

*THE WORD FOR WORLD IS FOREST: UM DIÁLOGO ENTRE AS POÉTICAS  
AMERÍNDIAS E A FICÇÃO ETNO-ESPECULATIVA*

*THE WORD FOR WORLD IS FOREST: A DIALOGUE BETWEEN THE  
AMERINDIAN POETICS AND THE ETHNO-SPECULATIVE FICTION*

Letícia Pilger da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar o romance *The word for world is forest*, de Ursula K. Le Guin, a partir de um diálogo com as poéticas ameríndias. Partindo da realização de uma etnografia literária e da defesa do conceito de ficção etno-especulativa, serão analisadas a configuração do tempo-espaço na ficção científica e nos mitos ameríndios, a representação do indígena no tempo-espaço da ficção, assim como as construções, no romance, de humano e a realidade do sonho enquanto pesquisa.

Palavras-chave: poéticas ameríndias; ficção científica; Ursula K. Le Guin.

**ABSTRACT:** This paper aims to analyze the novel *The word for world is forest*, by Ursula K. Le Guin, from a dialogue with the Amerindian poetics. By a literary ethnography and the concept proposed here of ethno-speculative fiction, the configuration of time-space in science fiction and in Amerindian myths, and the representation of the indigenous people in the time-space of fiction will be analyzed, as well as the constructions, in the novel, of human and the reality of the dreams as research.

Keywords: Amerindian poetics; science fiction; Ursula K. Le Guin.

## 1. INTRODUÇÃO, OU O COMEÇO DO CAMINHO

Em uma aula sobre poéticas ameríndias, um colega, ao tentar compreender a cosmologia e os *xapiri* dos *yanomami* pela narrativa de Davi Kopenawa (2015), fez o seguinte comentário: “parece ficção científica”. De fato, para nós, ocidentais, as

---

<sup>1</sup> Mestranda, UFPR.

cosmologias dos povos indígenas estão mais próximas da ficção científica do que de uma realidade objetiva, porque parecem (e também o são) outro(s) mundo(s), fora do nosso mundo antropocêntrico instrumentalizado. Por mostrarem uma organização outra de relações entre espaço-tempo e seres vivos, as poéticas ameríndias lembram esse gênero de ficção que especula sobre o futuro, tematiza seres humanos outros e/ou inumanos, e também eventos que *ainda* não existem ou que jamais existirão — ou mesmo que existam nos vários mundos que habitam o nosso mundo.

Apesar de ser relacionada à extrapolação da realidade, a ficção científica fala do mundo presente, do mundo em que o(a) escritor(a) está inserido(a), pois o “mundo real” é o referente para a criação do mundo ficcional “extrapolado”. Para Ursula K. Le Guin (1976), a ficção científica é um experimento mental, uma vez que o escritor descreve a realidade do mundo atual na virtualidade de um futuro formado pelo passado-presente que conhece, de modo que “o futuro, em ficção, é uma metáfora” (LE GUIN, 1976, p. 11). Por isso, essas narrativas permitem a sobreposição entre mundos no espaço literário.

Outra marca da ficção científica é a presença do inumano ou de um humano outro/alterado, como transfiguração do humano, de modo que esse *in(h)umano-outro* permite que sejam pensados os limites do ser humano e as consequências da vida atual — e virtualmente passada — para a humanidade do futuro. Dessa forma, a ficção científica, segundo João Camillo Penna (2008), pode criar uma nova antropologia capaz de pensar o ser humano em bases não-humanas. Além disso, a função do inumano dentro da ficção científica é “fazer com que o humano fracasse e assim inventar o humano.” (PENNA, 2008, p. 188).

Assim, ao aproximar as cosmogonias ameríndias da ficção científica, o colega disse que aqueles mundos são uma realidade outra que não a ocidental, que aqueles mundos feitos de sobreposição de mundos (atuais e virtuais) mostram outras formas de conceber o humano e também a fraqueza do antropocentrismo frente ao

antropomorfismo (CASTRO, 2002). O movimento oposto foi realizado pelo psicanalista Charles Tart, que, depois de ler o livro *The word for world is forest*, de Ursula K Le Guin, de 1969, perguntou à escritora se ela havia se baseado no povo indígena Senoi, da Malásia, para criar os athsheanos — porque havia semelhança na forma como os povos fictícios de Athshe lidam com os sonhos e a forma como os Senoi aplicam os sonhos em sociedade. Le Guin negou tal relação, porque desconhecia esse povo, mas disse que os athsheanos poderiam ser metáfora de qualquer povo considerado “primitivo” e/ou que tenha sido colonizado e resistido à dominação. Portanto, os athsheanos seriam, também, os indígenas brasileiros, que desde a conquista sobrevivem ao genocídio colonizador.

A partir disso, vamos realizar, neste artigo, uma espécie de “etnografia literária” do romance *The word for world is forest* a partir das poéticas e mitologias ameríndias e de etnografias. Partiremos do fato de que tanto o romance de ficção científica quanto as cosmologias dos povos indígenas são dois deslocamentos de mundos potencializados *no* e *pelo* presente. Logo, o objetivo dessa leitura comparada é explorar mundos e perspectivas sobre o humano e, considerando o comentário da escritora sobre seus personagens, ver resistência de um passado que se faz presente há 500 anos, no caso ameríndio, e de um futuro que é passado sendo presente, no romance.

## 2. A CRIADORA DE MUNDOS FICCIONAIS

Filha dos antropólogos Theodora Kracow-Kroeber e Alfred L. Kroeber, Ursula K. Le Guin entrou para o mundo da ficção científica em 1966, abordando em seus romances questões de gênero, ecologia e colonização. Até sua morte, em 2018, produziu narrativas inseridas em seus dois ciclos: *Ekumen*, cujas narrativas são ficção científica propriamente dita — com aeronaves e aparatos tecnológicos (a marca da

autora é a criação do *ansível* uma espécie de aplicativo que permite a comunicação instantânea entre planetas) —, e *Earthsea* (*Terramar* em português), de fantasia.

No ciclo de *Ekumen*, no qual está inserido o romance aqui analisado, Le Guin cria narrativas em muitos planetas habitáveis de um futuro possível e trabalha diretamente com a natureza humana, balançando o intuitivo e o analítico, o misticismo e o factual científico (PHILLIPS, 2016). Ela faz o leitor questionar “quão longe nós podemos ir e continuar humanos?” (ATWOOD, 2011, p. 118, tradução nossa)<sup>2</sup>, ou, mesmo, o que é ser humano? Cada romance conta a história de um planeta diferente, e todos eles estão ligados pela organização chamada Liga dos Mundos, que seria uma espécie de ONU interplanetária.

A autora não apenas inventa os planetas, mas os explora a partir do olhar de um estrangeiro oriundo do planeta Terra que narra/guia a narrativa como um antropólogo a partir da convivência com os nativos. Tal perspectiva possibilita o contato do leitor com os habitantes através de uma perspectiva êmica e faz com que a ficção seja uma espécie de etnografia de mundos ficcionais<sup>3</sup>. Os romances da série são, por tal razão, uma espécie de estudo etnográfico dos povos que habitam esses planetas, que, apesar de extraterrestres<sup>4</sup>, são humanos, pois todos os seres de todos os planetas (inclusive os da Terra) são descendentes dos Hainish, os primeiros humanos.

---

<sup>2</sup> No original: “How far can we stretch and still remain human?” (ATWOOD, 2011, p. 118).

<sup>3</sup> Inclusive, no livro *A mão esquerda da escuridão*, de 1970 (2015), Le Guin insere textos que reproduzem estudos etnográficos dos antropólogos sobre o planeta Gethen, de modo que ficção e discurso etnográfico são misturados, em capítulos separados, mas formam unidade e mostram como os mundos ficcionais são explorados na individualidade dos personagens e no estudo minucioso das sociedades que neles vivem.

<sup>4</sup> É relevante investigar a etimologia das palavras “extraterrestre” e “alienígena”, porque, no contexto do *Ekumen*, elas não são sinônimas. A palavra “alienígena” vem do latim “alienus”, outro, e “gen”, origem, e “se refiere a los originarios de otra tierra, como antónimo de Aborigen y no necesariamente a los extraterrestres, como se utiliza actualmente”. (Fonte: <http://etimologias.dechile.net/?alieni.gena>. Acesso: 26 nov. 2018). Dessa forma, tanto os terráqueos (ou terrestres, como geralmente dizemos) quanto os nativos dos outros planetas, que seriam considerados extraterrestres, são alienígenas e humanos, concomitantemente. Extraterrestre, no contexto deste livro de ficção científica, se refere apenas ao planeta de origem, não à natureza humana.

Considerando tais características, podemos repensar a classificação de ficção científica dos livros do *Ekumen* de Le Guin, porque o pensamento científico, como o concebemos, está em segundo plano, enquanto a especulação ficcional de outros modos de vida, muitas vezes considerados primitivos, e a exploração de cosmologias são o foco. Margareth Atwood (2011), inclusive, já afirmou que a obra de Le Guin seria melhor categorizada como “ficção especulativa”, justamente pelo fato de a escritora não focar na questão tecnológica e no progresso científico. No entanto, é importante ressaltarmos que, como diz Claude Lévi-Straus sobre a relação entre o conhecimento científico e o mítico, “[...] na realidade não existe uma espécie de divórcio entre mitologia e ciência” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 30). Dessa forma, os romances propõem que se repense a ciência e as especulações acerca do futuro de modo a unir passado, presente e porvir.

Ampliando o comentário de Atwood e o relacionando à definição de Juan José Saer (2009, p. 03) de ficção como *antropologia especulativa*, e do conceito do termo *etnopoiesia*, desenvolvido por Jerome Rothenberg (2006, p. 23), para quem o “[...] ‘primitivo’ significa complexo”, podemos pensar as narrativas de Le Guin como ficção etno-especulativa. Esse termo abrangeria a questão ficcional, a presença da criação de mundos por meio do olhar etnográfico. Além disso, consideraria o fato de que os romances permitem que o leitor — principalmente o ocidental — pense outras formas de existir enquanto povo por meio da virtualidade de um futuro ficcional em seu mundo atual, não por formas futurísticas, mas pela escuta de modos de pensamento atuais.

O romance *The word for world is forest* foi publicado em 1969 como uma resposta ficcional da autora para a Guerra do Vietnã e o desmatamento das florestas. Para isso, Le Guin cria o planeta Athshe, que é uma verdadeira floresta tropical onde há relação biocêntrica entre humanos e não-humanos e igualdade de gênero. Infelizmente, tanto a floresta do planeta quanto seus habitantes, humanos e animais,

são explorados pelos colonizadores do planeta Terra. A partir disso, o enredo trata da colonização do planeta Athshe pelos terráqueos, da exploração de sua floresta e da mão de obra dos athsheanos, e da conseqüente resistência dos nativos.

Estruturalmente, o romance é dividido em oito capítulos, e o narrador-onisciente realiza focalização interna em um dos três personagens principais em cada capítulo, de modo que há três perspectivas distintas sobre os acontecimentos: Davidson é o terráqueo que representa a dominação branca, masculina e capitalista que quer “domesticar” Athshe; Selver é o nativo do planeta Athshe considerado “Deus” e “tradutor” de mundos, e se torna o responsável pela liderança da resistência dos athsheanos contra os terráqueos; e o antropólogo terráqueo Lyubov, que realiza a ponte entre os dois mundos e que, apesar de colonizador e terráqueo, objetiva-se e subjetiva o outro-athsheano para conhecê-lo. A partir destes três personagens, percorremos o processo de resistência dos athsheanos, que ocorre em três batalhas contra os terráqueos em solo athsheano.

### 3. O TEMPO-ESPAÇO MÍTICO DA FICÇÃO ESPECULATIVA

A ficção científica, segundo Isabelle Stengers (2014), pode ser tida como o mito da idade contemporânea. Para Déborah Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 18), ela seria “as ‘mitofísicas’ de nossa época”. Tal entendimento pode ser embasado no fato de que o mito, independentemente de sua veracidade ou falsidade, “instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema para a razão” (DANOWSKY, CASTRO, 2014, p. 19). Assim, nesta seção vamos pensar como se dá a constituição do espaço-tempo da ficção etno-especulativa a partir do contato com a temporalidade e os mitos ameríndios.

Nos mundos ameríndios, o mito não é algo dado, é *repoiésis* do mundo, ou seja, é construído continuamente através do seu refazimento na linguagem por meio dos cantos dos xamãs, os quais, por sua vez, são formados pela bricolagem da fala dos outros com a própria realidade do xamã (CESARINO, 2011). Cada segmento mítico é um fóssil histórico tornado presente que depende de um trabalho constante de invenção dos seus cantadores e, conseqüentemente, é modificado no presente, visto que o “*mito* não corresponde aqui a um passado congelado, mas a uma virtualidade passível de se atualizar a cada instante.” (CESARINO, 2011, p. 373). Logo, há um caminho entre mito e história, do factual ao virtual mítico, até porque o passado não *foi*, está *sendo* a todo o momento. Mitos *aiekwara*, por exemplo, começam com a expressão dêitica “outro tempo, em outro lugar” (CALHEIROS, 2014, p. 42), que inscreve o espaço-tempo dos mitos como *de outrora*, ou “no caminho-que-ficou-para-trás” (CALHEIROS, 2014, p. 09), que inscreve a escolha do caminho que foi deixando para trás, mas que ainda faz parte do caminho onde caminham. Esse tempo de outrora, “[o] mundo-de-outrora era — e é — efetivamente outro.” (CALHEIROS, 2014, p. 47).

O tempo do mito é sobreposto ao da atualidade na qual o xamã canta, de forma que há mais de um referente: os fatos narrados podem ser tanto do mito quando do momento. Assim, o passado não passou, mas continua sendo no presente que se configura como atual e na virtualidade dos “caminhos possíveis”<sup>5</sup>. Desse modo, no mito, o xamã está não apenas escolhendo um caminho para o presente e para o futuro, mas refazendo o passado enquanto sua configuração de síntese. Isto é, o espaço-tempo mítico é a confluência dos mundos que são refeitos no ontem-aqui-amanhã da linguagem a partir dos caminhos escolhidos pelo xamã.

De forma semelhante, a ficção etno-especulativa une tempos na matéria da literatura. Antes de tudo, podemos recuperar a própria Le Guin (1976), que disse que o material para o escritor criar o futuro é o presente, que, por sua vez, é formado

---

<sup>5</sup> Expressão aspeada para sinalizar diálogo com a expressão “*twisted paths*”, do Towsley, e dos “caminhos possíveis”, de Pedro Cesarino.

concomitantemente pelo passado e pelo porvir. Ao inscrever um futuro possível, o escritor de ficção científica está abrindo caminhos possíveis a partir e para a constituição histórica da modernidade e da virtualidade do atual. Com base nisso, podemos dizer que a ficção etno-especulativa é uma espécie de *song path* (TOWNSLEY, 1993). Le Guin é como um xamã, porque ela cria, em seus romances, um caminho possível de existência para a humanidade caso a guerra do Vietnã e a exploração da natureza continuassem — e continuaram. É escancarado como a colonização dos séculos anteriores não está apenas na virtualidade de um passado que acabou, mas reverbera na atualidade e no futuro presente.

Além disso, na performatividade da leitura, que presentifica o texto no ato da leitura, o leitor também cumpre papel análogo ao do xamã, porque ele é quem performa o texto, presentificando o futuro que foi aberto no passado por Le Guin, e assim refaz o mundo mais uma vez. E não só um mundo, mas vários: o seu e o (re)feito pela escritora. Ainda, como o xamã, o leitor presentifica aquele mundo-outro a partir do seu, de modo que o referente dos leitores é diferente dos referentes da autora que primeiro refez o mundo naquele texto.

Pensando no contexto da presença do alienígena/extraterrestre no livro, há ainda outra imbricação ressignificada no espaço-tempo: a presença do indígena. Os povos de Athshe, diferentemente dos terráqueos, não destruíram as florestas, de modo que são capazes de ensinar ao leitor uma relação biocêntrica com a natureza que não é feita na atualidade de nosso mundo e, por isso, ameaça o futuro do planeta. O presente do leitor é o passado virtual que torna possível o futuro distópico da Terra do enredo.

Na tradição literária brasileira — e também na estadunidense —, os índios são recuperados pelos indianistas no romantismo como heróis nacionais da época da conquista, a exemplificar por I Juca-Pirama e Iracema. Os indígenas são contemplados no texto, mas são contextualizados no passado, como se só existissem no tempo que já acabou. Como se os indígenas brasileiros não vivessem nem publicassem livros no

presente. Hoje, há dois índios no imaginário da história dominante: o símbolo nacional do passado e o índio vivo dos estudos antropológicos, (CUNHA, 1992).

Em contrapartida, ao criar uma ficção etno-especulativa — distópica, porque os terráqueos transformaram o planeta Terra em um deserto de cimento no livro —, Ursula K. Le Guin coloca os povos indígenas não apenas como um modo de vida e resistência, mas como o futuro — do humano e do mundo. Os índios existiram na época da conquista e continuam existindo. Como afirmou Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 22), “[a] história dos índios não se subsume na história indigenista, pois [...] as sociedades indígenas são parte do nosso futuro e não só do nosso passado”.

Apesar de marginalizados e esquecidos pela maior parte do resto da população e das políticas públicas, resistem e sobrevivem em seus corpos e suas culturas há quinhentos anos, como André Vallias (2016) escancara em seu poema, verbal e graficamente:



FIGURA 1

Os mitos são a origem, mas também o presente e o futuro, assim como os índios, que fazem parte da nossa história, do presente e do futuro, e que continuam nos ensinando a resistir, até porque, como disse Ailton Krenak (1999, p. 25), “o tempo do encontro [entre indígenas e brancos] é um tempo que ocorre e se repete todo dia”.

#### 4. HUMANIDADE(S)

Uma característica da ficção etno-especulativa é a presença da condição inumana/extra-humana para falar do humano. Aqui, no entanto, Le Guin apresenta o que seria inumano como humano, porque de fato todos são humanos. O enredo do romance é guiado pela relação entre dois povos humanos interplanetários diferentes, os terráqueos e os athsheanos, e o romance inteiro é perpassado pelo questionamento do que configuraria cada um dos povos como humanos. Tanto os nativos do planeta questionam se aqueles seres sem pelos são humanos quanto os terráqueos se perguntam se aqueles seres de pelagem verde são, como parecem, humanos.

Como se descobre pela leitura, todos são humanos e descendentes do povo originário dos Hainish, sendo apenas oriundos de lugares e apresentando naturezas diferentes. Isto é, a diferença entre eles é inscrita no fenótipo e na crença de evolução e progresso da civilização dos terráqueos frente às sociedades tribais de Athshe. Os terráqueos chegam a Athshe de uma Terra distópica que foi transformada em deserto de cimento, na qual o pensamento ecológico e biocêntrico, e o suposto primitivismo dos nativos, são inferiorizados frente ao antropocentrismo. Davidson nega a humanidade dos athsheanos, colocando-os como espécie não-evoluída por causa da aparência e de sua relação com a floresta:

Mas os humanos tinham desaparecido. E a coisa mais próxima que se desenvolvera a partir da linha do macaco para os substituir era o critur — com 1 metro de altura e o corpo coberto de pelagem verde. Como alienígenas estavam mais ou menos dentro da média, mas como homens eram um fiasco [...]. Talvez se lhes dessem mais um milhão de anos fossem capazes. (LE GUIN, 1970, p. 18).

Aquelas coisas nem sequer tinham um grau de desenvolvimento semelhante, não passavam praticamente de cobras ou ratos, apenas com esperteza suficiente para virarem costas e morderem uma pessoa mal ela lhes abria a gaiola.” (LE GUIN, 1970, p. 66).

Em contrapartida, os nativos athsheanos consideram os terráqueos humanos, não questionando a humanidade dos humanos que vieram da Terra por suas características físicas, mas pelos seus comportamentos violentos. Os terráqueos são referidos por muitos athsheanos como “gigantes”. Selver, o deus-tradutor, os chama de “*yumens* (original)/*umenos* (tradução portuguesa)”. Em certo momento, Coro Mena questiona Selver, porque este viveu entre os estrangeiros: “como são então essas criaturas? Parecem-se com homens e falam como homens. Não serão homens?” (LE GUIN, 1970, p. 32). Selver não confirma se os *yumens* são homens porque, segundo ele, homens não matam seus iguais, prática comum entre os ditos gigantes. Ele acrescenta que, caso sejam humanos, “trata-se de homens incapazes ou que não foram ensinados a sonhar e a agir como homens. [...] se são homens, trata-se de homens perversos [...] que receiam ver os seus próprios rostos na escuridão” (LE GUIN, 1970, p. 41). São homens outros. A diferença pode, inclusive, ser vista na metáfora da origem: os terráqueos são feitos de barro (o que recupera o mito do Éden), enquanto os athsheanos são raízes.

Essa situação pode ser aproximada das primeiras interações entre brancos e indígenas na América, recuperadas por Lévi-Strauss em 1952 de acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2002). Nesse contexto, os europeus queriam saber se os nativos brasileiros tinham alma (a fim de catequizá-los), enquanto os índios duvidavam da corporalidade daqueles seres brancos, então os nativos afogavam os europeus a fim de observar se seus corpos apodreciam. Na investigação da questão de alma e corpo do outro povo, “[...] os brancos apelavam para as ciências sociais, os índios, para as ciências naturais; e se os primeiros concluía que os índios eram animais, os segundos se contentavam em desconfiar que os brancos fossem divindades.” (CASTRO, 2002, p. 369). Embora ambos os povos sejam humanos e apresentem corpos e almas, o corpo humano está na fronteira entre a humanidade e a animalidade, configurando-se como *humanimal* — para recuperar o termo de Bruce Albert (2018, n/p).

Para os índios, a humanidade vai além, porque os humanos não evoluíram dos animais, como acreditam os ocidentais, mas os animais é que deixaram de ter forma humana. De acordo com eles, no tempo mítico tudo era humano e, como todos continuam sendo humanos no seu fundo, há apenas diferença entre “humanidade de fundo” e “humanidade de forma” (CASTRO, 2002, p. 377).

Dessa maneira, a humanidade dos indígenas não é baseada no antropomorfismo, mas no multinaturalismo, ou seja, são humanos os seres que tomam a forma humana, como se a humanidade fosse um marcador enunciativo. Ou seja, humanos são aqueles que se veem como humanos e se dizem humanos. Todas as espécies são gente para-si, compartilham não a natureza (a pele), mas a cultura. O corpo varia, mas a cultura é única.

A humanidade pode, ainda, ser caracterizada pelos etnônimos, que se configuram como marcadores enunciativos de quem tem a forma humana (CASTRO, 2002, p. 371) — os etnônimos *aiekwara* e *yanomami*, por exemplo, significam, respectivamente “pessoas originais” (CALHEIROS, 2014, p. 07) e “humanos” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 553). Logo, a humanidade é questão de perspectiva, porque os índios se veem como humanos, mas os jaguares se veem como humanos e os veem como galinhas, enquanto as taquaras também se veem como humanos e os veem como onças. A partir disso, em sua teoria do perspectivismo ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro (2002) defende que a subjetividade é mais pronominal (uma deiticidade linguística e ontológica) que substancial. Além disso, nessa perspectiva teórica, todos os seres/sujeitos veriam o mundo da mesma forma, de modo que o que mudaria seria o mundo de cada um.

Nos mitos *aikewara*, os xamãs referem-se aos antepassados como “nós-outros” e assim inscrevem a ancestralidade do povo que viveu no passado mítico e que prossegue vivendo no presente e no corpo dos viventes atuais que performam e ouvem os cantos. Além disso, a presença do outro é importante porque os cantos vêm

sempre dos outros, dos espíritos, de outros mundos. No contexto *yanomami*, por exemplo, os xamãs recebem os cantos dos *xapiri*, que, por sua vez, recebem os cantos da árvore dos cantos (KOPENAWA, ALBERT, 2015). Portanto, a presença do outro é imprescindível para a existência dos cantos e dos mitos.

A partir disso, e considerando a forma do dêitico de segunda pessoa na língua inglesa, podemos pensar que *yumens* é uma palavra formada pela junção de *you + men[s]*, por isso mostra alteridade ao reconhecer o outro como “você”. Isto é, como interlocutor, em relação a quem se fala. E esse outro, por sua vez, é também humano, de modo que é igual apesar de ser diferente na forma.

Raj Lyubov, o terráqueo antropólogo e amigo de Selver, diferentemente dos outros terráqueos, reconhece os athsheanos como humanos. Ele não apenas aprende sobre aquele povo, mas lhes ensina — através Selver, que fora seu “servo” — sobre a cultura terráquea. Apesar disso, seus estudos etnográficos acabam por cair em superficialidades etnocêntricas, a ponto de ele afirmar que os athsheanos são “uma sociedade estática, estável e uniforme. *Não tem história*. Perfeita e globalmente integrados sem qualquer progressismo. Pode dizer-se que *são como a floresta onde vivem, atingiram um estado de clímaxe*.” (LE GUIN, 1970, p. 53, grifo nosso). Como se os nativos daquele planeta passassem a ter história apenas quando os terráqueos lá chegaram, desconsiderando a história dos seus deuses, a história individual de cada athsheano — o casamento de Selver e Thele não configura história?

Contudo, athsheanos já tinham história e mitos, com deuses, canções e organização política, assim como os indígenas ágrafos que tiveram (e ainda têm) suas mitologias tomadas por historiadores ou antropólogos como um modo não científico de explicar o mundo, pela forma e pela variedade de versões e detalhes conflitantes. (LÉVI-STRAUSS, 1987).

A história dos povos de Athshe, inclusive, está no substrato da terra, da raiz, pelas diversas camadas e pela organização mútua entre os seres vivos que

continuamente se ajudam em suas raízes. Isto é, a floresta em si é história. De forma análoga, a história dos povos indígenas na Amazônia não é produto da natureza, mas sua relação com ela é história (CUNHA, 1992), que catalisa e modifica a biodiversidade da floresta:

A Amazônia tem sido habitada há pelo menos onze mil anos por um mosaico complexo de povos ameríndios que, apesar de vários séculos de espoliação e dizimação, ainda representam um pouco mais de 400 grupos indígenas que falam aproximadamente 240 línguas diferentes[2]. A Amazônia tem, portanto, uma longa história cultural que, ao modificar ao longo do tempo a distribuição de plantas e animais, influenciou profundamente a sua história natural[3]. Longe de ser (ou melhor, de ter sido) uma floresta virgem, a Amazônia sempre foi uma floresta habitada, estudada e transformada por seus habitantes ameríndios há milhares de anos. Sua excepcional biodiversidade está, portanto, intrinsecamente ligada à história de sua sociodiversidade. (ALBERT, 2018, não paginado).

## 5. OS SONHOS

Há, além de dois planetas — e, conseqüentemente, dois mundos, — a presença de dois outros mundos no livro: o “tempo do mundo” e o “tempo do sonho”. Esses dois mundos não são paralelos, mas caminham juntos, de modo sobreposto, e os sonhadores deslizam entre os dois tempos por meio do sono e do controle do sonho acordado. Na língua dos athsheanos, as palavras são polissêmicas<sup>6</sup>, de modo que a palavra para “sonho” é a mesma para “raiz”, o que nos permite pensar que o sonho é o que os liga ao mundo, à realidade da floresta.

---

<sup>6</sup> Poderíamos aproximar o duplo sentido das palavras athsheanas com as palavras torcidas de que fala Cesarino (2011) nos cantos marubo; a linguagem formada por metáforas se torna bifurcada em vários sentidos por conta da duplicidade de referentes: mundo dos vivos e mundo dos espíritos. Assim, no processo tradutório dos cantos, ele traduz muitos dos versos duas vezes e os separa por (/) para mostrar a sobreposição de ambos os significados, por exemplo: “matsi awá voshkapá” — “as cabeças de anta-frio / os blocos de argila.” (CESARINO, 2011, p. 400).

A relação deles com os sonhos é um “método de pesquisa”<sup>7</sup> e estudo, porque, como disse Kopenawa — podemos sobrepor tal afirmação aos athsheanos —, “Nós somos habitantes da floresta, nosso estudo é outro” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 458). Como disse Lévi-Strauss (1987, p. 22), “para atingirem esse objectivo, [os povos indígenas] agem por meios intelectuais, exactamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista”. Para o povo Athsheano, os sonhos são formas de pesquisar, sendo que “ao sonhador cabia a responsabilidade de ser cauteloso, de certificar-se de que o seu juízo correspondia à realidade.” (LE GUIN 1970, p. 34).

Os sonhadores, que são homens considerados sábios, deslizam para o mundo dos sonhos a fim de aprender qual caminho e decisão tomar para realizar a ação no tempo do mundo. Dessa forma, o sonho não é mera imaginação, mas, ao se configurar como método de pesquisa, influencia diretamente na organização sociocósmica daquele povo. O trecho a seguir reflete o imbricamento entre os dois tempos, porque a cena vista no tempo do sonho é também vista no tempo do mundo. Em certo momento,

Coro Mena sentiu um medo irracional e deslizou para o sonho a fim de descobrir o motivo do medo [...]. No sonho, os gigantes [terrâqueos] caminhavam, pesados e terríveis. Os seus membros secos e escamosos encontravam-se enfaixados em tecidos; os olhos eram miúdos e vivos, como contas de estanho. As árvores tombavam diante deles. (LE GUIN, 1970, p. 29).

Um índio *marubo*, ao ser indagado sobre a fonte de uma resposta em um questionário aplicado, disse que aprendeu aquilo em sonho, porque “sonha/pesquisa” (CESARINO, 2012, p. 105). Logo, o sonho se configura como um caminho, abertura de trilhas de pensamento:

---

<sup>7</sup> As aspas foram aqui colocadas para sinalizar a analogia com o pensamento científico e mostrar que a analogia é uma construção ocidentalizada e pode ser vista com incômodo. De modo algum foram usadas para rebaixar o modo de pensar ameríndio.

Ao responder por escrito a um questionário elaborado por mim em 2010, no qual se perguntava o que se entendia por “pesquisa”, Robson Venãpa, o jovem xamã e professor, ofereceu uma autodefinição interessante: “Eu sou pesquisador marubo. Comecei a pesquisar quando desde pequeno eu tinha 7 anos de idade, sempre que eu fiz a pesquisa no meu sonho.” Como dizia acima Kopenawa, o sonho, evento no qual duplos se desgarram de corpos e estabelecem relações diversas, é uma das matrizes fundamentais dos processos de alteração xamanística e de obtenção de conhecimentos. (CESARINO, 2012, p. 122).

Ailton Krenak define o “sonho como casa da sabedoria.” (KRENAK, 1992, n/p).

Ou seja, para ele é/há uma possibilidade de conhecer outra realidade:

[...] quando nós sonhamos, nós estamos entrando num outro plano de conhecimento, onde nós trocamos impressões com os nossos ancestrais, não só no sentido de nossos antigos, meus avós, meu bisavô, gerações anteriores, mas com *os fundadores do mundo*. [...] Mas para nós o sonho é um sonho de verdade, um sonho verdadeiro, e tem sonho, sonho de verdade é quando você sente, comunica, recupera a memória da criação do mundo onde o fundamento da vida e o sentido do caminho do homem no mundo é contado pra você. (KRENAK, 1992, não paginado, grifo no original).

Os xamãs *yanomami* também pesquisam através dos sonhos, por meio dos quais veem os *xapiri* e aprendem os cantos. Davi Kopenawa, por exemplo, critica a forma como os brancos sonham, porque, segundo ele, “quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 460). Há, no romance de Le Guin, uma crítica semelhante, pois os *athsheanos* dizem que os *terráqueos* sonham como crianças. Ou dizem que para sonhar acordados, os *terráqueos* usam drogas.

Foi por meio da pesquisa do sonho que os nativos de *Athshe* conseguiram planejar a resistência, expulsar os *terráqueos* e salvar a floresta-mundo. Assim eles conseguem, naquele futuro possível que é presente na narrativa, evitar que *Athshe* virasse a dualidade que Davi Kopenawa e Bruce Albert dizem ter visto em sonho: “[...]”

de um lado, a beleza da nossa floresta e, do outro, a terra dos brancos, devastada e coberta de desenhos e recortes, como uma velha pele de papel rasgada.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 329).

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista a confluência dos tempos no espaço-tempo mítico da ficção etno-especulativa, a leitura acaba na esperança de que tanto os terráqueos do romance quanto os leitores consigam experienciar o modo de viver dos athsheanos. E, a partir desse modo de existência ficcional — mas tão real — criado por Le Guin, passem a valorizar o que não existe mais no planeta, no caso dos personagens terráqueos, e o que ainda existe no planeta Terra dos leitores, o que resta das florestas tropicais que formam uma Athshe terráquea do mundo atual.

Além disso, há a esperança de que os leitores repensem as relações de exploração e o desrespeito entre os povos. As comunidades indígenas que habitam as florestas brasileiras, por exemplo, têm seu espaço ameaçado a todo momento pela lógica capitalista e pelas leis e burocracias da dita civilização, que promove o discurso progressista do progresso e do lucro. As populações indígenas que historicamente foram massacradas podem vir a ter — como muitos já tiveram — o futuro dos athsheanos antes da resistência se as políticas indigenistas do governo brasileiro continuarem cortando o diálogo, matando a Funai e ignorando a demarcação das terras indígenas.

Assim, a narrativa de Le Guin mostra a importância da resistência e a necessidade de pensarmos, através da especulação ficcional, novas formas de relação social e relações ecológicas do nosso mundo. A literatura é, de fato, uma forma de recriar a vida, mas há outros mundos no mundo atual que estão ao nosso lado, na floresta, na mata, que têm outros modos de vida e, mais, que podem nos ensinar a

resistir e a salvar o nosso mundo. Como disse Cesarino sobre a cosmologia *marubo*, conhecer significa subjetivação, porque “aprender é tornar-se apto para repetir, traduzir ou reproduzir os saberes de outrem; colocar-se em relação com uma coletividade e um campo de parentesco; ‘ligar pensamento’, enfim.” (CESARINO, 2011, p. 402). Ligar pensamento foi a tentativa deste trabalho, porque acreditamos que precisamos aprender a ligar pensamento com as gentes que aqui vivem há milhares de anos antes do começo dessa homogeneização do mundo que pode levar ao seu fim.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. “A floresta poliglota”. Tradução: Vinícius Alves. 2018. <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/> Acesso em 03 dez. 2018.
- ATWOOD, Margareth. *In other worlds: SF and the human imagination*. New York: Anchor House, 2011.
- CALHEIROS, Orlando. *Aikewara: esboço de uma sociocosmologia tupi-guarani*. 2014. 324 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_\_. “A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico sobre os Marubo”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 75-127, 2012.
- CUNHA, Manuela C. “Introdução a uma história indígena”. In \_\_\_\_\_. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, 1992, p. 09-24.
- DANOWSKY, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir?* Florianópolis, Desterro: Cultura & Barbárie, 2014.
- KRENAK, Ailton. “Antes o mundo não existia”. In NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. <http://ateamargemdogranderio.blogspot.com/2009/10/antes-o-mundo-nao-existia-ailton-krenak.html>. Acesso em: 16 out. 2018.

\_\_\_\_\_. "O eterno retorno do encontro". In NOVAES, A. (Org.). *Outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-31.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GUIN, Ursula K. *Floresta é o nome do mundo*. Trad. não identificado. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

\_\_\_\_\_. *A mão esquerda da escuridão*. Trad. Susana Alexandria. São Paulo: Aleph, 2015.

\_\_\_\_\_. "Authors's introduction". In \_\_\_\_\_. *The word for world is forest*. London: Orion Publishing Group, 2015 [1976], p. 05-10.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1987.

PENNA, João Camillo. "Ficção Científica (da condição inumana)". In NOVAES, A. (Org.). *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 185-216.

PHILLIPS, Julie. "The Fantastic Ursula K. Le Guin". *The New Yorker*, New York, n. 17, Oct. 2016. <<http://www.newyorker.com/magazine/2016/10/17/the-fantastic-ursula-k-le-guin>>. Acesso em: 16 fev. 2019.

ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoética no milênio*. Trad. Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006.

SAER, Juan José. O conceito de ficção. Trad. Joca Wolff. *Sopro*, 15, p. 01-04, 2009.

STENGERS, Isabelle. "Gaia, the urgency to think (and feel)". *The thousand names of Gaia: from the Anthropocene to the Age of the Earth*. 2014. p. 01-12. <[www.osmilnombresdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf](http://www.osmilnombresdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2016.

TOWNSLEY, Graham. "Song paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge". *L'homme*, Paris, v. 33, n. 126/128, p. 449-468, Avr./Déc. 1993.

VALLIAS, André. <https://twitter.com/andrevallias/status/739524144103051264>. Acesso em: 20 out. 2018.

Recebido em: 16/02/2019

Aceito em: 13/05/2019