54),

natureza é sempre uma das metades da vida

pública, ela corresponde a fundo material que todos partilhamos, ao passo que a outra metade, corresponde à arte política, ou seja, à gestão das paixões e dos interesses humanos em sociedade.

Mas ele formula a seguinte questão: “Como falar de natureza ela própria?”. (LATOURE, *op.cit.*, p.54)

Segundo o autor, ao que parece, a pergunta não faz qualquer sentido. E, então, conclui: a questão serve para “abrirmos os olhos”, a cada vez que nos arriscamos a cair em seu fascínio (pela natureza). Assim, “basta acrescentar a rede de disciplinas científicas que nos permite conhecê-la, salientando, nesse caso, o instrumental que nos permite dizer qualquer coisa sobre a natureza”. (LATOURE, p. 69)

Com efeito, o pesquisador procura tornar visível a mediação das ciências e, “partir da natureza, não para ir em direção ao humano, mas tomando uma bifurcação em ângulo direito, à multiplicidade das naturezas”. E assim conclui: “nada mais instável do que a noção de natureza”. (LATOURE, *op.cit.*, p.96)

É, então, nesse meio indefinido, muito possivelmente, que incide a chamada compatibilidade – não hierarquizada – “de um coletivo composto de humanos e não humanos, suscetíveis de serem considerados em simultâneo, mas na condição de que se distingam as suas capacidades respectivas”. (LATOURE, *op.cit.* p.92)

Para tanto, o autor elabora critérios de distinções sobre os dois grupos: 1) distribuir a palavra aos humanos e não humanos, aprendendo a duvidar de todos os seus porta-vozes; 2) redistribuir a capacidade de agir socialmente, considerando as associações de humanos e de não-humanos; 3) reconhecer o estatuto de realidade e recalitrância, ou seja, reconhecer as forças de resistência aos elementos humanos, o que significa dizer “permitir ao coletivo a reunião de um número maior de actantes no mundo”. (LATOURE, *op.cit.*, p.149)

Nessa perspectiva de equidade entre humanos e não humanos, a prática de dividir as competências de palavras, associações e de realidade entre ambos, tem uma consequência para a compreensão desses dois campos de pertencimento (humano/o que se define pela palavra e não-humano/que se define pela objetividade muda), ao abrir uma nova direção para o seu entendimento: “pôr fim ao antropocentrismo da divisão objeto/sujeito, que engajava todas as entidades num combate para o controle do mundo comum. (LATOURE, *op.cit.*, p.151)

Ao estabelecermos um diálogo entre a proposta de Latour e a ficção de Mia Couto, percebemos o entrelaçamento de saberes distintos, como por

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

exemplo, a cena em que o Velho Siqueleto, Muidinga e Tuahir, envolvidos em diálogo, fazem emergir cultura tradicional, iletrada, e portanto, a convivência mais plena com o meio natural, nos termos de Latour (op.cit.) e a modernidade. Neste último caso, Muidinga – o africano alfabetizado (e porque não dizer, também mestiço) – trará ao Velho Siqueleto novos conhecimentos, só antes transmitidos de forma oral, aos habitantes da aldeia do Velho. Na partilha de saberes, acreditando que cumprira sua missão, Siqueleto abandona a vida (suicida-se). Entretanto, levando-se em conta a transcendência de mundo – físico e metafísico – peculiaridade da crença africana, pode-se acrescentar que, alimentado pelo culto aos ancestrais, ele, certamente, sabia que “em África, os mortos não morrem nunca. Exceto os que morrem mal. Afinal, a morte é um outro nascimento”(COUTO, *apud* DEL PRIORE, op.cit., p. 26). Ou seja, Muidinda inscreve seu nome – Siqueleto - numa árvore e, assim, permite que o ancião parta e, ao mesmo tempo, permaneça, convertendo-se em uma força que incorpora o espírito dos ancestrais, uma vez que, para os bantos, “pessoas vivas, animais e plantas são sempre entendidos como força e não como entidades estáticas” (LOPES, *op.cit.*, p. 144).

Mais ainda: sua morte é sentida, na medida de sua importância como Velho, uma vez que, entre os bantos, o Velho “tem a solidez, a pátina, a elegância, a força moral, a majestade das estátuas dos ancestrais; seus cabelos brancos, obra do tempo humano e social, são uma estátua histórica viva” (LOPES, *op.cit.*, p.153). Não é à-toa que sua morte causa tanto pesar a Muidinga:

no falecimento de Siqueleto havia um espinho excrescente. Com ele todas as aldeias morriam. Os antepassados ficavam órfãos da terra, os vivos deixavam de ter lugar para eternizar as tradições. Não era apenas um homem mas todo um mundo que desaparecia(COUTO, *op.cit.*, p.93).

Por meio de tais considerações, podemos dizer que se operou um equilíbrio entre as partes, nos novos tempos trazidos por Muidinga. Este, o letrado jovem africano (moçambicano), educado numa Missão religiosa portuguesa, parece estar ciente da importância de se conservarem os saberes transmitidos pelos ancestrais de todas as aldeias e, nesse caso, a comunhão com a vida não humana se destaca.

Mais ainda, na ficção de Mia Couto, da mesma forma que a aldeia de Kindzu, a de Farida e a de Siqueleto também experimentaram contingências climáticas, como estiagens prolongadas e cíclicas.

Como os rituais de recuperação da natureza, saberes milenares, cabia às mulheres, Siqueleto, homem e sozinho, não os realiza, como ocorre na aldeia de Farida. Ao contrário, ele se utiliza de uma outra estratégia para vencer a fome: extrai os dentes: “são os dentes que convidam a fome. É por isso eu tirei toda a dentaria”(COUTO, *op.cit.*, p. 73), lembrando o pai de Kindzu que embriagava animais para que estes superassem a fome.

Noutras palavras, conduzidos pelo vazio físico (fome) que, aparentemente, os irmana, ambos, humanos e não humanos se nivelam na dor, abrindo, pela necessidade corporal, a possibilidade de expandir a discussão da Ecologia Profunda, que espera pôr fim às hierarquias de poder sobre a existência, qualquer que seja sua forma de apresentação.

### Em Torno das Aldeias

Dentre as delimitações espaciais que nos referimos acima, em um deles, vamos encontrar Nhamataca, o “fazedor de rios” (COUTO, *op.cit.*, p.95). Ele, tal como o velho Siqueleto, é condenado ao isolamento e, também como este, alimenta a idéia de comunhão e cuidado com o meio ambiente. Se o primeiro se immortaliza numa árvore, o outro, ao cavar um rio – a Água-mãe (COUTO, *op.cit.*, p.95) “por ter vocação para se tornar doce” – manifesta o desejo de ver suas “águas servirem de fronteira para a guerra”. Seu pensar e fazer evidenciam um apelo, mais uma vez, a uma nova compreensão de relações entre humanos e não humanos, “superando as categorias tradicionais que separam a natureza e a sociedade” (LATOURE, 2004, p. 18) e alimenta a proposta, tanto da Ecologia Profunda quanto do próprio ecofeminismo que se alinha à primeira, pelo seu poder de resistência, e “tem combatido a destruição ecológica e a dominação patriarcal” (QUINBY, 1990, p. 123). Aqui, essa relação dominadora está incrustada na atividade da guerra, e o ecofeminismo se manifesta contra o uso de armas, entendendo, também, que “guerra é coisa de homem” (KING, 1989, p. 26).

No ensejo da metáfora que define Nhamataca ('fazedor de rios'), vislumbramos crenças, valores, enfim, todo o conjunto de práticas culturais que vão se interseccionando em um conjunto espacial cada vez mais alterado, mas que, também, na extrema resistência e capacidade de adaptação, diante dos fatores físicos cíclicos, manifesta – ou melhor, se volta prioritariamente contra a prática da guerra, tida por ele como principal alvo de sua aparente insanidade.

Ou seja: eliminando hierarquias de valor entre humano e não humano, Nhamataca deixa vaziar no exemplo Mãe-água/rio a desestabilização do gênero

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

fixo, uma vez que ambos são, ao mesmo tempo, feminino e masculino, ressaltando-se, apenas que têm a função de deter a guerra:

Nunca subiria em fúrias, nunca se deixaria apagar no chão. (...) Homem ou barco carregado de armas iriam ao fundo, sem regresso. A morte ficaria confinada ao outro lado. O rio limparia a terra, cariciando suas feridas. (COUTO, *op.cit.*, p. 95)

Assim, na manifestação de um desejo de preservação, ele não ignora a importância do rio para a organização da vida social, e ainda, mantém uma relação construtiva sobre a existência dos não humanos, reforçando a idéia de “mundo comum por construir” (LATOURET, *op.cit.*, p. 291).

Para ele, possivelmente, a guerra, um ultraje inominável, responde por uma destruição a esmo, atingindo a tudo e a todos, alimentando uma quantidade infinita de problemas que se imbricam de forma complexa, além de contaminar, mais que tudo, toda a dinâmica do horizonte geográfico, mui cara à sua sobrevivência.

Terminada sua tarefa, possível expressão da esperança, e servindo de exemplo de terceiro território existencial (GUATARI, *op.cit.*, p. 22), pela forma de exercitar sua subjetividade em relação ao meio ambiente, Nhamataca, vítima de um raio, sucumbe, quando a chuva, então, começa a cair.

De modo geral, o que podemos ressaltar desse episódio é, acima de tudo, a defesa da vida, diante do alto impacto negativo sobre o ambiente, para todos os integrantes do sistema ecológico. E, atrelado a esse poder destrutivo, não podemos esquecer 'os custos psicológicos e subjetivos importantes, quase sempre, não computados entre perdas e danos no processo'. (ARAGON; BARRETO; TABBARD; CHAMBULE; SANTOS; NOYA, 1994,).

Num outro lugar, diferentemente da ação de Siqueleto, surpreso, Muidinga, presencia um outro ritual, também, de exaltação do sagrado em prol da vida. Porém, nesse caso, para expulsar gafanhotos de plantações. Interditado aos homens, o referido ritual é praticado por idosas. No episódio (COUTO, *op.cit.*, p. 111), a afronta involuntária de Muidinga as leva a violar seu corpo, na única parte que, ao mesmo tempo em que lhes falta, também é a que as completam, no sentido de procriar. No ato sexual, propriamente dito, elas agem em grupo.

Desse episódio, considerando que se ressalta o cuidado das idosas com as plantações, já que elas estavam em pleno ritual, é possível a inferência em seu duplo sentido: primeiro é o fato de Muidinga entrar na

vida adulta, de forma anacrônica, para, depois, ser orientado – com fins de esclarecimento – por Tuahir, que lhe estimula os sentidos físicos. O segundo se dá com as próprias mulheres. Ora, se até aqui lhes cabia cuidar e procriar, é possível que a expressão “Idosas profanadoras” que lhes é dirigida (COUTO, *op.cit.*, p.111) não seja adequada, uma vez que as aldeias enfrentam perdas, devido às contingências já ressaltadas anteriormente.

No ato sexual, está implícito, mesmo na punição ao rapaz, que a elas cabe a procriação, conforme já sugerimos. Porém, há dois problemas a considerar: são idosas; os homens estão-se indo dos lugares. Por conclusão, essa poderia ter sido uma tentativa desesperada de gerar vida e dar continuidade à aldeia a que elas pertenciam. Entretanto, até mesmo por sua referência (“idosas”), elas não voltarão fertilizadas para o lugar de habitar, muito provavelmente, um reduto isolado, condenado ao abandono.

Tanto nesse exemplo, quanto no do episódio do ritual da chuva, na aldeia de Farida, as mulheres são as portadoras do poder de intervenção na natureza, ou, pelo menos, preservam a crença nesse poder sagrado e, de certa forma, e considerando lugar (aldeias) e práticas sociais (rituais sagrados), está implícito que a elas cabe operar uma forma de preservar a vida e/ou de recuperar os meios de realização desse fim.

Assim, encerrando o ciclo das aldeias e seu entorno, percebe-se, em linhas gerais, que os fatores geradores de uma nova ordem social/espacial estão relacionados a uma crise ambiental generalizada: nomadismo contingente (provocado pela estiagem), guerra, que alicia homens e gera deslocamentos por fugas e os trabalhos em minas (Rand, África do Sul). Neste sentido, uma das consequências dessa prática foi

a desintegração de muitas sociedades, pela migração maciça e nem sempre voluntária, não apenas para as minas, mas, também, para as plantações, pela forma como os colonizadores viam a África – como uma grande reserva de mão-de-obra. (APPIAH, 1997, p. 228)

É nesse lugar que Tuahir perde seu filho – Muidinga, “ido e esvaído nas minas do Rand” (COUTO, *op.cit.*, p. 57), dando nome homônimo ao menino a quem salva da morte em um campo de refugiados, espaço a ser discutido um pouco mais adiante.

## Próximo ao Campo da Morte

É nesse território que Kindzu chega e se dá conta do contingente humano que se concentra na praia de Matimati (COUTO, *op.cit.*, 59). O lugar é comandado por ex-guerrilheiros que teriam participado da luta pela independência, dirigidos por Estêvão Jonas, um administrador corrupto e oportunista.

No local, concentram-se os mais diversos tipos humanos: os coniventes com o administrador (no caso, o gordo e robusto Abacar; Assane, o paraplégico e aquele que se lhe opõe, Quintino Massua, ignorado politicamente, frágil e bêbado, sempre a denunciar os descaminhos da luta pela Independência do país).

A baía de Matimati recebe doações de alimentos do estrangeiro, por meio de um navio, levado a encalhe, em uma ação tida como suspeita. Kindzu, que se solidariza com o povo ali presente, sai em direção ao Mar, tentando alcançar o tal navio, e lá encontra a gêmea Farida.

Chama-nos a atenção o fato de que, aqui, em volta do Campo de refugiados, se desenvolvem espaços diversos, cada qual nominado, de acordo com níveis de complexidade, por exemplo: campo, Missões, vila, ruas, passeios, praça, bairro, povoado, cidade, capital e o próprio país, tantas vezes lembrado e, porque não dizer, a Casa Portuguesa, uma “miniatura” da Metrópole fixada na colônia.

Tais configurações dão-nos a entender a organização do espaço como uma herança da Colonização, sem contar que padres e freiras, instalados nas Missões, realizavam trabalhos, não apenas religiosos, mas, também, davam abrigo (seria melhor dizer acobertavam?) a filhos mestiços de portugueses, nascidos nas circunstâncias determinadas e impostas pelo domínio colonial.

Nas vilas e cidades, os ajuntamentos populacionais são definidos pela existência de lojas (indicando que há circulação de dinheiro), bares. Todos, redutos de convivência e de consumo, marcam o processo de ocupação portuguesa, em sua dinâmica de expansão na colônia. Nesses lugares – ditos organizados, pela caracterização peculiar – expõem-se os mais distintos interesses. No campo, o desenvolvimento da agricultura (plantação de algodão); nas cidades, novos hábitos para a população local como consequência dos fatos históricos dessa ocupação.

Entretanto, a forma pela qual se dá a relação eu/outro/espaço gera, por conta da atual situação, uma espécie de comportamento corporativo em relação à posse de bens, qualquer que seja a forma disponível – na elaboração de juízos de valor para a vida. Citemos exemplo: a corrupção do administrador Estêvão Jonas, que se utiliza da guerra em benefício próprio; o ex-

assessor Assane, embora descartado pelo administrador, também tem outros interesses, e desconsidera a própria coletividade.

No bar, um reduto de funcionamento limitado, “duas horas de eletricidade que o gerador da administração distribuía ao povoado” (COUTO, *op.cit.*, p. 139), servia para “juntar conversa, amolecendo fraquezas em voz alta” (COUTO, *op.cit.*, p. 139), em meio à bebedeira. Por ali, desfilam discursos de desintegração moral, de oportunismo, de convivência, como se fosse um sistema de compadrio a alimentar um novo modelo de exploração, aprendido da prática predadora colonialista, via de regra, como herança nefasta, distorcendo, ao revés, os ideais de luta pela Independência de Moçambique.

Nesse reduto, (o bar), dentre todos, dois nomes chamam a atenção: Quintino Massua e Juliana Bastiana, pelo contraditório. Quintino – ‘um homem nervoso, tão magro que nem uma idéia, só de ter peso, lhe fazia transpirar’- bêbado, nega o poder imposto, demonstrando, ainda que sob tal estado, entendimento dos rumos tomados pelo administrador, após a Independência. Sem se alinhar a este, Massua transgredir a ordem e diz o que pensa. Acaba se tornando um problema, sendo silenciado com violência.

Juliana Bastiana, antítese de Quintino, mantém ligação com um militar português graduado (brigadeiro Silvério Damião), “seu amante muito militar” (COUTO, *op.cit.*, p.144). Ela, prostituta, é cega em duplo sentido (sem consciência crítica/cegueira física). Seu nome, uma pronúncia corrompida de ‘Sebastiana’, é uma provável referência ao mito reencarnado do rei D. Sebastião, morto no evento frustrado de Alcácer Quibir (Marrocos, África, 1568). Com toda falta de senso crítico da realidade em que vive, ela seria uma nativa que reincorporara ideais progressos de conquista portuguesa, impregnado em si, de forma atávica, já que Juliana remete a Júlio César, imperador romano, de onde, possivelmente, por meio de conhecimentos de História ocidental por seus predecessores, lhe resultou o primeiro e o segundo nome (Juliana Bastiana). Não se vê na situação de degradação física ou moral, tal qual toda a ex-colônia, pela ação da Coroa Portuguesa, a seu bel prazer e interesse.

Tão estéril de ideias quanto fisicamente, Bastiana se vangloria de seu vínculo com o poder. No contraponto, vamos encontrar Farida, após sua fuga da aldeia. Esta acaba educada em uma casa portuguesa por um casal de colonizadores, Virgínia e António Romão Pinto. Virgínia, estéril, anuncia, por assim dizer, o ocaso da empreitada colonizadora (e pilhadora).



## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

Farida, por sua vez, é a terra fértil, promissora, que produz frutos resistentes, ainda que gerados em atos de violência, como se fossem uma parte da terra colonizada, essa mesma na qual Romão cultivava algodão e destrói toda a plantação, quando é declarada a Independência. Entrega o filho na Missão, e retorna, tempos depois, para buscá-lo, sem êxito.

Ele, Romão Pinto, “dono de muitas terras”(COUTO, *op.cit.*, p. 81), se apossa do corpo de Farida, da mesma forma como o fazem outros portugueses: dominam mulheres nativas, substituindo-as.

Virgínia, a protetora de Farida, encarna a boa senhora cristã, dividida entre dois mundos, com fala híbrida; mistura as línguas, portuguesa e macúia. Morando na Casa Portuguesa, alimenta sapos, no quintal, um subespaço assemelhado à colônia. Como metáfora, os sapos seriam, assim, portugueses com o mesmo *status* social das prostitutas locais: indigentes, ou indivíduos que, em território europeu, são despejados pela Metrópole, na colônia, mas, não simplesmente. Nesse caso, eles habitam um subespaço da Casa real (o quintal, dito de forma mais direta) – sem direitos políticos e sociais – o qual outro não é, se não a própria colônia em miniatura.

Romão Pinto, na posição privilegiada que detém na colônia, assimila alguns pontos da cultura local. Pretensioso, domina psicologicamente a esposa, e se utiliza das mulheres. Morre, devorado por uma mulher/terra, Salema, uma muçulmana que o seduz e o leva à morte de sangue. Ou seja: a analogia seria dizer que **à custa de sangue nativo/terra explorada, o colonizador (metonímia de Colonização) se expandiu, mas, por ironia, pelo mesmo sangue da terra/nativo em um outro tempo, ele, enfim, foi vencido e eliminado** (grifos nossos). A terra /mulher nativa usou, ao revés, seu corpo e massa pensante (a ideia de Colonização) e o/a destruiu.

Não nos esqueçamos de que esse espaço parece comportar toda a noção de domínio imposto pela Colonização: uma terra/mulher possuída (conjunção carnal). São diversas as referências ao corpo feminino como objeto de desejo de Romão Pinto. Nessa relação, o domínio absoluto da Colônia engendra (ou amplia) o sentido de posse sobre tudo que existe aí. Uma das provas desse raciocínio incide sobre o filho mestiço de Farida, entre outros.

Assim sendo, mais do que todos os espaços, em volta do Campo da morte/campo de refugiados, incide a prática predominante do pensamento patriarcal, e é a percepção desse jugo que desencadeará todo o processo de luta contra a dominação.

Vista dessa maneira, podemos dizer que a Colonização foi predadora, oportunista e anti-

ecológica. Com isso, por conta dessa exploração, “mulher e natureza igualam-se na invisibilidade aparente” (KING, *op.cit.*, p. 19), para gosto e proveito de Romão Pinto e tudo o que ele – Colonizador – ‘o dono de muitas terras’- (para não esquecermos a ambigüidade mulher/terra) – representa. Pior ainda: o ideal de colonização predatória é traduzido no seu próprio “esvair-se em urina” (COUTO, *op.cit.*, p. 157): a Colonização é uma excreção humana – a baixeza da prática atávica é associada ao somático (anti-higiênico), já que Romão Pinto era filho e neto de colonos.

Fundamentado na crítica a essa dominação, o ecofeminismo irá realizar o trabalho de conectar ecologia e feminismo, para, depois, buscar o interesse pelas necessidades sociais da ecologia e, então, alcançar seu objetivo de refletir sobre vida livre (humanos e não humanos, sem hierarquias), e ecologia (KING, *op.cit.*, p. 19). Dessa forma, refletindo que a vida na terra deve ser pensada como interligada em rede, o ecofeminismo vai além, e mostra a conexão entre todas as formas de dominação, incluindo a que assistimos na análise dos espaços aqui apresentados.

Por exemplo: falemos da rede de relações em que Farida e Carolinda parecem ser os extremos. Se o contato com Farida e seu passado é feito pelo Mar, com Carolinda, é feito em terra. Unindo a base móvel (o desconhecido, o sem fim), no qual Farida sonha acender A LUZ no AZUL (conexão em anagrama, sugerindo uma saída para a situação de caos em que Moçambique se encontra), e a base sólida (a terra), em contato com uma e outra, Kindu manifesta (e experimenta), na dupla face do erotismo que elas lhe proporcionam, desejo de expansão, ou seja, sua própria inscrição num entre-lugar, em um mundo sem fronteiras (e também, ou mas, também de aconchego), conforme aprendera de sua convivência com um indiano, Surendra Valá, no passado.

Mais ainda: se as duas preocupações mais amplas do ecofeminismo – a libertação humana e a sua relação com a natureza não-humana – abriram caminho para o desenvolvimento conjunto de uma nova ética (KING, *op.cit.*, p. 19), para que isso acontecesse em Moçambique, a necessidade da Independência colonial se impôs e a guerra, por esta causa, estava, mais ou menos, justificada. Porém, emancipado e independente a 25 de junho de 1975, o país amargaria, em uma disputa pelo poder político, as conseqüências de uma guerra civil que, na ficção de Mia Couto, gerou o aparecimento de um outro espaço físico. Apresentemo-lo, a seguir.

## Campo da Morte/Campo de Refugiados

É aqui que Carolinda (viúva de um ex-guerrilheiro), após a Independência, reacende o ideal sonhado pelo primeiro marido, na conquista pela emancipação política de Moçambique, porém, com um reparo: instituir ordem dentro da própria casa, no sentido de uma tomada de ação que a irá transformar: desobedecerá ordens do administrador, seu atual marido, anulando seu poder de dominação, gerador de miséria e fome.

Aí, em meio às massas humanas que chegam de todas as partes, em busca de abrigo e paz, Carolinda e Jotinha, uma adolescente a quem “nem os curandeiros tinham dado direito” (COUTO, *op.cit.*, p. 201), cada qual, ao seu modo, anunciará os novos tempos: a moça, por transgredir toda e qualquer norma de controle sobre o indivíduo (corpo), conhecida e aceita, até então; Carolinda, de sua parte, com ajuda de Quintino Massua, sem empunhar nenhuma arma, agencia forças e desafia o poder instituído: numa noite de boas-vindas aos novos refugiados, à luz de uma fogueira, distribui toda a comida que, estocada, por ordem de seu marido, perecia.

Tanto uma quanto a outra, então, servem, aqui, de exemplo, à prática do ecofeminismo: da submissão à reação, eliminando a linha divisória entre a vida privada e pública (ação política).

Com sua atitude, “o Campo da Morte” (COUTO, *op.cit.*, p. 195), por ironia, vai, aos poucos, ganhando vida nova, ao congregar todos num cenário híbrido, de resistência, já tendo a jovem Jotinha como o exemplo mais evidente.

Ali, todos, unidos pelo simples fato de querer viver, embora submetidos a um poder de força, saem do seu anonimato, e vão compondo itens de uma história (ou História?) de valor incalculável: hibridismo cultural, polifonia, mestiçagem, respeito às diferenças, enfim, comunidade humana/aldeia global. As ações, somadas por um contingente humano, sem feição definida, adquire um papel destacado frente à mesquinhez autoritária de um ex-guerrilheiro oportunista e corrupto (Estêvão Jonas).

Unindo A LUZ e o AZUL (COUTO, *op.cit.*, p.40, p. 216) – Mar e Terra, Farol e Fogueira, Farida na mobilidade do Mar; Carolinda, na firmeza da terra, atam novamente os laços desfeitos, ao nascerem. Jotinha, por sua vez, no 'Campo da Morte' parece transcender a esses dois níveis de abrangência: caso seja preciso, ela será a própria Luz, ou seja, a nova Moçambique reinventada, cuja definição ainda parece incógnita.

Talvez, aí, se manifeste finalmente o terreno fértil e promissor de uma nova consciência ecológica: nele,

multiplicam-se desejos de inaugurar o novo, de criar outros elos na conquista de uma voz, ao mesmo tempo, uníssona e polifônica, para dizer que todas as práticas e saberes vão se entrelaçando, enfim, e deságuam no último reduto da esperança que, ironicamente, (?) era o que menos o poderia representar.

Aparentemente, no “Campo da morte/campo de refugiados”, ascendem as três possibilidades ecológicas, elaboradas por Guattari (*op.cit.*), em favor da sobrevivência, no meio de um mosaico cultural que se diversifica cada vez mais.

De fato, aí, se decide o destino da guerra; traça-se a resistência. Seria, por assim dizer, nos termos do ecofeminismo, a decisão de regressar ao completo equilíbrio ambiental, justamente este que não depende de estiagens, de contingências climáticas, mas, sim, da transformação da mentalidade humana, baseada na construção de anseios e de pulsações.

É como se o campo de refugiados fosse equiparado a um ecossistema, como uma teia de relações em travessia, que se deixa reconhecer pelos referenciais atávicos, por diálogos, vivências étnicas, numa mistura incerta, promovendo a religação dos povos.

Com efeito, em A teia da vida, Capra (2001), destaca a diversidade de uma teia ecológica: uma antropocêntrica; a segunda, de relação com o eu/mundo inteiro, e uma terceira, para o social, bem semelhante à proposta de Guattari (*op.cit.*), deixando claro que “o patriarcado, o capitalismo e o imperialismo e o racismo são exemplos de dominação anti-ecológica” (CAPRA, *op.cit.*, p. 25).

Mais do que isso: recorremos a Capra (*op.cit.*), ainda, para dizer que “o ecofeminismo percebeu essa dominação patriarcal de mulheres por homens, e o quanto a exploração da natureza andou de “mãos dadas” com a exploração física das mulheres. Assim, Capra afirma que “as ecofeministas vêem o conhecimento vivencial feminino como uma das fontes principais de uma visão ecológica da realidade” (CAPRA, *op.cit.*, p. 27).

Para encerrar, a despeito de todas as contingências – colonialismo, guerra, sexismos/dicotomias tradicionais – presentes na narrativa, diremos que, ainda que com algumas ressalvas, as mulheres tiraram proveito dos embates e passaram a interferir no arranjo dos espaços, reorganizando – mais especificamente, nesse Campo da Morte/ campo de refugiados – uma forma pacífica de protesto, livrando-se de uma regulação patriarcal e criando uma esfera de emancipação. Dessa forma, tornaram possível a pluralidade de existências e, quem sabe, das formas de ser mulher, e de fazer disso um instrumento de luta e

## Refazendo nós numa Terra arrasada: a Prática Ecológica em Terra Sonâmbula, de Mia Couto

de resistência.

### Referências

APPIAH, Antony Kwame. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAGON, Miguel; BARRETO, Avertino; TABBARD, Phillippe; CHAMBULE, Jonas; SANTOS, Claro; NOYA, António. Epistemologia da cólera em Moçambique no período de 1973-1992. **Revista Saúde Pública**. São Paulo, V.28, n.5, out., 1994. Disponível em <http://www.scielo.org.br>. Acesso em 18 de março de 2009.

CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade**. Lisboa: Veja, 1994.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 2001.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula**. Lisboa: Caminho, 1999.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à História da África Atlântica**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 16ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1999.

KING, Ynestra. The ecology of feminism and the feminism f ecology. In: PLANT, Judith (org.). **Healing the wounds: the promise of ecofeminism**. Philafelphia: New society sher, 1989, p.18-26.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

QUINBLY, Lee. Ecofeminism and the politics of resistance. In: **QUINBLY, Lee. Reweaving the World: the Emergence of Ecofeminism**. Ed.Diamond and Gloria Ferman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books, 1980, p.122-127.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do**

**tempo**. Para uma nova cultura política. 2ª ed., vol. 4, São Paulo: Cortez, 2008.

RIBEIRO, Mauricio Andréas. **A guerra e o meio ambiente**. Disponível em: [www.ecologizar.com.br/vale06.html](http://www.ecologizar.com.br/vale06.html). Acesso em 16 de março de 2009.

UNKWATCHLI, José Adriano. **O fenômeno religioso na cultura umbandu como processo de desenvolvimento de Angola**. Benguela: Bom pastor, s/d.

Recebido em 18 de agosto de 2010.  
Aceito em 25 de fevereiro de 2011.