

Retorno à seiva e totalidade das coisas: holismo e animismo na obra de Mia Couto

Cantarin, Márcio Matiassi
(UENP-Brasil)

RESUMO

Inúmeros estudiosos concordam que a humanidade precisa redimensionar suas práticas frente ao universo, sob pena de sucumbir a um evento de extinção. Isolado das lições da natureza, o homem passou a abordá-la como estrangeira, fazendo da luta contra o mundo natural o motor mais importante da história. Mais que mudar suas atitudes externas, o ser humano precisaria reorientar sua conformação psíquica de acordo com modelos não binários, não hierarquizados de compreensão do cosmos. Só assim poderia haver alguma chance para o diálogo fraternal entre os homens e as mulheres e todos os seres e coisas do universo. Isso implicaria transformar não simplesmente o conteúdo das ideias políticas, mas “o próprio ‘lugar’ de onde o político é falado”, realocando-o “a partir do centro da vida” (Bhabha, p. 37). Somente uma conscientização profunda sobre o papel do homem e da mulher no meio natural pode abrir caminho para as mudanças reconstrutoras do *socius* e do meio ambiente. É a partir de tais pressupostos, e tomando o conceito das três ecologias de Félix Guattari, que este trabalho pretende analisar a narrativa do moçambicano Mia Couto, autor sempre atento aos aspectos de interação entre o homem e seu meio natural.

Palavras-chave: ecosofia, Mia Couto, ecofeminismo

ABSTRACT

Many scholars agree that mankind needs to reassess their practices in the universe, under punishment of succumbing to an extinction event. Isolated from the lessons of nature, human beings began to approach it as foreign, making the fight against the natural world the most important engine of history. More than change their external attitudes, human beings would need to reorient their mental conformation according to non-binary and non-hierarchical models of cosmos understanding. Only then there could be some chance for the fraternal dialogue between men and women and all beings and things in the universe. This would transform not only the content of political ideas, but also the “own ‘place’ from where politics are spoken”, relocating it “from the center of life” (Bhabha, p. 37). Only a profound awareness of the role of men and women in the natural surroundings can pave the way for reconstructive changes in *socius* and environment. It is from these assumptions and, taking the concept of the three ecologies by Felix Guattari, that this paper aims to analyze the narrative of the mozambican writer Mia Couto, author always attentive to aspects of interaction between human beings and their natural surroundings.

Keywords: ecosophy, Mia Couto, ecofeminism

*“Mas se Deus é as árvores e as flores
E os montes e o luar e o sol,
Para que lhe chamo Deus?”*

(Alberto Caeiro)

Em grande medida, muito do que aqui quer se expor está contido na ideia de que somente uma conscientização profunda por parte do homem e da mulher sobre seu papel no meio natural pode abrir caminho para as mudanças reconstrutoras do *socius* e do meio ambiente que urgem no tempo presente. A narrativa do moçambicano Mia Couto parece possuir uma posição bem definida a esse respeito, sempre acenando com especial empatia para os “seres e coisas fustigados pelos ventos da história” (Laranjeira, p. 201), a saber, os pobres, as mulheres, as crianças os velhos e a natureza. A análise que se seguirá vai destacar um conjunto de contos nos quais estes seres e coisas demonstrarão preponderância sobre aqueles valores que os fustigam, anunciando uma moral para um novo tempo que, paradoxalmente, não é “nova”, mas já estava na base que sustentava antigas tradições. Isso não quer dizer, em absoluto, que a nova ordem ética para a qual o mundo parece caminhar será simples retorno – que todos sabem ser impossível, talvez sequer desejável – mas deve sim ser uma recuperação de valores fundamentais que em algum momento foram esquecidos pelo mundo ocidental. É de crer que a retomada desses valores tradicionais/ancestrais, conjugados às conquistas éticas do patriarcado possa redefinir o lugar do humano no mundo: *na* e não *sobre* a natureza. Nessa “volta à natureza” é fundamental o sentimento de simbiose pelo qual “nossa relação com as coisas deixaria domínio e posse pela escuta admirativa, pela reciprocidade, pela contemplação e pelo respeito, onde o conhecimento não mais suporia a propriedade nem a ação a dominação” (Serres, p. 51). Nas palavras de Couto, é tudo uma questão de “Entendermos e partilharmos a língua das árvores, os silenciosos códigos das pedras e dos astros. Conhecermos não para sermos donos. Mas para sermos mais companheiros das criaturas vivas e não vivas com quem partilhamos este universo” (Couto, 2005, p. 49).

Parece de bom tamanho chamar esses valores éticos voltados para a ecologia de “Bioética”. Embora o termo remeta atualmente mais a questões médicas, quando usado pela primeira vez, em 1971, expressava uma “dimensão planetária que enfoca todos os aspectos relacionados à qualidade de vida, englobando a dimensão ambiental e holística” (Azevedo, p. 156). Rensselaer Potter, formulador do termo, avança ainda uma consideração importantíssima para efeito da observação da obra coutiana:

Estaria sob a responsabilidade dos biólogos, a direção desse processo de garantia de vida saudável para todo o planeta, bem como a definição de comportamentos mais éticos no campo das ciências biológicas. Desse modo, os biólogos seriam os bioeticistas de quem dependeria o futuro da humanidade (Potter, *apud* Azevedo, p. 156).

Se por um lado é um pouco de exagero romântico delegar a salvação do mundo a uma só categoria profissional, como se o biólogo fosse uma espécie de James Bond, John Rambo ou Jack Bauer, por outro é inegável que a afirmação incita que se dê atenção ao fato de Mia Couto ser justamente (também) um biólogo, não apenas por formação, como um “formador” (já que é professor) e um ativista engajado na preservação ambiental. A estreita conexão entre o debate sobre a sobrevivência no planeta e a manutenção dos sistemas de produção tem levado “alguns biólogos à crítica social e alguns pensadores sociais à pesquisa em biologia e ecologia” (Di

Ciommo, p. 140). Parece ser o caso de um Couto e um Serres. É conveniente aqui se tomar o conceito de ecosofia, termo cunhado por Felix Guattari e que consiste, *grosso modo*, numa articulação ético-política entre os três registros ecológicos, a saber, o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Assim, parece lícito asseverar que Couto vai-se figurando como biólogo/ecologista das três ecologias; seu ativismo não se restringiria, pois, à preservação da fauna e flora do parque da Ilha da Inhaca, como à preservação das conquistas no campo da subjetividade humana e das relações sociais. Todas são causas ecológicas das mais legítimas e não podem ser isoladas, afinal “Não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana” (Guattari, p. 27). E o autor moçambicano tem uma consciência contundente desse peculiar papel do biólogo. Diante da “constrangedora aridez [que] foi-se instalando em nossa condição comum”, Mia Couto encara a Biologia como “um modo maravilhoso de emigrarmos de nós, de transitarmos para lógicas de outros seres, de nos descentrarmos. Aprendemos que não somos o centro da Vida nem o topo da evolução” (Couto, 2009, p. 51-3).

Três contos, distribuídos por três coletâneas, demonstram muito bem as distâncias que o humano inventou: distância do mundo urbano em relação ao rural, da modernidade em relação à tradição, dos jovens e dos velhos, homens e mulheres, brancos e pretos, razão e emoção... E é lapidarmente que o autor mostrará como o lado subalterno guarda também suas verdades, e estas são enriquecedoras para a relação entre os pólos, essenciais para “desinventar” as distâncias.

“O cachimbo de Felizbento” (Couto, 1996, pp. 47-50) tematiza como a guerra ignora/desrespeita qualquer valor humano. Como motor mais importante da história, (Serres, p. 24) ao excluir os miseráveis a guerra torna-os seres a-históricos. Um narrador em terceira pessoa conta o que se passou em um lugar pacato quando lá “desembarcou a guerra” (Couto, 1996, p. 47). Alertados por funcionários do governo, os cidadãos deveriam deixar o local. Felizbento se opõe a retirada, pois, se fosse para sair teria de levar consigo todas as árvores dali. No dia seguinte apressou-se em desenterrar pelas raízes as tais árvores, a começar por uma planta sagrada de seu quintal. A despeito das tentativas da esposa para demovê-lo da intenção, o protagonista continua, até que um dia paramenta-se com terno e entra no buraco que cavara. Antes, porém, retira do bolso um velho cachimbo e atira à areia. Felizbento desaparece no buraco para não mais ser visto. Todos os dias, de balde, a esposa ainda chama por ele. Do cachimbo brotou “uma planta fervorosa de verde” (Couto, 1996, p. 50) que esfumaça ao poente.

Neste conto “o sagrado tem seus métodos” e recusa submeter-se às imposições de algo profano como a guerra. A narração do episódio derradeiro da vida de Felizbento está pontuada por dois símbolos de rica interpretação, o buraco e o cachimbo. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (pp. 148-9) o buraco é “Símbolo da abertura para o desconhecido, estando ligado, no plano psicológico, à “espiritualização do homem”. Embora a princípio a intenção manifesta de Felizbento fosse desenterrar a árvore, ao cavar o buraco parece ter-se encontrado a um aspecto transcendental, optando não apenas por ficar *na* terra, ficar *com* a árvore, mas *ser* terra, *ser* árvore. Impossível não se lembrar do discurso do cacique Seattle: “a Terra não pertence ao homem. É o homem que pertence à Terra” (*apud* Boff, p. 339). Os “de-fora” não compreendem essa dinâmica do pensamento de Felizbento; ele, que é natural, sabe de suas raízes, entende que longe do seu lugar, longe da terra onde vivem seus mortos, não terá vida plena. A amálgama entre o preto e o cosmo – seu pacto de simbiose – é perfeita. Corrobora com isso o simbólico do cachimbo que é “um signo místico da união do homem e da natureza”. “Colocar sua vida em harmonia com a da natureza inteira, é o que significa, em sua essência, a fumaça sagrada que se evola do cachimbo” (Chevalier & Gheerbrant, p. 159). Considere-se ainda que a fumaça simboliza “a junção do céu e da terra e uma espiritualização do homem” (Chevalier & Gheerbrant, p. 454). Tem-se aí a imagem do corpo em harmonia com a natureza contrapondo-se

aos mecanismos externos de repressão, mesmo conceito que aparecerá no conto analisado na sequência. Em perfeita comunhão com o chão de Moçambique, “Feliz e bento” agora é o chão de Moçambique que fuma seu cachimbo elevando aos deuses o mais legítimo desejo da terra: “a maiúscula e definitiva Paz” (Couto, 1996, p. 50), novo motor para uma nova, e por certo maiúscula, História.

“O embondeiro que sonhava pássaros” (Couto, 1997, pp. 59-71) é uma narrativa cuja interpretação dialoga com a estória de Felizbento, a começar pela imagem da natureza como espaço do exílio, do banimento do nativo, imagem recorrente da desordem (e mesmo do inferno) em oposição à ordem vigente na cidade do cimento e que serão, em diante, confrontadas. O conto narra o caso de um velho negro sem nome (moçambicano, é de se crer) que habitava o oco do tronco de uma árvore (o embondeiro)¹ e sobrevivia de vender pássaros silvestres. Todas as manhãs adentrava o bairro dos colonos portugueses com suas gaiolas, provocando algaravia entre as crianças brancas e granjeando-lhes a amizade. Os pais não gostavam da situação que consideravam como uma afronta por parte do negro (pelo simples motivo de ser negro), ainda mais por este ficar “enchendo” a cabeça dos pequenos com suas histórias. Tal fato se agrava quando as aves do vendedor (que a despeito de tudo os colonos acabavam comprando) começam a provocar desavenças nas casas, fugindo das gaiolas e espalhando alpiste por gavetas ou abrindo portas dos guarda-roupas. O crescendo chega ao ponto dos portugueses se organizarem para ir ter com o velho. Uma das crianças, porém, escuta a conversa dos pais e corre para avisar o amigo da intenção dos adultos. Não obstante o alerta, o vendedor não foge e é espancado pelos colonos. O garoto observa tudo de um esconderijo. O passarinho é então levado para a prisão, de onde desaparece misteriosamente na manhã seguinte. O menino, que passara a noite do lado de fora da cadeia à espera de notícias, não vendo mais ninguém ali, volta ao embondeiro e se abriga no oco. Os portugueses, que procuravam pelo fugitivo ouvem, então, o som da gaita que lhe pertencera e ora era tocada pelo menino. No ímpeto da vingança, ateam fogo ao embondeiro, matando a árvore e o portuguêsinho.

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

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

Segundo José Castello (2003), Mia Couto “narra de um jeito para transformar Moçambique num reino de fadas”, sendo que seus relatos permaneceriam “suspensos da realidade como as lendas antigas” e seus personagens – maravilhosos – habitariam uma “zona intermediária entre a terra e o nebuloso”. Assim, se pode equiparar a árvore, os pássaros e o negro como se fossem um único ser – talvez *Kituta* – uma vez que tais pássaros provavelmente não existissem de verdade (eram sonhos do embondeiro, como o título anuncia) e o negro desaparecesse misteriosamente em meio a uma invasão das aves. Emblemático do episódio é quando Tiago “gritou pelo velho, responderam os pássaros” (Couto, 1997, p. 67), que evidencia o quanto a cultura africana “mantém viva a ideia de integração e harmonia entre a natureza e os humanos, própria do animismo” (Miranda, p. 3).

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

são inocentes, doces e têm asas de sonho. São livres de preconceitos e ávidos de colherem o mundo. Por isso, tamanha identificação e intimidade entre elas, os pássaros e o velho. (...) Esquecidos da infância, submersos em pragmatismo e afeitos à ordem, os colonos, por sua vez, temem e invejam o velho, os pássaros e as crianças.” (Calzolari, p. 11).

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

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

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

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

bigamia de Amaral), por outro, ressalta a consubstanciação de ambos na natureza, ela familiar do vegetal, ele aberto a “amores arbóreos” (Couto, 2004, p. 69), integrados e parte do todo nesse cosmo intrincadamente ligado. É oportuno destacar que no tempo do mito a “ação de Eros esteve, desde sempre, ligada à ordem da Natureza, mas também que essa ação se fazia agregadora e construtivamente” (Soares, p. 55). Com “A outra” o autor atualiza para o imaginário ocidental a noção da ligação entre o erótico e o ecológico, para além do mais ampliando a percepção que o leitor possa ter tanto do erótico quanto do ecológico através de uma apreensão telúrica do corpo. Interessante notar que desde a etimologia de seu nome, a personagem feminina já possui ligação com uma árvore, o loureiro, para além do mais, tida, pelos gregos “como um planta que possuía qualidades divinatórias, era utilizada pelas pitonisas antes de procederem aos oráculos” (Oliver, p. 219). Parece que a mulher é também aqui meio de acesso ao divino, a outra realidade.

Cumpra por fim falar de uma presença constante na narrativa coutiana, nomeadamente nestes quatro últimos contos analisados, a figura da *árvore*, cujo simbólico é vastíssimo em África, como em todas as culturas. Na obra coutiana, mesmo quando não detém posição privilegiada, sua imagem é, de acordo com Calzolari (p. 2), “imponente e bastante simbólica, marcando o lugar da cultura, da tradição e da ancestralidade, da comunhão entre o natural e a terra, a natureza”. Em “Pranto de coqueiro” (Couto, 1996, pp. 63-67) ela é, sem dúvida, guardiã dos valores ancestrais, se não morada dos espíritos dos antepassados que abençoam ou punem seus “filhos” consoante as atitudes destes em face da tradição. Em “O adeus da sombra” (Couto, 1996, pp. 125-130), ainda que numa breve passagem, também se faz presente a árvore sagrada, a cuja seiva a curandeira mistura sua saliva, como para confirmar sua autoridade/conhecimento sobre o mundo natural, na medida em que se consubstancia seiva e saliva.

Lá e cá, árvores diversas se farão presentes noutros contos sobre os quais não se debruçará, (bem como nos romances, tal qual a *A Varanda do Frangipani*): “As lágrimas de Diamantina” (Couto, 2004), “Sidney Poitier na barbearia de Firipe Beruberu” (Couto, 1997), “O poente da bandeira” (Couto, 1996), “A palmeira de Nguézi” (Couto, 2009) ou “Raízes” (Couto, 2009), ora testemunhas silenciosas e impotentes dos desmandos coloniais, ora agentes no revide contra tais desmandos.

É em “O cachimbo de Felizbento” e em especial em “O embondeiro que sonhava pássaros” que o simbólico da árvore potencializa a leitura ecocrítica. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (pp. 84-5) a árvore liga-se à ideia do “Cosmo vivo”, em constante regeneração, “Símbolo da vida, em perpétua evolução”, de modo a por em comunicação os três níveis do cosmo (subterrâneo, superfície e alturas), outrossim, estabelecendo, tal qual a fumaça do cachimbo, relações entre a terra e o céu. É justamente essa ligação cósmica que Felizbento quer demonstrar ao *ser* chão e árvore; a religação da qual o espírito do homem ocidental necessita para redefinir seu lugar no cosmo. No caso do embondeiro do conto, a imagem faz-se ainda mais rica ao partilhar da simbologia do buraco e do fogo, já citadas. Em geral, símbolo solar e fálico (em função de seu tronco erguido para o céu), a árvore, quando oca, evoca “a imagem arquetípica lunar da *mãe fértil*” (Chevalier & Gheerbrant, p. 88). Do oco do embondeiro nascem os pássaros (ou transitam desde outro mundo) e, ventre às avessas, recebe Tiago, criança sonhadora, espírito aberto a ser aprendiz da seiva. Pra renascer novo é preciso desnascer.

* * *

De fato, ao que parece, há uma bem estruturada mecânica a mover a escritura coutiana nos rumos de seus propósitos artísticos e políticos conjugados, em que pese a estreita ligação entre o social e o sagrado na base dos mitos das sociedades negro-africanas (Brunel, p. 677). Pela

dinâmica das narrativas analisadas pode-se depreender o caráter ecosófico da pena do autor, pressuposto balizador do que este trabalho julga adequado chamar de *poética*, uma escritura que clama e conscientiza, como também reflete os novos padrões éticos que devem servir de base ao paradigma ecológico ora nascente. Paradigma este que, ao fim e ao cabo, sendo “novo”, traz à tona antiquíssima noção: a de que tudo é uno, dependente, inter-retro-relacionado, consubstancial, como era na partícula total que havia antes da hipotética inauguração do tempo pelo *Big Bang*. E como continuou sendo após a explosão inaugural, noutras proporções e através de uma teia complexa de relações, apenas sem que o homem, com sua existência e consciência tardias, percebesse.

REFERÊNCIAS

- Azevedo, E. L. (2002) “Feminismo & Bioética: uma relação (In) Dispensável?” En Ferreira, S. L.; NASCIMENTO, E. R. (ed.) *Imagens da Mulher na Cultura Contemporânea*. Salvador: NEIM/UFBA, 155-164.
- Bhabha, H. K. (2007) *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Boff, L. (1995) *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática.
- Brunel, P. (ed.) (2000) *Dicionário de Mitos Literários*. Trad. Carlos Sussekind *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio.
- Calzolari, T. P. A. (2009) “Aprendizes da seiva: o homem e a árvore nos contos de Mia Couto”. En *Revista Mulemba*. Nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Chevalier, J.; Gheerbrant, A. (2002) *Dicionário de Símbolos – Mitos, sonhos, costumes, gestos formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva *et al.* 17ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Couto, M. (1996) *Estórias Abensonhadas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Couto, M. (1997) *Cada Homem é uma raça*. Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (2009) *Contos do nascer da Terra*. Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (2004) *Na berma de nenhuma estrada*. Lisboa: Caminho.
- Couto, M. (2005) *Pensatempos - Textos de opinião*. Lisboa: Caminho.
- Di Ciommo, R. C. (1999) *Ecofeminismo e educação ambiental*. São Paulo: Editorial Cone Sul/UNIUBE.
- Guattari, F. (1990) *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus Editora.
- Laranjeira, P. (2001) Mia Couto e as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. In: *Revista de Filología Románica. Anejos*, II. Madrid: Universidade Complutense. p. 185-205.

Miranda, M. G. (2009) O embondeiro e a mulemba: árvores e literatura. *In: Revista Mulemba*. Nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ.

Oliver, N. (2005) *Todos os nomes do mundo*: origem, significado e variantes de mais de 6.000 nomes próprios. Rio de Janeiro: Ediouro.

Padilha, L. C. (2002) *Novos pactos, outras ficções*: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: Ed. PUC- RS.

Serres, M. (1991) *O contrato natural*. Trad. Beatriz Sidoux. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Soares, A. (1999) Contatos inquietantes entre erotismo, feminismo e ecologia. En Soares, A. *A paixão emancipatória*. Rio de Janeiro: DIFEL. p. 55-89.