



UEPB
UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES - DLA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS – LÍNGUA PORTUGUESA

YANE RODRIGUES SILVA

**PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO NA OBRA “O SOM DO RUGIDO
DA ONÇA” DE MICHELINY VENUNSCHK: UMA ANÁLISE ECOFEMINISTA DAS
RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO**

CAMPINA GRANDE
2023

YANE RODRIGUES SILVA

PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO NA OBRA “O SOM DO RUGIDO DA ONÇA” DE MICHELINY VENUNSCHK: UMA ANÁLISE ECOFEMINISTA DAS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado a Coordenação do Curso de Graduação em Letras – Língua Portuguesa da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciada em Letras – Língua Portuguesa.

Área de concentração: Literatura e Interculturalidade

Orientador: Profº. Dr. Luciano Barbosa Justino

**CAMPINA GRANDE
2023**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586p Silva, Yane Rodrigues.

Perspectivismo e multinaturalismo na obra "O som do rugido da onça" de Micheliny Venunsch [manuscrito] : uma análise ecofeminista das relações de poder e dominação / Yane Rodrigues Silva. - 2023.

23 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Portugêses) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2024.

"Orientação : Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino, Coordenação do Curso de Letras Português - CEDUC. "

1. Humanidades possíveis. 2. Ecofeminismo. 3. Potências dos devires. I. Título

21. ed. CDD 801.95

FOLHA DE APROVAÇÃO

YANE RODRIGUES SILVA

PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO NA OBRA "O SOM DO RUGIDO DA ONÇA" DE MICHELINY VENUNSCHK: UMA ANÁLISE ECOFEMINISTA DAS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO

Trabalho de Conclusão de Curso em Letras Português da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Graduado em Licenciatura Plena em Língua Portuguesa.

Aprovado em: 06/12/2023.

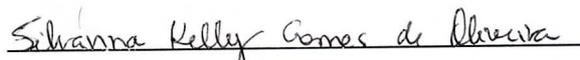
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Anacã Rupert M. C. e C. Agra (Examinador Interno)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Profa. Dra. Silvana Kelly Gomes de Oliveira (Examinadora Interna)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 5 |
| 2 PENSAR OUTRAMENTE: DAS HUMANIDADES POSSÍVEIS NAS COSMOVISÕES AMERÍNDIAS | 6 |
| 3 DEVIR, MULTIPLICIDADE E [DES]IDENTIDADE: DAS ALIANÇAS ANTI- NATURAIS | 13 |
| 4 LITERATURA E ECOFEMINISMO: DAS OBSCURESCENCIAS ESCLARECIDAS | 16 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 20 |
| REFERÊNCIAS..... | 22 |

PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO NA OBRA “O SOM DO RUGIDO DA ONÇA” DE MICHELINY VENUNSCHK: UMA ANÁLISE ECOFEMINISTA DAS RELAÇÕES DE PODER E DOMINAÇÃO

PERSPECTIVISM AND MULTINATURALISM IN MICHELINY VENUNSCHK’S “THE SOUND OF THE ROAR OF THE JAGUAR”: AN ECOFEMINIST ANALYSIS OF POWER RELATIONS AND DOMINATION

Yane Rodrigues Silva^{1*}
Luciano Barbosa Justino^{2**}

RESUMO

Esse artigo se propõe a analisar como a cisão Natureza/Cultura e as dicotomias associadas a elas são representadas na obra literária *"O Som do Rugido da Onça"*, de Micheline Verunschck, a partir dos pressupostos teóricos dos estudos descoloniais que privilegiam a biodiversidade dos seres e negam hierarquias epistemológicas constituídas pelos discursos eurocêntricos. Partindo dessa ótica, foram elencados três pontos de discussão: *i.* relações de oposição entre a cosmovisão ameríndia e o pensamento Ocidental para [re]pensar concepções de humanidades; *ii.* o “devir-animal” como possibilidade de experimentação das potências revolucionárias; *iii.* a vertente Ecofeminista como estratégia de análise das opressões compartilhadas entre as mulheres e a natureza. Sustentamos que a obra dialoga com os pressupostos ecofeministas e se propõe a pensar as multiplicidades desde dentro, pois privilegia as ressonâncias da ecosfera e o co-agenciamento produzido na imanência dos contágios entre as vozes subalternas para fazer falar as bordas e produzir singularidades.

Palavras-chave: Humanidades Possíveis; Potências dos Devires; Ecofeminismo.

ABSTRACT

This article aims to analyze how the Nature/Culture split and the dichotomies associated with them are represented in the literary work *"The Sound of the Jaguar's Roar"*, by Micheline Verunschck, based on the theoretical assumptions of decolonial studies that privilege the biodiversity of beings and deny epistemological hierarchies constituted by Eurocentric discourses. From this perspective, three points of discussion were listed: *i.* relations of opposition between the Amerindian worldview and Western thought to [re]think conceptions of humanities; *ii.* “becoming-animal” as a possibility of experiencing revolutionary powers; *iii.* the Ecofeminist aspect as a strategy for analyzing the oppressions shared between women and nature. We maintain that the work dialogues with ecofeminist assumptions and proposes to think about multiplicities from within, as it privileges the resonances of the ecosphere and the co-agency produced in the immanence of contagions between subaltern voices to make the edges speak and produce singularities.

Keywords: Possible Humanities; Powers of Becomings; Ecofeminism.

^{1*}Graduanda em Letras – Língua Portuguesa – Universidade Estadual da Paraíba.
yane.silva@aluno.uepb.edu.br

^{2**}Dr. em Letras e Linguística – Universidade Federal de Pernambuco.
lucianojustino@servidor.uepb.edu.br

1 INTRODUÇÃO

Refletir sobre as implicações que consubstanciam o problema existencial dos seres ditos humanos, suas relações de contato, ontologias e epistemes, exige, antes de qualquer coisa, que haja a expansão do que se entende por humanidade, natureza, cultura; que estas instâncias sejam encaradas não pelo viés objetificante do pensamento, mas que, como sugeriu Françoise Lyotard (1990) – ao problematizar a legitimidade das epistemologias basilares das ciências humanas – admita-se examiná-los por uma “*parologia*”, levando em consideração as multiplicidades imanentes aos contágios.

O que proponho, seguindo os pressupostos das novas correntes ligadas aos estudos descoloniais, sobretudo as que privilegiam a biodiversidade dos seres, é repensar tais conceitos a partir da cosmovisão ameríndia presente na obra literária “O Som do Rugido da Onça”, de Micheline Verunschik, a qual consideramos dialogar com o “Perspectivismo Multinaturalista” amplamente discutido por Eduardo Viveiros de Castro (2018) em sua antropologia. Além das contribuições castreanas, busco aparato teórico nas correntes ecofeministas, que asseguram a existência de uma mesma base opressiva entre a mulher e a natureza e no conceito de “*devenir-animal*” de Gilles Deleuze. A escolha pela vertente ecofeminista se sustenta neste estudo por considerar a relevância epistêmica das personagens femininas, humanas e extra-humanas, presentes na história.

Diante disso, advogo menos a concepção de uma axiomática que leve em consideração a coexistência das múltiplas culturas e mais um exercício perspectivo que admita a conexão equivalente das multiplicidades e das suas produções singulares. Como propôs Viveiros de Castro em sua antropologia perspectivista, é preciso romper com o pensamento ocidental que privilegia a cisão Natureza/Cultura, bem como as relações de dominação decorrentes desse processo, e pensá-las em sua interdependência produtiva.

Consoante a esse pensamento e cientes da importância da linguagem na modulação das atividades sóciodiscursivas, do caráter regulamentar-coercitivo que circula na opacidade dos discursos, sobretudo o de promover uma política identitária que se quer homogênea, enxergamos, juntamente com diversos estudiosos que se propuseram a investigar os potenciais da linguagem – dentre eles, Gilles Deleuze (2011; 2012), Glotfelty & Fromm (1996), Walter D Mignolo (2008) – que as particularidades inerentes ao fazer literário atribuem cargas que atuam como forças ativas e, por sua vez, comportam-se como fluxos de pensamentos condutores da diferença.

Em “*Proust e os Signos*”, Deleuze (2002) se refere à literatura como um tipo de força propulsora do pensamento, justamente pelo caráter violento com o qual se instaura a linguagem literária frente aos grandes blocos molares que delimitam a justaposição do real. A força ou potência transformadora, que o autor se refere, reside na inserção transversal de uma “língua Menor” dentro de uma estrutura privilegiada pela maioria, uma língua eleita como “maior”.

Desse modo, o agenciamento literário, funcionando como “Máquina de Guerra” dentro do próprio pensamento, favorece a liberação dos fluxos que permitem aos seres metamorfosearem em “devires-imperceptíveis” (Deleuze; Guattari, 2012). Por essa razão, consideramos fortuita a aproximação das vertentes filosóficas e antropológicas aos estudos literários de base feminista, tendo em vista as amplas possibilidades de investigações sobre a construção do lugar dos seres no mundo.

Nos ditames impostos pela sociedade moderna, correntes feministas têm compreendido a relevância de estabelecer intersecções entre as causas que se voltam para emancipação das mulheres e as que se debruçam sobre questões ecológicas. Entende-se que não há como dissociar esta busca pela liberdade, uma vez que humanos e extra-humanos ainda são reféns de esquemas opressivos que presam pela fixação dicotômica das raças.

O processo hierarquizante que envolve a associação da condição feminina com a natureza elege a mulher como um recurso pronto para ser *utilizado* pelos homens e pelos seus sistemas socioeconômicos, visto que [as mulheres] são, por eles consideradas, *re-produtoras dos braços que movem o capitalismo*. Nesse contexto, reverberam discursos e práticas que buscam regulamentar os corpos femininos e contribuir com a manutenção dos sistemas que se alimentam destas opressões. É a partir da associação naturalizada das condições anatômicas às condições subjetivas que a noção ocidental de gênero se produz e ganha familiaridade.

Desse modo, a reflexão crítica sobre a condição da mulher no mundo torna-se mais uma busca pelo rompimento das barreiras biologizantes do que mero um levante quantitativo – algo que, por vezes, exclui particularidades significativas ao processo. Vale salientar que se faz necessário considerar as práticas de dominação do ponto de vista da convergência existente nas bases dos vários “ismos” que compõem estes sistemas de distinções sociais (racismo, patriarcalismo, classismo, machismo).

Partindo do princípio ecológico de que “todas as coisas são interligadas” (Glouffelt, 1996, p. XIX) e da relevância da literatura no processo de ampliação das percepções globais, a Crítica Literária Ecofeminista torna-se a vertente analítica mais apropriada ao problema epistêmico-estrutural que presou pela classificação hierárquica dos seres com base na criação de supostas estruturas biológicas de ordem inferior à europeia.

De acordo com Angélica Soares (2009), cabe

à crítica ecofeminista complexificar e problematizar as concepções vigentes das identidades humanas e dos relacionamentos entre humanos e não-humanos, expandindo-se sua base teórica em diálogo com críticos e pensadores, que permita ampliar o sentido de natureza, cultura, ambiente, do poder do discurso e da identidade etc...

Partindo dessa ótica que privilegia o diálogo entre os vários campos do saber, esse artigo se propõe a analisar a obra “O Som do Rugido da Onça”, de Micheliny Verunschik (2021), a partir de três pontos: *i.* relação de oposição entre a cosmovisão ameríndia e o pensamento Ocidental para [re]pensar as concepções de humanidades; *ii.* o “devir-animal” como possibilidade de experiência das potências revolucionárias; *iii.* a vertente ecofeminista como estratégia de análise das opressões compartilhadas entre as mulheres e a natureza.

Partimos da hipótese de que a obra apresenta não só concepções de humanidades distinta das empreendidas pelo pensamento moderno, como também não se serve dos princípios que operam em favor da cisão Natureza/Cultura. Além disso, consideramos os devires que interpelam as personagens do ponto de vista da revolução que empreendem em suas simbioses e que as formas de exploração são constituídas sob as mesmas bases opressivas.

Em “*O Som do Rugido da Onça*”, é notória a possibilidade de adentrar às várias existências possíveis, uma vez que são “os muitos” que dialogam e se produzem mutuamente. Sustentamos que é através da auditividade desses “tantos” que se torna possível acessar a cosmologia ameríndia – enxergada aqui como um fenômeno de borda relegado à especulação – e pensar as multiplicidades desde dentro.

2 PENSAR OUTRAMENTE: DAS HUMANIDADES POSSÍVEIS NAS COSMOVISÕES AMERÍNDIAS

O Romance Histórico contemporâneo, “O som do rugido da onça” (vencedor do prêmio Jabuti em 2022), escrito pela Pernambucana Micheliny Verunschik, no ano de 2021, é, de acordo com Justino (2021), organizado internamente com base na semiotização de três

devires: um “devir-homem”, que marca a “primeira parte” da obra, baseado na predominância do discurso simétrico do historiador; e às outras duas, considerou chamá-las de um “devir-mulher” em decorrência da violência epistêmica empreendida pelas margens ao exigirem a visibilidade expurgada pelos discursos consolidados (JUSTINO, 2021).

Sumariamente, a história trata do rapto de duas crianças indígenas da tribo Miranha. Além delas, os “naturalistas” alemães Carl Von Martius e Johann Baptist Von Spix expropriaram seres pertencentes à fauna e à flora brasileira, a fim de “compreender” as particularidades destes seres e, com isso, ganharem reconhecimento no Velho Mundo. Martius “é ambicioso. Quer seu nome escrito em letras douradas nos capítulos do século em que vive, quem sabe nos séculos vindouros.” Mas ele sabe que “o papel suporta qualquer coisa que se deseje” e que contar a real história jamais lhe garantiria prestígio, por isso, em seus escritos, precisa “medir cada palavra, encontrar as vestes que lhe cabem com exatidão, corrigir, reescrever e remendar as falhas (Verunsch, 2021, p.31-32).

Ao desembarcarem no Brasil de 1817, os estrangeiros enviados a mando do rei de Munique, vieram em comitiva chefiada por Martius – homem branco, “sempre com armas postas na cintura, era muito animado, falador, conhecedor das florestas” (Verunsch, 2021, p.20) – e trataram, “amistosamente”, de ganhar confiança entre os guerreiros Miranha. Recorrendo à antiga estratégia dos brancos “que chegam”, Martius apressou-se em mostrar as principais vantagens de firmar alianças com eles e, rapidamente, conseguiu induzir muitos daqueles indígenas a aceitarem algumas das suas práticas ocidentais, como o batismo, o repúdio no casamento, a depilação facial; em suma, a rejeitarem suas matrizes e crenças em favor dos costumes do Ocidente.

O olhar treinado e astuto de Martius para identificar o que soaria como novidade em seu meio, aliado ao poder de manipulação discursiva que possuía, logo lhe garantiram o que ele mais desejava naquelas terras: além expropriar animais e plantas nativas, levar consigo crianças como amostras prontas para serem dessubjetivadas – o que garantiria insumos à corte real e a eficácia civilizatória da implementação do catolicismo sobre outras etnias. Suas artimanhas lhe renderam a compra de sete “crianças órfãs”, filhas dos inimigos do povo Miranha. Dentre elas, um menino da tribo Juri – único sobrevivente da travessia marítima com destino à Munique.

Esse contexto favoreceu as intenções que o “tuxaua” nutria: “descartar”, de forma rápida e prática, sua filha Iñe-e, a qual oferecera de presente aos visitantes, já que a menina era, agora, órfã de pai e considerada, por ele, inimiga do seu povo em decorrência de um pacto que a menina fizera com a onça – contabilizando, portanto, o total de oito crianças expropriadas das suas terras – Iñe-e também sobrevivera ao sombrio trajeto. O pai de Iñe-e era um dos principais chefes da tribo que havia aderido às práticas europeias de repúdio no casamento por estar muito entrosado com os estrangeiros. O avô da menina acreditava que seu filho “havia pego doença de branco” e compreendia que, não só o tuxaua, mas “muitos outros viviam aquela meia vida dos brancos” (Verunsch, 2021, p.126).

Todavia, o avô xamã de Iñe-e, já se preparava para este feito e, no tempo pouco que restava à menina antes da partida, tratou de ensiná-la muitos segredos dos povos da floresta que poderiam lhe reconectar às suas raízes. Em decorrência do pacto de adoção pela “Dona da Caça” personagem de nome Tipai-uu – ocorrido quando Iñe-e era ainda muito pequena para se lembrar – o velho avô sabia que a menina poderia se conectar com os grandes espíritos, por isso era xamã como ele: “O sono agitado pelos espíritos dizia a todo mundo que metade dela era pertencente a outro reino” (Verunsch, 2021, p.126). Apesar do sofrimento que aquela mudança repentina causaria a todos, sobretudo à Iñe-e, o avô sabia que, no momento certo, ela cumpriria o destino relegado pela “Onça-Grande” de modificar e resgatar a história do seu povo.

Como já mencionado, a história não se constrói somente neste primeiro ato, mas se desdobra em diversos espaços e temporalidades para retratar outros raptos identitários obscurecidos sob o prisma dos discursos modernos eivados de progressos pessoais. É numa dessas mesclas temporais que a história das crianças indígenas, Iñe-e e Juri, dialogam com a história de vida da personagem Josefa – vista como uma criança “selvagem” por sua avó paterna. A obra a descreve como uma mulher que fugiu da sua história, “ou de uma vida que se afigura como mesquinha e limitante, ou dos ecos de alguns fracassos, ou de uma vida que não soube ou não pôde se reinventar” (Verunschik, 2021, p.87-88).

A narradora conta que a migrante paraense tentou formas de apagar as máculas da sua história, preenchendo a vida com as velocidades próprias da cidade de São Paulo (símbolo do progresso) e suas tendências involuntárias à proatividade. O que Josefa não esperava era a, quase imediata, revolta e [des]identificação que teria com aquelas crianças (especificamente com Iñe-e) após se deparar com seus retratos em uma exposição que visava reconstituir “cinco séculos da história do Brasil”, na qual os indígenas foram anunciados como pertencentes à parte da fauna e da flora brasileira. Esse encontro mudaria a forma como Josefa havia se identificado consigo mesma, durante todo o tempo que vivera em São Paulo, ao passo em que lhe instigaria a conhecer a fundo aquela fragmentada história contada pelos “vencedores”. É nesse contexto que a então tradutora e escritora de livros didáticos se propôs a viajar até Munique para resgatar a história das indígenas e a sua própria história.

Cabe ressaltar que em todas as “partes” da obra os seres humanos e extra-humanos agem em confluência para relatar suas lutas e perspectivas acerca dos acontecimentos omitidos por Martius, quando, em seus escritos, reafirmou a necessidade, precariedade e selvageria daquele lugar sem, no entanto, atribuir a importância transespecífica no curso da história. Diante dessa urgência, na narrativa, são ouvidas as vozes dos animais, rios, mares, espíritos ancestrais que, quando vieram os “tempos sombrios”, nunca desampararam os seus.

No ato de culminância da obra, ouve-se, primordialmente, (em tom de denúncia e cólera), a “voz anômala” – no sentido deleuziano do termo – de Tipai-uu, quando a personagem expõe todas as cenas de horrores que os “homens brancos” protagonizaram contra os povos da floresta. Primeiramente, esclarece ao leitor que a “Onça Grande” nasceu “do alto da árvore da vida”. Conta também como a maldade entrou no mundo através de Igabati, a serpente; e como o amor que nutriram uma pela outra transformou trouxe luz àquela que, por ter nascido das raízes da mesma árvore e se se formado “da lama grossa [...] era feia e metia medo”. Relata, ainda, que dessa união anti-natural surgiram todos os seres que habitam a Terra e que,

quando o mundo se deu por pronto, Tipai uu e Igaibati se enroscaram uma na outra e ficaram no alto do céu, na Maloca das Onças, espiando o que acontecia com a criação delas. [...] De quando em quando botam reparo em vida comezinha de gente. Tanto em gente que envenena terra e que corrompe rio e carne do chão, como em gente que levanta arco e pedra pra não deixar ganância passar” (Verunschik, 2021, p.120).

Após reafirmar a postura vigilante diante das explorações cometidas pelas suas criaturas, Tippa-uu tratou de apresentar à Iñe-e – que, nesse ponto, já havia se metamorfoseado em Uaara-Iñe-e – como a menina tinha conseguido despossuir a roupagem infante, toda fragilidade agregada a ela, e assumido sua “nova” veste animal: “E num instante, un-un, olho de uma era tal qual o olho da outra, verdejante-colorido. E, sem que ninguém procedesse pra ela ensinamento final de chamar onça pra si, o aprendizado deu de acontecer porque sempre estivera dentro dela mesma, pois sim. A hora era chegada.” (Verunschik, 2021, p.126-127). Dada a transformação da menina-onça, em seu leito de morte, Tipai-uu pôde

mostrá-la as cenas de horror que os “homens brancos” protagonizaram contra as suas descendências:

Ela viu gente branca dirigindo suas máquinas de morte, contagiando de moléstia braba o espírito do povo da terra com o seu deus estrangeiro, seu lixo, suas mentiradas. Os motores queimando óleo, o gado invadindo tudo, a comida com gosto de veneno e cinzas [...] Por fim, Onça Grande pegou Uaara-Iñe-e e levou ela num mergulho fundo em igapó [...] Foi só aí que menina entendeu que oceano tinha era muita fúria dentro dele de ter virado tumba. Gente demais atravessando a Calunga Grande pra chegar até ali. Gente demais morrendo em tumbeiro. Sangradouro em demasia tingindo de vermelho aquele lugar. Sangue como o dela. Sangue de povo negro. Sangue dos pobres do mundo (Verunschck, 2021, p.139).

Tippai-uu, assim como as “onças-mães” ensinam seus filhotes a caçar, bem como a reconhecer os seus inimigos, transmutou temporalidades e mundos a fim de ensinar à Uaara-Iñe-e todas as artimanhas necessárias para agir contra os inimigos do seu povo e recuperar as subjetividades perdidas. Depois disso, a felina, que já havia adquirido experiência suficiente, saiu em caçada e conseguiu honrar o nome de “Dona da Caça” que lhe fora dado quando ainda muito pequena:

Uaara Iñe-e se deu por saciada naquele 13 de dezembro de 1868. Abriu suas asas de uiruetê, deixando pra trás a casa de Martius, onde por tanto tempo estivera. Respirou fundo o ar gelado daquele lugar e arribou no voo que era seu. Mas não foi muito longe, não, que, avistando a Residenz, ela tomou rumo pro jardim da corte, pousando na cumeeira do templo da deusa Diana, muito gatamente, delicada e cuidadosa, plantando suas patas nos ombros da Tellus Bavaria, a Diana regente daquele lugar. Foi aí que a jaguara deu seu rugido (Verunschck, 2021, p. 152–53).

Diante dos eventos que compõem o enredo da narrativa, compreende-se que o rapto se deu em grande escala, não “somente”, porque dentre as espécies desapropriadas havia diversos seres humanos e extra-humanos, mas porque os atrozes roubaram mais do que “corpos vazios de tudo”; corpos que careciam conhecer ao [seu] “Deus bondoso, pai e criador de todas as coisas” (Verunschck, 2021, p.35); juntamente com aqueles corpos – objetos de exploração para os reis e cientistas – foram levadas suas vidas, histórias, direitos, suas almas – corpos que “apenas se manifestam na existência, não conscientemente” (Verunschck, 2021, p.36), uma vez que desconhecem a ideologia cristã, segundo Martius.

Com o intuito de esclarecer as rasuras e apagamentos da história escrita pelos colonizadores, esta obra tem seu arranjo povoado por uma pluralidade de vozes, tempos e mundos que se interseccionam e dão consistência aos fatos obscurecidos pelos relatores renomados, uma vez que, nela, privilegiam-se os “anômalos” em lugar da correspondência relacional dos semelhantes. É, desde dentro, multiplicidade pura engajada em “fazer falar” as bordas, os seres mortificados pelas perspectivas universalizantes. Sendo através da auditividade dos muitos, que esse relato ficcional submerge por entre as frestas da história e exige o desvelamento das rasuras que há muito silencia vozes:

Essa é a voz do morto, na língua do morto, nas letras do morto. Tudo eivado de imperfeição, é verdade, mas o que posso fazer senão contar, entre as rachaduras, esta história? [...] Empréstimo-se para Iñe-e essa voz e essa língua, e mesmo essas letras, todas muito bem arrumadas, dispostas umas atrás das outras, como um colar de formiga pelo chão, pois esse é o único meio disponível. O mais eficiente. (Verunschck, 2021, p.15)

É na potência da linguagem empregada que os vários “Eus” omitidos sobressaem o positivismo moderno e assumem lugar dentre “os que falam”, dentre os que ouvem e os que

querem ser ouvidos. Se a supressão da voz relega o lugar subalterno às comunidades ameríndias, aqui busca-se ouvir a sua “voz selvagem” por vias “desterritorializantes” dos usos linguísticos eleitos, em outras palavras, a língua usada por uma minoria atua como “linha de fuga” dentro de uma língua maior, promovendo novos agenciamentos discursivos que subvertem-na.

Segundo Deleuze e Guattari (1975), “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas sim aquela que uma minoria faz uso dentro de uma língua maior”, por isso, nela, “tudo é político” (p. 38-39). Nesse tipo de literatura, o espaço individual cede lugar ao coletivo, tendo em vista que a verdadeira revolução constitui-se a nível dos contágios próprios das múltiplas existências.

Pensar através da “língua do morto, nas letras do morto” (p.15) parece-nos a forma mais próxima de compreender o *devoir-lugar* dos ameríndios brasileiros, os quais, outrora, tiveram suas histórias contadas pelos que, desde sempre, buscaram catalogar e decretar o que é próprio do humano e o que pertence aos domínios da natureza ao invés de buscar compreender o co-funcionamento de todas as formas de vida.

Os estudos descoloniais apontam que, aliada à imposição excludente de uma modernidade/colonialidade hegemônica, a lógica de dominação Ocidental, pautada no pseudo-progresso da humanidade, presou não só pela globalização do capital, mas também pelo controle do conhecimento e das subjetividades, produzindo um mundo interconectado por “nós histórico-estruturais heterogêneos” (Mignolo, 2017) que revelam, em sua inteireza, esquemas hierárquicos de produção identitária erguidos sob pilares de uma razão moderna/imperial. Sustentando este ideal, o naturalista Martius procura (re)formular a história – descrevendo, ao seu modo, como “Os Miranhas” sua alma se manifesta na existência, além da repulsa que sua alma sentira em contato com a deles:

No mais primitivo grau da humanidade, é deplorável enigma para si mesmo e para o irmão do Oriente, em cujo peito ele não se anima, em cujos braços desvanece, tocado por humanidade superior como de mau sopro, e morre. A 12 de fevereiro, deixamos o porto dos Miranhas, lugar de cuja sombria impressão na minha alma só me senti curado depois do regresso à Europa, à vista da dignidade e grandeza humanas.” (Verunsch, 2021, p.36)

Seguindo os pressupostos de Anibal Quijano (2005), acerca da supremacia empreendida pelos discursos eurocêntricos, Walter Mignolo (2008) compreende que suas bases se constituem por meio de engendramentos epistemológicos consolidados e não por um viés propriamente geográfico. Nas palavras do autor, o eurocentrismo nomeia a “hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade” (Mignolo, 2008, p.301).

Ao expor um esquema que prioriza a hierarquia linguística, bem como categorias de pensamentos pré-definidas, o autor propõe que haja a reivindicação dos direitos epistêmicos dos povos que tiveram suas cosmologias negadas por uma política de Estado pautada na produção de identidades racializadas em nome do *status quo* do pensamento ocidental. Com isso, sua visão não pretende negar toda produção já institucionalizada, mas pensar em opções descoloniais que permitam compreender as produções singulares dos povos de maneira pluri-versal (p.316):

Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, elege um exterior a fim de assegurar sua interioridade [...] implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais (Mignolo, 2008, p. 304-305).

Em consonância, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018), em seu ensaio intitulado “Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena”, problematiza a condição universal de sujeito empreendida pelo pensamento racional. De acordo com ele, o lugar singular que o homem ocupa relega a ele lugar exemplar às outras espécies. Essa perspectiva considera a “forma humana”, e os atributos que lhe confere lugar privilegiado, como previamente dado aos seres munidos de uma “certa razão subjetiva”, assegurando-lhes, com base nessa idealização, domínio sobre o que se entende genericamente por Cultura. Portanto, os seres que, por ventura, não se aproximam em semelhança a estes primeiros constituem-se como objetos de exploração e análise – seres inferiorizados, ligados à Natureza (Castro, 2018, p.336-337).

Na cosmologia do povo Miranha, a qual o “Mito de Niimué” se liga (mito de abertura da obra), é preservada a co-dependência entre as espécies como condição de sustentabilidade do cosmos e não se oferecem privilégios a um único ser de transcendência, tampouco aos “seus semelhantes”. Nele, “a aparência e o sexo do mundo” são instáveis e seu rosto carrega “todo sortimento de animais que conhecemos, além daqueles que desconhecemos”. Este mundo tem seus domínios oferecidos aos “animais primordiais” – seres antropomórficos que subjagam a permanência de todas as espécies – e é “com eles que as pessoas precisam negociar” para agir sobre o *Seu mundo*. (Verunschik, 2021, p. 07-08)

Partindo dessa concepção, a cisão entre natureza e cultura não se sustenta na obra, pois a natureza não é representada como um conceito, muito menos destituída de subjetividade. Logo, tais categorias “não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma — pontos de vista” (Castro, 2017, p.349). A tentativa de descolonizar o pensamento se sustenta durante toda a trama, mas tem seu início com a importação do *Mito*, pois a narrativa sugere “um certo estado originário” onde as espécies eram inextricáveis e os sujeitos não eram *formas universais*. De acordo com Viveiros de Castro (2017), a cosmologia ameríndia encontra no Mito

um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como humana —, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. (Castro, 2017, p.354)

Dialogando com a perspectiva defendida por Viveiros, no Romance, a humanidade não é pensada enquanto privilégio de uma espécie uníssona – ou se volta a um “estado de animalidade irracional” a ser superado, como sugerem os mitos de base evolucionistas – mas enquanto condição reflexiva de agentes inseridos em um esquema de pressuposição recíproca. Dito de outra maneira, não existiria uma *forma humana*, mas humanidades de diferentes naturezas que enxergariam a si mesmas como seres humanos e teriam seus respectivos mundos orientados por uma política de economia simbólica da alteridade.

Ainda segundo os pressupostos castreanos, na cosmologia ameríndia, o estado de animalidade não se configura como categoria previamente dada a fim de ser superada, assim como sugeriu Hegel em sua tentativa de criar uma “História Universal” (Rocha, 2020). Diferentemente disso, os ameríndios acreditam que a condição comum entre os seres é a humanidade, uma vez que, despossuindo o corpo empírico, todos abrigam espíritos de mesma natureza capazes de lhes garantir status de consciência. Dessa forma, apenas seres de mesma natureza se apreendem como humanos. Além disso, vivem conforme suas próprias regras e hábitos – dito de outra maneira, seres de diferentes naturezas compartilham uma única cultura, a qual não se constitui em termos relativos, mas inerente à natureza que o corpo habitado lhes propele. Nas palavras de Viveiros de Castro (2018), o perspectivismo não é um relativismo,

mas um multinaturalismo. Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo (p.379).

O autor assegura que as questões corpo/alma são tratadas na cosmologia ameríndia, a forma corporal dos seres é analogamente vista como uma “roupa” que possibilita o velamento da forma humana, a qual só é reconhecida pela própria espécie ou por seres transespecíficos, como é o caso dos xamãs.

Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável (Castro, 2018, p.351)

Seguindo essa ótica, é por meio dos processos metamórficos que as personagens da narrativa experienciam novos agenciamentos no curso da história, os quais não se configuram exclusivamente pelas vias singulares dos “*devires*”, mas ocorrem também animicamente e são consolidadas, sobretudo, após a mortificação do corpo empírico. Esse processo ocorre de forma semelhante com as duas crianças indígenas: enquanto com o guerreiro Juri, que pôde, enfim, assumir seu verdadeiro nome “Caracara-í”, “ganhar novamente seu corpo esguio de peixe” e a respiração aquática que outrora possuía (p.93); com Iñe-e, a transformação se deu mutuamente e, “num instante muito rápido onça era menina e menina era onça”, ao passo que despossuía o corpo de criança, assumira sua identidade felina de “Uaara-Iñe-e”. (p.128)

O significado que a morte assume nesta obra dialoga com o conceito castreano de “*Metafísicas Canibais*”. De acordo com essa cosmologia, a morte não se configura como estágio final da vida de alguém; mas integra parte de uma etapa intrínseca das complexidades existenciais, pois é através do processo de continuidade do espírito que desposui o corpo, que novos agenciamentos e transformações são geradas.

Se, diante dos relatos dos cientistas, houve a reafirmação do consenso difundido no Ocidente de que “a alma desses homens primitivos não é imortal” (p.35); Perante a “nova” história, foi possível compreender que os espíritos canibais das crianças e animais mortos durante o rapto acompanhavam silenciosamente os seus inimigos – como quem esperava pelo rito canibal de morte que deveria ter ocorrido:

no momento em que crianças e bichos morriam, seus espíritos começavam a se desprender dos corpos, como uma lagarta que lentamente deixava para trás o casulo que até pouco tempo antes a continha.” “Muito embora parecesse, não era aos barcos, galeras e escunas que aqueles espíritos estavam presos. Eles estavam mesmo atados aos cientistas, que, sem saber, arrastavam os fios daquelas almas aonde quer que fossem ou estivessem. (Verunsch, 2021, p.42-43)

Todavia, a libertação desses e de outros espíritos só se consolidariam a partir da potência xamânica da menina transmutada em onça, uma vez que somente as ações realizadas por ela poderiam vingar todas as injustiças cometidas contra seus ancestrais e consolidar o processo pelo qual suas almas deveriam passar. Nessa história, a morte adquire e dá significado à “memória adormecida”, a qual só se apreende pelas vias metamórficas nos tempos do devir.

Partindo configurações agenciadas pelos agenciamentos do espaço-tempo, a morte de Martius também assume representatividade na obra, tendo em vista que prefigura a redenção das histórias que ele tratou de obscurecer através das imbricações temporais. A narradora relata que durante o acerto de contas que a menina-onça protagoniza, Martius fora transportado de volta ao lugar de origem da opressão de Iñe-e e dos seres da floresta. Foi no momento da sua morte em que ocorreram imbricações no tempo e ele pôde testemunhar a metamorfose da menina-onça:

Cabeça se arredondando, ela de gatinhas ali, com patas crescendo diante dele, e ele sem ter pernas ou fôlego de correr, rabo se pronunciando do fim do espinhaço, menina não mais, Tipai uu como lhe fora dado ser em garras e dentes e pelo, ela enorme, ele pequenino, ela crescendo e crescendo até que sua boca fosse do tamanho exato de quebrar cabeça de branco, cada dentão que ui, que me morro, ele quis gritar, mas da boca dele não saiu foi nada, som nenhum, ele ali, muito sojugado, sim, molhado de mijo, sim, ouvido dele estourando num zunido que era o zunido de estar sendo estraçalhado. E morreu. (Verunsch, 2021, p.149)

Na trama, a metamorfose se constrói a nível físico-espiritual, no caso da transformação da menina-onça; e a nível psíquico, no processo enfrentado pela personagem Josefa em confronto com seu “eu-infante”. Ambas são interpeladas por suas memórias perdidas quando postas diante de um cenário que exigiria a imposição das suas identidades frente o mundo – é ao nível do devir que essas personagens experienciam novos agenciamentos identitários.

3 DEVIR, MULTIPLICIDADE E [DES]IDENTIDADE: DAS ALIANÇAS ANTI-NATURAIS

“por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal.” (D&G, Mil Platôs 4)

A razão-colonial sustentada na dessubjetivação das espécies e no controle dos saberes é responsável pela criação de identidades fixas com a finalidade de assegurar o lugar de domínio dos supostos detentores do conhecimento. Para Deleuze (2011), as manifestações existenciais são constantemente axiomatizadas pelo pensamento arbóreo e nada produzem por meio das forças reativas, é, porém, nos fluxos imanentes da diferença que os organismos agenciam singularidades. Para ele, as forças do cosmos agem rizomaticamente para constituir alianças que desterritorializam as molaridades. Assim,

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nessa conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser.” (p.48)

Seria, portanto, na imanência dos contágios anti-naturais que as forças ativas produtoras das singularidades, traçariam linhas de experiências fora de um organismo. Essas linhas de fuga são traçadas no romance, pelo atravessamento das forças que fazem variar a forma. Em nota, a autora esclarece que a construção da obra se dá como se daria uma “maloca”, em outras palavras, é por vias rizomáticas que forma e conteúdo significam para fazer falar o uníssono em lugar do unívoco. Segundo Deleuze (2012), “todos devires são moleculares [...] começam e passam pelo devir-mulher”. É a chave para os outros devires”, pois é a mulher quem primeiro faz variar a forma-homem. (Deleuze; Guattari, 2012, p.71 - 00).

Partindo dessa ótica, os agenciamentos discursivos da narrativa constituem-se em “Máquina de Guerra”, ao passo em que a figura da “onça” deixa de integrar apenas parte da fauna e da flora e assume complexidade de signo representativo das vozes subalternas. Recuperando o lugar de predadora, a figura da onça entra em ressonância com todos aqueles que, sendo também predadores pela potência revolucionária que os interpela, foram transformados em presas pelos organismos consolidados.

As personagens recuperam seus lugares e experienciam devires quando vestem suas roupagens de onça, em outras palavras, negam a identidade recebida para dar lugar a produção singular garantida pelas “zonas de vizinhanças” ressoantes da interpelação dos corpos quando devém homem-animal. Esse processo de [des]identificação, ocorre de maneira semelhante entre as personagens Iñe-e e Josefa, tanto no que se refere à axiomatização das subjetividades, quanto à própria renúncia da identidade.

Na busca pela identidade expurgada, Josefa “se olha no espelho, procura no rosto que vê refletido um rosto que não é seu, ou que não é totalmente seu, uma conjunção de outras faces que se sobrepõem à sua” (Verunsch, 2021, p.109), Iñe-e, ao vestir a “roupa de onça” – que era sua, “Porque ela era destinada de Tipai-uu desde antes de nascer” (Verunsch, 2021, p.00) – e tomar consciência dos povos que a compunham sua ascendência, “Tipai uu via que, depois de tudo o que mostrara à menina, umaimensidão nova de rostos se figurando como lumes no azulnegro do céu distante, nascia na sua pele.” (Verunsch, 2021, p.138). Ambas, semelhante às onças-pintadas que carregam, nas disposições únicas das pintas do seu corpo, a marca da própria identidade, puderam reconhecer “os muitos” que compunham seus rostos.

O processo de apagamento se deu, para elas, da mesma maneira: através da sobreposição do “devir-homem” do pai. Assim como fez o “tuxaua” ao identificar as inclinações “selvagens” de Iñe-e – portanto ameaçadoras ao posto ocupado por ele – negando a existência da menina e relegando-a ao lugar do esquecimento (longe dos olhos); o pai-ausente da personagem Josefa delegou que a menina fosse “educada” pelas mulheres da sua família. Sendo assim, Josefa teve seu direito negado e sua voz suprimida pelo mesmo motivo de Iñe-e os tivera: era vista como uma “selvagem” aos olhos da tia e da avó paterna. As mulheres atribuíam tal estado de animalidade à Josefa em decorrência da descendência indígena herdada pela sua avó materna, o que fazia com que a personagem sentisse uma selvagem indomesticável.

Ora, se “toda voz da infância, sabe-se, é selvagem, animal, insubordina os sentidos” (Verunsch, 2021, p.15), como haveriam de domesticar o indomesticável? Como os devires-animais, próprios aos contágios, deixariam de interpelá-las? O destino das personagens é marcado pelo pacto com o “anômalo”, o qual se estabelece ao nível das alianças anti-naturais, uma vez que, segundo Deleuze (2012), para devir-animal é necessária a aliança com os fenômenos de borda, entre os “amores abomináveis”, e estas não se produzem pelas vias da identificação, mas através das forças propulsoras da diferença – forças ativas agenciadas por relações disjuntivas anti-naturais. (p.28)

É certo que a transformação xamânica, pós-morte, de Iñe-e só se deu por completo quando a menina completou doze anos – idade na qual ela deveria “mirar o Yurupari por sete vezes” e se converter em “curadora do corpo e do espírito, vendo aquilo que ninguém mais poderia enxergar” (Verunsch, 2021, p.19). Contudo, é no momento do encontro com a “Onça-Grande” que Iñe-e experiencia as potências antinaturais das multiplicidades.

O mesmo ocorre à Josefa, após estabelecida a aliança entre ela e Iñe-e, fica clara a impossibilidade de conter sua ascendência selvagem, de subverter a “voz-jaguar” que sempre existiu dentro dela. “Josefa não sentira necessidade de falar de si como desde que visitou a exposição no coração da avenida Paulista. Até ali, suas estratégias de amortecimento haviam sido eficazes” (Verunsch, 2021, p.98). O encontro possibilitou que a personagem, finalmente, pudesse falar sobre si e “como uma massa de água que houvesse sido represada, desatou a falar” sobre um passado traumático que há muito a angustiava e que ela tratou de fugir. Afinal, “em todo lugar do mundo, em qualquer tempo, há uma mulher fugindo” (Verunsch, 2021, p.87-88).

A nível simbólico, a mulher também sofreu um tipo de mortificação na história, uma vez que precisou esquecer de quem tinha sido para poder se lembrar de quem de fato precisava ser. A relação de simbiose entre Iñe-e e Josefa configura mais do que mera

identificação entre seres que compartilham a mesma condição biológica de mulheres, mas se constrói por meio do devir, como se o rosto de uma figurasse o da outra e ambos produzissem nova [des]identidade através dos *afectos* que trouxeram a “luz” reflexos de uma ancestralidade obscurecida pelos mecanismos expropriantes, pois “o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu.” (Deleuze; Guattari, 2012, p.22)

Da mesma maneira que Tipai-uu ordenou que Uaara-Iñe-e fechasse os olhos para poder enxergar “fora do escuro” e “uma fresta de luz se abriu de dentro da menina-onça, bem ali na borda do avesso dos olhos (Verunsch, 2021, p.134) para que pudesse tomar consciência das estruturas empreendidas pelo colonialismo; Josefa só pôde compreender, de fato, as amarras sociais que a aprisionavam em um estado infante da própria voz, quando foi direcionada para “fora do escuro”:

Em uma noite dessas, sonha consigo mesma cindida em duas, aquela que ora se mira, adulta, parecendo prestes a descobrir algo; e outra, muito criança, chorando sentada no chão de uma sala. No sonho, toma a si mesma nos braços, e o contato das suas duas peles faz com que acorde em uma terceira pele, a da vigília, arrepiada de frio. Pela primeira vez em muito tempo, deseja, então, regressar a Belém, rever a avó, conversar com ela sobre aquela difícil infância que vivera e saber por que o apagamento da herança indígena da família da mãe tinha sido necessário e tão eficaz. (Verunsch, 2021, p.110)

A “tomada de consciência” se revela para ambas pelas mesmas vias: o acesso à “memória” como potência agenciadora para um “devir-revolucionário”. Embora ocorressem em tempos distintos, há uma interconexão espaço-temporal entre elas que possibilita o co-agenciamento das ações resultantes desse processo. Enquanto Josefa vai em busca do passado das crianças indígenas em Munique a fim de compreender o que a face colonial tratou de obscurecer; a menina-onça transmuta temporalidades para conhecer as bases opressivas que aprisionaram os seus ancestrais por tanto tempo: “Era um tempo já longe daquele em que Iñe-e vivera, longe da vida da mãe dela, do pai, do velho avô, do irmão, eles todos já mortos.” (Verunsch, 2021, p.134)

As noções espaço-temporais da obra dialogam com a visão bergsoniana de tempo, tendo em vista que para o filósofo o tempo é uma abstração na qual não há domínio do presente, mas uma imbricação que a constante atualização do presente está sempre cindida entre o passado e o futuro. Segundo Zarifian (2002), “O tempo devir é o tempo das mutações, o tempo das séries de mutações e de suas imbricações. Esse tempo é qualitativo: ele fala sempre de uma transformação.” É, portanto, um tempo que se multiplica e produz singularidades em cada processo agenciado. Ao passo em que são empreendidas configurações relacionais, seus “respingos” revolucionam em algum nível as experiências, não só do próprio agente, mas dos “outros” com os quais eles se ligam para devir.

Nessa perspectiva, compreende-se que não era somente o tempo, tampouco o espaço físico que Iñe-e, Josefa e as outras criaturas exploradas necessitavam compartilhar, mas o próprio lugar simbólico da subalternidade para que houvesse revolução. Como a condição de todos os seres estava ligada pelas mesmas bases opressivas, seria na conjunção das forças e no resultado das suas ações, que teriam suas histórias, nomes e vozes recuperadas:

O rugido ecoando nas paredes, nos espelhos, nas pedras, no rio, na outra cidade que existe dentro do rio. E foi deveras um berro tão alto, que foi capaz de romper linha por linha as amarras que prendiam os fantasmas do seu povo àquele lugar [...] tão alto e grandioso fora o rugir dela que distendeu mesmo a linha do tempo e foi ouvido por uma moça, naquele mesmo jardim, muitos anos depois. Josefa, era seu nome, que à falta de melhor conhecimento, acreditou se tratar de um trovão o que era o rugido de Uaara-Iñe-e” (Verunsch, 2021, p.152 - 153).

Portanto, é assumindo o “lugar selvagem” e atendendo aos seus instintos ancestrais de caça que a menina-onça, a “mulher que fugiu” e todas as outras mulheres que vieram antes delas, puderam acessar a potência das suas “vozes-jaguares” e abalar as estruturas que as aprisionavam: “Aniba, aniba siriganguê! Vocação de tudo é virar onça, e tudo é onça porque Tipai uu amou Igaibati primeiro” (Verunsch, 2021, p.120). A representação da onça se configura como ponte que liga o material ao imanente, pois dessa aliança nascem e transmutam novas perspectivas de tempos e mundos, assim como possibilidades de agir em defesa dos que não puderam “devir-animal” quando precisaram.

Na obra o “devir-lugar” de onça é assumido toda vez que alguém se levanta contra os sistemas de opressão. Sendo assim, os que se mantêm em consonância com estes esquemas apenas repetem a mesma sequência de atos contra os mesmos povos em todos os tempos. O rio Isar relata à Iñe-e que muitos que vivem na superfície ignoram e “desconhecem que tudo é fluxo” e que dentro dela “há outras cidades, muitas da mesma cidade;” além de “outras pessoas, as pessoas da água” lutando para sobreviver “e são em quase tudo iguais a eles, que vivem fora do rio, nos muitos tempos que se desdobram nas margens da superfície.” (Verunsch, 2021, p.00)

A voz que emerge das águas do rio-fêmea age tanto como elo que mantém a menina ligada aos seus ancestrais, trazendo “notícias de tempos, lugares, pessoas, coisas que Iñe-e nunca conhecera” (Verunsch, 2021, p.57), quanto como alerta à necessidade de reconhecimento da co-dependência que integra todas as formas de existências. Todavia, ela demonstra em sua postura a intolerância contra as ações humanas e salienta que a “terra sempre vomita o que lhe faz mal” – reafirmando a lugar de vigilância e descontentamento, por conseguinte de vingança, que os “regentes de tudo” necessitam impor. Em tom de alerta, a “Dona da Caça” também sustenta: “Hora dessas eu mesma pego e tomo de mecê no uso da mais fina força. Se prepare. Interminável onça!” (Verunsch, 2021, p.155). Em vista disso, validamos que é por meio dos “devires-animais” que interpelam as personagens que as molaridades do pensamento ganham novos agenciamentos.

4 LITERATURA E ECOFEMINISMO: DAS OBSCURESCENCIAS ESCLARESCIDAS

As práticas antropocêntricas que presam pela transformação do meio ambiente aos interesses de uma raça hegemônica e procuram, à primeira vista, obscurecer ou minimizar as ações do homem sob as várias formas de dominação dos saberes, bem como o controle dos corpos, foram/são costumeiramente questionados e postos à prova pelas ciências humanas, sobretudo pelos estudos culturais e literários – os quais identificaram a existência de uma base comum entre dicotomias que segregam e promovem políticas identitárias marcadamente racializadas. Além disso, buscaram defender a necessidade de adoção de posturas éticas de combate fundamentadas no reconhecimento das humanidades negadas dentro destes sistemas.

Partindo dessa ótica, a preocupação com questões que versam sobre os problemas ambientais deixaram de ser do interesse estrito dos estudos da ecologia e passaram a integrar áreas das ciências humanas que, muitas vezes, negligenciaram o princípio ecológico básico de que “todas as coisas são interligadas umas com as outras” (Glotfelt, 1996, p. XIX). É preciso, porém, que haja condições fortuitas à manifestação das várias existências, inclusive aquelas que são, em alguma instância, desfavorecidas pela natureza a qual pertencem.

Como já mencionado em diversos momentos, a obra que serve de objeto de análise a este estudo preza não só pela visibilidade das múltiplas naturezas, mas também o faz a partir da própria perspectiva dos seres de borda. Os recursos estético-discursivos da literatura de ficção possibilitam a compreensão do ponto de vista dos “sub-humanos” diante de um sistema

que sempre lhes relegou o “não-lugar”, sobretudo quando se tratou da capacidade que estes teriam de influenciar e contribuir com o curso da história.

Cientes de que as representações do meio ambiente não constituem mero adorno ao cenário da obra e de que há uma complexa ligação entre as personagens que ocupam lugar subalterno, seja pela luta que empreendem contra as facetas capitalistas; seja pela co-dependência formadora do todo; recorremos aos estudos Ecocríticos, especificamente à vertente de análise crítica Ecofeminista, por considerar a amplitude dialógica própria do texto literário para tratar das condições compartilhadas de opressão entre as mulheres e o meio ambiente.

De acordo com Glotfelt, “na maioria das teorias literárias “o mundo” é sinônimo de sociedade – de esfera social. A ecocrítica expande a noção de “mundo” para incluir a ecosfera” (Glotfelt; Fromm; 1996, p. XIX). Aliadas a estes ideais, correntes da crítica literária feminista têm visto que há, na associação entre ecologia e feminismo, possibilidades de luta contra as diversas formas de opressões que ligam aspectos biológicos às questões intelectuais. Esta vertente foi reconhecida e nomeada pela francesa Françoise D’Eaubonne, em 1970, de Ecofeminismo. De acordo com as ecofeministas Greta Gaard e Patrick Murphy (1998),

[o] Ecofeminismo baseia-se não apenas no reconhecimento das ligações entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres ao longo das sociedades patriarcais. Baseia-se também no reconhecimento de que essas formas de dominação estão ligadas à exploração de classe, ao racismo, ao colonialismo e ao neocolonialismo. (Gaard; Murphy, 1998, p.03)

As concepções defendidas pelas autoras dialogam com os pressupostos erguidos por Walter Mingnolo (2005), em sua tentativa de compreender as estruturas de dominação social. Para ele, a ideia de raça e “ideologia de gênero”, surgiram como categorias da modernidade entre os séculos XVI e XVIII, resultantes da autoprodução identitária entre América e Europa. O caráter dicotômico instaurou-se com base na implementação ideológica de dominação dos conquistadores Europeus que se autodeclararam modelo de civilização sobre os conquistados das Américas e atribuíram cargas inferiorizantes às diferenças fenotípicas existentes entre eles. Tais diferenças biológicas foram utilizadas a fim de justificar a supremacia europeia sobre a América, produzindo um modelo básico de classificação social da população e criações identitárias (p.107). Nas palavras do autor:

Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. (Mingnolo, 2005, p. 118)

Levando em consideração os diálogos que preveem a interligação entre as formas dominantes e enxergam a potência “desterritorializante” do texto literário, concordamos com Glotfelt (1996) que “a literatura não flutua acima do mundo material em algum éter estético, ao invés disso, tem um papel num sistema global imensamente complexo, no qual energia, matéria e ideias interagem” (p. XIX). Portanto, é um dos caminhos possíveis para compreender o lugar do outro pelas vias da experimentação, além de atuar como linha de fuga ao pensamento molar.

Se a história é objetiva e se quer verificável no real, a literatura amplia as possibilidades de adentrar ao real pela sua capacidade de transmutar o “ego” para a realidade possível presente na obra. Nessa linha, Alexandre Nodari (2015) busca compreender e questionar os “mundos possíveis” pelas vias do texto de ficção. Segundo ele,

É como se o mundo verificável objetivamente fosse insuficiente, e o romancista demandasse tratar “o universo à sua maneira”, i.e., dotando-o de perspectiva: a ficção “é um tratamento específico do mundo, inseparável do que trata”, “uma identidade total com aquilo que trata” – ou seja, toda perspectiva é isomórfica ao (seu) mundo: perspectiva-de-um-mundo.

A noção co-relacional entre o mundo objetivo verificável no real e o mundo subjetivo da ficção, defendidas pelo autor, dialogam com as concepções perspectivas apresentadas neste estudo, uma vez que os pontos de vistas elencados pela obra analisada são de ordem transespecíficas e só ganham consistência pelas vias singulares do texto ficcional³. É, portanto, da potência injuntiva do texto literário que podemos encontrar caminhos favoráveis às problemáticas que envolvem o *socius* e as questões ambientais. Se trata de uma disjunção inclusiva, ou seja, do reconhecimento das produções singulares, das forças ativas produtoras da diferença.

O Romance Histórico “O Som do Rugido da Onça”, trata justamente dessa expansão de mundos pelas vias da diferença, uma vez que a inclusão dos saberes cósmicos compartilhados pelas personagens se interseccionam e produzem conhecimentos que, por vezes, foram negligenciados pelos relatos consolidados. A “natureza” e os tantos que a ela estão ligados renunciam o lugar de objetos analisados e recuperam suas condições subjetivas de sujeitos, reafirmando a potência de “ente” assumida por meio das capacidades enunciativas que dispuseram.

Enquanto, na “primeira parte” da obra, os seres humanos e extra-humanos são descritos e analisados, majoritariamente, pelo discurso do “outro”, no desenvolver da trama, as posições se invertem e o que era objeto, passa a ser sujeito, esforçando-se para recuperar e acertar as contas com aqueles que, por muito tempo, tentaram negar as potências das vozes subalternas. O mito de abertura da narrativa já elucidava os prenúncios de que o enredo clamaria por um acerto de contas com os que tentaram ofuscar a presença do que sempre esteve presente:

Niimúe ofereceu sua criação aos primeiros donos, os animais primordiais. É com eles que as pessoas precisam negociar para comer, para beber, para construir casas, edifícios, iglus, taperas, malocas, favelas. É a eles que se deve prestar contas do minério extraído até que a terra vire ferida em crosta, das caldeiras explodidas, dos carburadores entupidos, dos rios envenenados e das minúsculas partículas de plástico que incham no ventre dos oceanos. É a eles que deveremos prestar contas. E eles cobrarão. (Verunsch, 2021, p. 08)

O tom de cobrança e insatisfação com as ações humanas é constantemente alardeado a cada vez que algum “ser” da natureza enuncia seu instinto de luta contra a predação humana. Apesar dos eventos protagonizados pelos extra-humanos serem relatados do ponto de vista da “ausência” – no caso dos relatos consolidados, da ausência de um agente – na obra, todas as ações possuem sujeitos dotados de subjetividades e capacidades de agir sobre o cosmos em constante relação de interdependência.

Há, porém, um elo semiótico estabelecido pela performatização “das águas”, em consonância com os fluxos da vida, que integram e interligam todas as formas de existências contidas na narrativa, pois “água é tudo e está em tudo que compõe o mundo” (Verunsch, 2021, p. 56). Desse modo, é sob o signo do movimento que “as águas” atuam como motriz que transpassa e manifesta a consciência do todo, sendo através da influência do mutável, por

³ Nesse ponto, refiro-me, estritamente, aos discursos contidos na obra e não à crença xamânica compartilhada por algumas cosmovisões ameríndias – as quais agregariam a esse estudo, porém não seria o momento de expandir tais concepções devido as próprias limitações da pesquisa.

consequente, renovável, que o cosmos entra em ressonância e o signo “água” prefigura-se em fôlego primordial das existências. É pela associação do “trabalho de parto”, que antecede o nascimento de Iñe-e, com o próprio [re]surgimento de um novo rio, que as noções de multiplicidades começam a ganhar contornos na história:

O trabalho dos ossos do quadril se afastando como pedras que há muito assentadas não resistem à imposição violenta das águas. Ela sente as dores em ondas que vão e vêm em fluxo e refluxo, e enfim seu canal se dilata totalmente para a passagem dos rios, primeiro o rio que traz um menino, depois o rio que traz uma menina. (Verunschik, 2021, p.17)

Cabe ressaltar que, nem a obra, tampouco este estudo, pretende enveredar por questões que encontram nas vertentes existencialistas terreno fortuito ao debate, tendo em vista a capacidade limitante desta perspectiva e suas contribuições veladas com as estruturas de poder que a ideia de condição de continuidade entre a mulher a natureza representam. O que se pretende aqui é, justamente, ultrapassar tais relações biologizantes, pois concordamos com Karla Armbruster (1998) que “é a opressão compartilhada entre mulheres e natureza numa cultura ocidental predominantemente masculina e não uma identidade essencial e biológica que constrói uma proximidade especial entre elas” (p. 100).

De acordo com os estudos descoloniais, o apagamento das subjetividades é uma das marcas primordiais engendradas pelas manobras do poder patriarcal. Tais tentativas são representadas na obra através dos discursos que presam pela associação negativa entre as mulheres e a natureza e enxergam, no caráter de insubordinação aos ideais ocidentais, reflexo de uma certa condição selvagem a ser superada e convertida aos seus moldes.

Partindo dessa ótica, convém destacar que as investidas configuram-se como um padrão entre as personagens de todos os tempos – independentes da posição sócio-econômica que ocupavam ou mesmo da natureza corpórea – como foi o caso da “Rainha de Munique” que, por ser “Protestante em uma corte católica, Karoline sentia-se parte de uma fauna excêntrica, menos excepcional que as crianças selvagens, é certo, mas talvez mais grotesca aos olhos dos conselheiros e dos homens da Igreja.” (Verunschik, 2021, p. 74); ou do rio Isar:

Aqui, neste lugar, me chamam Isar, Isar Fluss. Esse nome significa torrente, e por ser torrente um nome de mulher eu sou Isar, rio-fêmea. E, embora os homens pouco atentem a isso quando nos nomeiam, há outros rios fêmea como eu, como o seu Paranáhuazú. Fossem as mulheres a dar nomes às coisas, cidades, rios, passagens, montanhas, talvez percebessem melhor que nem tudo no mundo é definido como macho. (Verunschik, 2021, p.56)

Isar não aceita a identidade que lhe relegaram, tampouco a mácula que as suas correntes carregam. Todavia, ela tem ciência de que o devir-homem assegura posições fixas aos sujeitos que contribuem com a rigidez do pensamento. Sabe também “dos animais tristes que são os homens” (Verunschik 2021, p. 60) e que é na esteira deste mesmo devir que a face colonial “elege” governantes, ou melhor, garantidores da progressão do *status quo* das hierarquias e das explorações dos dominadores sobre os dominados. Em suas várias denúncias, o rio-fêmea expõe qual a sua relevância dentro dos sistemas de poder e o lugar que, de fato, assume no cosmos:

O rei me vê como um traço verde rasgando a paisagem. Ou como um pedaço de pano retorcido. Sobre um papel pardo, um risco. Qualquer rei me vê assim, e nenhum percebe bem as dobras e ondulações, nenhum sabe que sou profundo verde. Essencial e denso verde. Para o rei posso ser estorvo, caso perca uma batalha às minhas cercanias, ou posso ser promessa de mais ouro, caso encontre novas formas de lucrar com a minha existência. (Verunschik, 2021, p. 59)

O ideal antropocêntrico do homem separado do meio favorece as relações de exploração e modificação do meio ambiente, tornando-o um recurso pronto para ser utilizado pelo capitalismo. Seguindo o mesmo padrão, as crianças e animais traficados do Brasil até Munique, tiveram seus corpos explorados e identidades transfiguradas em prol da manutenção do mesmo sistema: “dois rostos sem corpos, dois nomes sem história” (Verunschck, 2021, p.73). Para os detentores do poder, aquelas crianças necessitavam aderir às suas crenças e manifestações para alcançarem a condição humana, por isso Johann Spix tratava sempre de garantir que “os selvagens” tivessem contato com a doutrina cristã:

Ao cair da noite, pregava para elas a palavra de Deus, mesmo que não a compreendessem. A palavra de Deus, pensava ele, era tão doce e assertiva que chegaria às suas almas ainda que a linguagem humana fosse imperfeita para comunicá-la. Solicitaria ao rei também um reforço na provisão de lenha. (Verunschck, 2021, p. 104)

A partir desse trecho, percebe-se a sutileza com que prefiguram as opressões compartilhadas entre os seres subalternos. As relações de exploração se constroem quase que simultaneamente dentro no pensamento do dominador sobre o dominado, ao passo em que tenta apagar a história das crianças, em um átimo de segundo, o colonizador expande sua tentativa de explorar cada vez mais aqueles que “não têm como agir” sobre o sistema, quando lembra que precisa sacrificar mais árvores para ser manter no lugar de conforto.

Todavia, em se tratando de domesticação, era Iñe-e quem mais preocupava os ocidentais. Tendo em vista que o menino da tribo Juri é descrito pela narradora como mais receptivo e fora eternizado nas gravuras e quadros, como relata Josefa: “de modo a adequá-lo ao papel do bom selvagem. A nobreza dele em oposição à brutalidade dela.” (Verunschck, 2021, p.109). É certo que ambos negavam a colonização, mas a condição biológica de Iñe-e estava sempre associada a uma predisposição selvagem – resultado da suposição Ocidental de que há relações de continuidade entre os que não aderem aos seus costumes e a natureza.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo, buscou-se entender como os rótulos Natureza/Cultura e as dicotomias associadas a elas são representadas na obra literária "O Som do Rugido da Onça", escrito por Micheline Verunschck (2021), a partir dos pressupostos defendidos pelos estudos descoloniais.

Para atingir uma compreensão mais ampla acerca da proposta, foram elencados três pontos de discussão. O primeiro se debruça sobre as relações de oposição entre a cosmovisão ameríndia e o pensamento ocidental para [re]pensar as concepções de humanidades apresentadas na obra. Verificou-se que a narrativa dialoga com as noções empreendidas pelo pensamento ameríndio ao passo em que não privilegia os ideais separatistas resultantes da cisão Natureza/Cultura – responsável por agregar ao homem lugar de sujeito e à “natureza”, de objeto – mas busca compreender as manifestações existenciais a partir da relação de co-dependência entre as espécies humanas e extra-humanas. Nessa cosmovisão, conforme aponta Eduardo Viveiros de Castro (2018) as humanidades não são formas fixas, mas perspectivas móveis que apreendem o mundo segundo pontos de vistas distintos.

No segundo ponto, analisa-se como são constituídas as alianças que interpelam as personagens para “devir-animal” e constituir novos agenciamentos. A análise permitiu compreender que as personagens axiomatizadas pelas molaridades do pensamento, encontraram, na potência das “alianças anômalias”, meios de atravessar e agir sobre as ordens discursivas que lhes empunharam lugar subalterno. Desse modo, contagiar-se pelos “devires-animais”, permitiu a desterritorialização e reterritorialização das potências revolucionárias

negadas pelos processos de apagamento das suas [des]identidades. Além disso, foi possível perceber que as relações de contiguidade se constroem em um “tempo-devir” que subjaz outros tempos e é sempre atravessado por transformações.

Já o terceiro ponto, busca, compreender as relações de opressões compartilhadas entre as mulheres e a natureza por meio da vertente de análise crítica Ecofeminista. Verificou-se que os sistemas patriarcais enxergam as mulheres e a natureza como recursos de exploração e subserviência aos seus esquemas hierárquicos e que, mesmo ocupando lugares sócio-econômicos distintos, as personagens humanas e extra-humanas da narrativa tiveram suas vozes silenciadas por um padrão que se serve das mesmas bases. Sem exceção, as mulheres de todos os tempos, mundos e naturezas foram vistas sob o signo da “selvageria”, quando impuseram atitudes contra tais ordens de poder. Contudo, ao renunciarem as identidades sobrepostas, as vozes das personagens entraram em ressonância para denunciar e agir contra a expropriação dos seus lugares.

A hipótese de que os padrões de pensamentos eurocêntricos disseminam que há uma raça esclarecida que tem como função vital “humanizar” os seres definidos como obscurecidos intelectualmente, transmuta temporalidades e mundos erguendo seus esquemas de dominação e poder. Na obra analisada, tais esquemas se apresentam sob a forma do “devir-homem” empreendido pelos discursos consolidados. Todavia, o atravessamento dos discursos protagonizados pelas vozes subalternas violentam os territórios molares, firmados sobre a razão Ocidental, e atuam na garantia de novos agenciamentos discursivos que semiotizam-se em “máquinas de guerra” contra continuidade *panóptica* dos aparelhos de Estado.

As contra-ações são engendradas pelo o sentimento de não-pertencimento ao lugar imposto – esse sentimento povoa não só o íntimo das mulheres da obra, mas também dos rios, montanhas, animais, indígenas de todos os tempos. É na busca compartilhada pelo fim das explorações dos corpos e dos saberes, assim como da identidade perdida, que as vozes dos seres de borda apresentam-se na trama e ganham consistência para desconstruir os organismos empreendidos. Caberia dizer que é na busca imanente dos novos começos que as personagens humanas e extra-humanas travam lutas pelo reconhecimento das singularidades que integram seus vários níveis de experiência

Sustentamos que os discursos presentes na narrativa surgem do lugar subalterno e vão de encontro às dicotomias separatistas de cunho objetivo que encontram na cisão Natureza/Cultura lugar das demarcações. Por outro lado, na narrativa estes rótulos não atuam em dissonância, mas funcionam como “perspectivas móveis”, tendo em vista que a ecosfera ganha protagonismo e é igualmente compreendida independentemente da suposta incompatibilidade discursiva que estabeleceriam em um texto de natureza *não-ficcional*. Isso posto, mantemos a hipótese de que a obra estabelece diálogos fortuitos com as Vertentes de Análise Ecofeministas.

Além disso, as relações entre as personagens e o meio em que estão inseridas se constroem de modo simbiótico e não hierárquico – o que sugere aberturas às produções singulares e mesma relevância interdiscursiva. Há, no romance, a busca pela compreensão das potências rizomáticas que integram o cosmos e, na desobediência epistêmica empreendida, o próprio devir.

Em pesquisas futuras, poder-se-ia enveredar por caminhos que tratam mais detidamente sobre as imbricações espaço-temporais que atravessam a materialidade linguístico-discursiva da obra. Além disso, enxergamos potencial nos diálogos entre as perspectivas elencadas por Eduardo Viveiros de Castro, no livro “Metafísicas Canibais”, acerca dos rituais xamânicos das cerimônias de morte compartilhadas em algumas cosmografias ameríndias e as semioses que a morte performatiza na obra. Outro ponto relevante é a investigação dos devires transespecíficos agenciados no trabalho imaterial das personagens secundárias, a saber: o avô de Iñe-e, as mulheres da Tribo Miranha, a menina

indígena que balança um chocalho. Suponho que tais discussões associadas aos estudos perspectivistas das “novas” antropologias e às vertentes de estudos semióticos, poderiam agenciar outros processos de singularidades a esse tipo de estudo.

REFERÊNCIAS

ARMBRUSTER, Karla. “Buffalo Gals, Won’t you come out tonight”: a call for boundarycrossing in ecofeminist literary criticism. In: GAARD, Greta.; MURPHY, Patrick. **Ecofeminist literary criticism: theory, interpretation, pedagogy**. Urbana: Univ. Of Illinois Press, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. 2ª ed., v. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. 2ª ed., v. 4. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. São Paulo: Editora 34, 2022.

GAARD, Greta; MURPHY, Patrick. **Ecofeminist literary criticism : theory, interpretation, pedagogy**. Urbana: Univ. Of Illinois Press, 1998.

GLOTFELTY, Cheryll. Introduction-literary studies in an age of environmental crisis. In: GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold. **The ecocriticism reader – landmarks in literary ecology**. Athens / London. The Univ. of Georgia Press, 1996. p. XV-XXXVII.

JUSTINO, Luciano. Semiótica negra. **Médium**, 2011. Disponível em: <https://medium.com/objorc/semi%C3%B3tica-negra-98f1a7c79f9d>

LYOTARD, Françoise. **O pós-moderno**. 3ª ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 01, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF**, nº 34, p. 287-324. Niterói, 2008.

NODARI, Alexandre André. A literatura como antropologia especulativa. **Revista da Anpoll, [S. l.]**, v. 1, n. 38, p. 75–85, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.18309/anp.v1i38.836>

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, **Edgardo**. **A colonialidade do saber**. Títulos del Programa Sur-Sur: Buenos Aires, 2005, p. 107-130.

ZARIFIAN, Philippe. O tempo do trabalho: o tempo-devir frente ao tempo espacializado. **Tempo Social**, v. 14, n. 2, p. 1–18, 2002.

ROCHA, Dilson Brito Brito da. Georg Wilhelm Hegel e a história universal. **Revista Seara Filosófica**, n. 20, p. 36-51. Pelotas, 2020.

SOARES, Angélica Ribeiro. Apontamentos para uma crítica literária ecofeminista. **Revista Garrafa**, v. 7, n. 20. Rio de Janeiro, 2009.

VERUNSCHK, Micheliney. **O som do rugido da onça**. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.