



## Pensamentos vegetais na tessitura fitoliterária de *A Árvore Mais Sozinha do Mundo*

### Vegetal thoughts in the phytoliterary tapestry of *A Árvore Mais Sozinha do Mundo*

Dossiê: Literatura,  
Natureza e Cultura

Ernani Mügge\*

ORCID: 0000-0001-8243-8759

E-mail:  
ernani@feevale.br

Leandro Moreto da Rosa\*\*

ORCID: 0009-0004-2554-9902

E-mail:  
leandro.moreto@gmail.com

Recebido: 11/11/2024  
Aprovado: 10/03/2025

#### Resumo:

O presente artigo analisa *A árvore mais sozinha do mundo* (2024), romance de Mariana Salomão Carrara, à luz da formulação teórica de Evando Nascimento em torno do pensamento vegetal. A ficção de Carrara coloca em evidência a narração autodiegética de personagens não convencionais na ordem do discurso de matriz ocidental, com especial ênfase ao vivente arbóreo que intitula a narrativa. Nesse sentido, inscreve-se no acervo da fitoliteratura brasileira ao articular os limites da linguagem e da representação, em um cenário de crise da narração que atravessa o Antropoceno e suas epistemologias fundadas na cisão ontológica. Em diálogo com uma perspectiva decolonial e com a crítica ao logocentrismo, justifica-se a escolha da obra por ilustrar a capacidade da letra poética de tensionar hierarquias ontológicas, mobilizar outras formas de sensibilidade e instaurar modos de escuta para além dos regimes epistêmicos hegemônicos. Nossa contribuição reside na ampliação do pensamento de Nascimento ao campo das fitoescritas contemporâneas, por meio das quais o receptor é instado a (re)pensar os limites do sensível em interlocução com existências-outras, e compreender, ainda, que a crise antropocêntrica está relacionada às histórias que contamos.

#### Palavras-chave:

Pensamento vegetal; Fitoliteratura; Ecocrítica; Colonialismo químico.

#### Abstract:

This article analyzes *A árvore mais sozinha do mundo* (2024), a novel by Mariana Salomão Carrara, through the theoretical framework of Evando Nascimento's concept of vegetal thinking. Carrara's fiction highlights the autodiegetic narration of characters unconventional within the order of Western discourse, with special emphasis on the arboreal living being that titles the narrative. In this sense, the work is inscribed in the Brazilian phytoliterary corpus by articulating the limits of language and representation within a scenario marked by a crisis of narration that crosses the Anthropocene and its epistemologies founded on ontological division. In dialogue with a decolonial perspective and a critique of logocentrism, the choice of this work is justified by its illustration of poetic writing's capacity to challenge ontological hierarchies, mobilize alternative forms of

\*É doutor em Literatura Brasileira, Portuguesa e Luso-africana pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Desenvolveu projeto de pós-doutorado em Cultura e Literatura (PNPD/CAPES). Atualmente, é professor e pesquisador da Universidade Feevale, atuando no curso de Letras e no PPG em Processos e Manifestações Culturais. Também integra o quadro docente do curso de Letras e de Pedagogia da Faculdade Instituto Ivoti do Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI).

\*\*Graduado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS e Letras pela Universidade Feevale. Atuou como bolsista de iniciação científica, na Universidade Unisinos, (2018-2020) na pesquisa sobre a responsabilidade moral, com ênfase no conceito de identidade pessoal e na possibilidade de situar os resultados obtidos na esfera jurídica. Participou, também, como bolsista voluntário, do projeto "Literatura brasileira e ibero-americana: ecos da cultura" (2024), na Universidade Feevale. Atualmente, é mestrando no PPG em Processos e Manifestações Culturais (Universidade Feevale), com bolsa PROSUC/CAPES, na linha de pesquisa "Linguagens e Ensino".



sensibility, and establish modes of listening beyond hegemonic epistemic regimes. Our contribution lies in expanding Nascimento's vegetal thinking to contemporary phytowritings, through which the reader is invited to (re)consider the boundaries of the sensible in interlocution with other existences, and to understand that the Anthropocene crisis is also related to the stories we tell.

#### Keywords:

Vegetal thinking; Phytoliterature; Ecocriticism; Chemical colonialism.

## Afloramentos iniciais

O Antropoceno tem deixado marcas indeléveis na constituição do planeta. Diferente de épocas anteriores, moldadas pelas forças naturais, o protagonismo inédito da espécie humana pavimentou caminhos e distinções que transformaram radicalmente os sistemas terrestres. A industrialização em larga escala, orientada por um *ethos* prometeico e iluminista de dominação da natureza, transformou não apenas as paisagens naturais e os ciclos biogeoquímicos, como, também, modos de existência e formas de relação com as alteridades e com o mundo. Como afirma Krenak (2019, p. 46–47), “se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, [...] é porque excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver”. Nesse contexto, observa-se a emergência de uma racionalidade instrumental que subjuga formas outras de conhecimento e existência, promovendo a marginalização de cosmologias não alinhadas ao projeto moderno-ocidental de progresso.

Quando e onde começamos a errar movimenta os debates sobre o Antropoceno, mesmo antes da aparição do conceito, em 2008 (Angus, 2023). A indagação carrega consigo o anseio por localizar uma fissura inaugural, um ponto de origem para as crises ecológicas contemporâneas. No entanto, conforme procuraremos argumentar, pressupor uma origem clara para a ruína que enfrentamos pode obscurecer o caráter sistêmico e narrativo das crises. Em outras palavras, mais do que localizar um marco inaugural, pensamos que é necessário interrogar a própria linguagem com que estruturamos a realidade e nomeamos o mundo, pois é ela que delineia os limites do pensável, do habitável e do vivível. É nesse plano que as crises do Antropoceno se tornam também uma crise da narração, de modo que a revolução, conforme Guattari (1990, p. 8), “deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo”.

Nesse sentido, o presente artigo<sup>1</sup> se insere na linha de estudos ecocríticos, re-

---

<sup>1</sup> Artigo produzido no âmbito do projeto “Estudos ecocríticos e as cenas literárias do passado: análise de textos literários, cartas, diários, memórias e relatos de viagens dos imigrantes germânicos, alemães e seus descendentes na região sul do Brasil”, que conta com apoio da Fundação de Amparo à pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS)

lativamente recentes no Brasil, e tem por objetivo analisar como as narrativas dominantes, forjadas no bojo de uma paradigma logocêntrico, racionalista e antropocêntrico, operam a exclusão do reino vegetal da partilha do sensível (Rancière, 1996), perpetuando, por meio de categorias ontológicas restritivas, um imaginário social que marginaliza formas não humanas de existência, pensamento e agência. Assim, consideramos *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas* (2021), de Evando Nascimento, como horizonte conceitual para analisar possibilidades estéticas e epistêmicas da fitoliteratura na reconfiguração da sensibilidade diante do reino vegetal. Dessa forma, colocamos em análise *A árvore mais sozinha do mundo* (2024), romance de Mariana Salomão Carrara, no qual a presença vegetal, representada pela narração autodiegética de uma árvore, ocupa a ordem do discurso e desestabiliza a centralidade do olhar humano. Nossa contribuição consiste em expandir o pensamento de Nascimento para a leitura de novas fitoescritas no cenário brasileiro, por meio das quais o receptor consegue (re)pensar os limites do sensível em diálogo com existências-outras. Trata-se, pois, em última instância, de propor um pensar-com as alteridades vegetais, não apenas sobre ou por elas.

## Nos desfiladeiros de uma linguagem metafísica

Quando e onde começamos a errar? A pergunta, à primeira vista, carrega uma nostalgia por um ponto de origem, uma fissura inaugural que teria desencadeado a crise em que nos encontramos. Pressupor uma *arché* a partir da qual se desvele uma estrutura narrativa pode nos levar a um desfiladeiro perigoso, sobretudo se considerarmos as armadilhas de um solipsismo epistêmico, em sua tendência de pensar a crise a partir de centros de significação isolados, quando, em verdade, a questão é mais sistêmica, envolvendo redes materiais, ecológicas e semióticas que escapam à lógica da origem singular. Conforme Angus (2023, p. 55), a noção de Antropoceno aparece, em 2008, em uma forma difusa e imprecisa, servindo, inicialmente, mais como uma “uma metáfora vívida, porém informal, da mudança ambiental planeta” do que propriamente uma nomenclatura para uma nova estratigrafia geológica do planeta. Por certo, a intenção consistia em deflagrar os efeitos corrosivos da atividade humana sobre o planeta a ponto de se tornar “uma força geológica tão poderosa quanto as forças que transformaram uma Terra coberta de gelo em um planeta quente ou exterminaram os dinossauros” (Angus, 2023, p. 59). O que está em jogo, no entanto, não é apenas a precisão de um momento histórico para a ratificação desse novo período na geologia terrestre. Antes de um ponto inaugural, há uma forma de contar, que, ao organizar o tempo, os sujeitos e os afetos sob determinadas lógicas de sentido, pode ter operado como catalisadora de uma ruptura mais profunda. Nesse sentido, o modo como as histórias foram narradas, sob certos privilégios do poder, pode ser compreendido como uma matriz vetorial de sentido para pensar o Antropoceno.

É nesse ponto que se delineia a crise da narração no sentido amplo proposto por Han (2023, p. 13), a saber, como uma rarefação de vínculos afetivos com mundo, cuja presença se deixa perder em meio a avalanche dos conteúdos midiáticos: “A crise narrativa da modernidade se deve ao fato de que o mundo está inundado de informações. O espírito da narração está sendo sufocado pela enxurrada de informações”. A narração remete a histórias que não se esgotam em si mesmas, generosas em mistério e assombro, e sempre vivificadas pelo momento em que são transpostas à ordem discursiva. Na esteira do pensamento de Benjamin (1994), essas histórias carregam em si um potencial epistêmico distinto, menos analítico que aquele dos laboratórios científicos, mas nem por isso enfraquecido de valor, na medida em que traz consigo uma conexão com a experiência de seu enunciador, por quem ecoa uma miríade de vozes outras. Em suas palavras, “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora a história narrada à experiência dos seus ouvintes” (Benjamin, 1994, p. 201). Nesse sentido, ninguém atravessa uma narrativa sem ser, de algum modo, tocado ou transformado por ela, pois sua força reside justamente na capacidade de mobilizar afetos e incorporar a alteridade da experiência vivida.

Em contraste, as informações transbordantes a cada instante, pela frugalidade com que são enunciadas, não encontram um ponto de ancoragem na vida humana. Não há aspereza em sua manifestação senão uma porção de novidade que angaria a atenção do espectador por poucos segundos, tendo em vista a informação rival que se apresenta no horizonte. Conforme Han (2023, p. 14), “informações possuem uma temporalidade bem diferente. Por causa de sua margem estreita de atualidade, elas se esgotam muito rapidamente. Seu efeito é apenas momentâneo”. Uma consequência disso é um sentimento compulsório que atrofia o olhar para o si mesmo em detrimento de um outro que sequer comparece em seu horizonte epistemológico. Isso porque, na “pós-modernidade”, o mundo é reduzido a fragmentos com fronteiras delimitadas e pouco suscetíveis a um diálogo transversal. Nos veículos de informação, instrumentos de reza do sujeito moderno, a disposição visual esparsa, em seções bem delineadas, habitua o olhar para a compartimentação epistemológica, de forma que o fio de Ariadne que poderia reatar múltiplos caminhos é “cortado em tantos segmentos quantas forem as disciplinas puras: não misturemos o conhecimento, o interesse, a justiça, o poder. Não misturemos o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano” (Latour, 2019, p. 11).

Por esse motivo, não surpreende a admoestação de Guattari (1990, p. 35) por uma “conotação da ecologia [que] deveria deixar de ser vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados”. Em tempos de hiperespecialização neoliberal (Morin, 2014), as questões ambientais tendem a ser confinadas a nichos profissionais ou ativistas, como se o prefixo “eco” esgotasse seu alcance ético, político e existencial. O equilíbrio ecológico, que constitui um dos empreendimentos da ecosofia, segundo Guattari (1990), procura evitar essa problemática

pela articulação de três vetores complementares em torno dos quais gravitam as questões do planeta, a saber, o social, o mental e o ambiental. A triangulação é uma forma de estender o horizonte do ego para existências outras, na medida em que ele se compreende como um vivente em relação permeável com a exterioridade que o circunda. Trata-se, pois, de abandonar a categoria metafísica de sujeito do conhecimento, que guarda uma parcela no projeto de extermínio moderno, em suas múltiplas manifestações colonialistas — racismo, sexismo, logocentrismo —, sobremaneira porque sua constatação “não é evidente: não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência” (Guattari, 1990, p. 16).

É preciso lembrar que os conceitos surgem sempre no seio linguístico benfazejo à matriz epistêmica que os torna possíveis. Eles nascem imbuídos de um *telos* que cerceia o olhar dos atores sociais em conformidade ao seu alcance semântico, de tal maneira que, na contramão do que pensava Wittgenstein (2001) nos primórdios de seu pensamento, os limites da linguagem se tornam os limites do mundo. A empiria do real não pode ser fundamento para a linguagem, porque esta conceitualiza aquela. Noutros termos, o mundo é construído pela linguagem. É Freire (1996, p. 39-40) quem diz: “o mundo não é. O mundo está sendo”. Por essa via, a realidade não está dada ou pré-constituída, como um realista gostaria de assumir, mas antes construída nos meios de produção semióticos e contornada por relações de poder. Han (2019, p. 27) salienta que o poder estabelece estruturas significativas para que o ego não encontre resistência no pensamento do alter, e possa, assim, “orientar de modo efetivo o processo de compreensão e de ação. Ele obtém estabilidade apenas quando aparece sob a iluminação do sentido ou do razoável”. Foi com essa salvaguarda que a modernidade europeia elegeu seus universais, sobremaneira por dualismos engendrados no bojo linguístico sem os quais a colonização não encontraria respaldo na mentalidade de seu tempo e nas vindouras. Nesse sentido, escreve Rancière (1996, p. 61), “a interlocução política sempre misturou os jogos de linguagem e os regimes de frases e sempre singularizou o universal em sequências demonstrativas feitas do encontro dos heterogêneos”. Portanto, a possibilidade de um holismo do pensamento decolonizado se torna uma querela linguística, tão logo se coloque em discussão o fundamento epistemológico das representações do real, assim como aquilo que vem a ser realidade, pois “a língua impõe, através de sua estrutura semântica e sintática, uma determinada visão de mundo, da qual o falante é, por assim dizer, prisioneiro” (Eco, 2021, p. 44).

Isso explicaria a dificuldade, no contexto ocidental, em conceber a possibilidade de um pensamento vegetal. O imbróglio reside na associação aparentemente antitética entre o ato de pensar e o reino não humano, devido a uma trava ontológica que inviabiliza a concatenação. Esse obstáculo, salienta Nascimento (2021, p. 22), é sintomático de uma educação sentimental e intelectual, herdeira do cartesianismo, que reifica “o axioma de que plantas não pensam, no máximo sentem e/ou reagem a estímulos externos”. Pensar,

assim, é um atributo racional, “eminentemente relacionado a um ‘eu’ que reflete sobre o mundo a partir de si mesmo; essa é toda a fábula humanista”. O que vem a ser o pensamento, porém, permanece um mistério, uma vez que a *res cogitans*, substância postulada por Descartes como constitutiva do *ser* humano, não parece ultrapassar uma constatação mais do que metafísica, para a qual as ciências modernas pouco têm a acrescentar sob o crivo da empiria. Destarte, a crise narrativa que capitaneia essa seção faz referência também à retórica do poder, que sustenta, de um lugar privilegiado na construção de conhecimento, um horizonte de sentido a partir do qual se delineia uma forma unilateral de visualizar o mundo, legitimadora de singulares em nome de universais. Não surpreende que a primazia ontológica do sujeito cartesiano tenha por finalidade a subjugação do outro em favor do ego soberano, cuja cruzada pelos saberes fundacionistas da nova ciência atribui à razão o cabresto para se assenhorar do mundo:

[...] é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, é possível encontrar-se uma outra prática mediante a qual [...] poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como senhores e possuidores da natureza (Descartes, 1973, p. 42).

Tampouco surpreende que essa mesma distinção ontológica tenha pavimentado o caminho para outras formas de dominação. Conforme Quijano (2005, p. 127), “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo”. A substância pensante e toda a sinonímia que ela pode patrocinar, seja alma, espírito, razão ou intelecto, assim, não se torna uma propriedade comum a todos os sujeitos, mas tão somente de um Sujeito hipertrofiado, europeu, branco e masculino, eixo balizador de todas as contingências que a ele deveriam prestar genuflexão. Nesse cenário, a alteridade é subalternizada, extirpada do plano sensível, até que, por insistência do si mesmo preponderante, seja superada ou incorporada à lógica vigente. Aquilo que se espraia para outros sentidos que não aquele premeditado pelo caule central é cindido da existência. Assim, complementa Quijano (2005, p. 129), “dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como ‘inferiores’ por não serem sujeitos ‘racionais’. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência, mais próximos da ‘natureza’”.

O problema com a metafísica ocidental, portanto, está em seu caráter excludente. Sob a pretensão de compreender a essência do ser, ela promove uma espécie de taxonomia, que se reflete diretamente nos vocábulos empregados para descrever as coisas. É o caso da terminologia ontológica do “ser vivo”, herança distante da metafísica aristotélica, mas que se complexifica com Heidegger. A armadilha aqui reside no imperativo de uma definição do que vem a ser vida, o que ocasiona a formação de conjuntos classificatórios aos quais os seres serão alocados. Com efeito, o Estagirita, em seu *De anima*, procede com uma heurística das muitas manifestações da vida, qualificando-

as pela propriedade anímica, que, em seu pensamento, seria parte integrante de todos os corpos. Conforme Nascimento (2021), a diferença na teoria aristotélica em comparação às vindouras consiste na atribuição de uma alma (*psyché*) à vitalidade das plantas, mas o “o tipo de alma que detêm não é tão completo quanto o dos animais e sobretudo dos homens. Se, por um lado, os vegetais não são excluídos da teoria aristotélica, por outro, são considerados vivos de alma incompleta” (Nascimento, 2021, p. 38). Esse preconceito metafísico borda uma inferioridade para o reino vegetal e passa por diferentes acepções na tradição ocidental.

É a ontologia de Heidegger, entretanto, que, para Nascimento (2021), seguindo a livre interpretação empreendida por Derrida, patrocina uma ruptura contundente, sobretudo na inferência de uma condição humana, o ser-estar-aí (*Dasein*), a relação de sua existência com o mundo, que não estaria à disposição em outras manifestações da vida. Toda a análise heideggeriana acerca da pobreza de mundo dos animais, e, em menor medida, das plantas, parte de uma constatação que, sublinha Nascimento (2021), se revela insuficiente como fundamento último da diferença entre os vivos: a de que o animal, do ponto de vista material e fenomenológico, possui um acesso mais restrito aos entes do que os humanos. Essa constatação inicial leva à definição preliminar e discutível de “mundo” como a totalidade dos entes acessíveis a um ser, variando segundo “a abrangência e a profundidade da penetração” (Heidegger, 2003, p. 224 *apud* Nascimento, 2021, p. 42).

Grosso modo, é nesse ponto que Heidegger, explica Nascimento (2021), introduz a noção de pulsão (*Trieb*) como categoria essencial para compreender o modo de ser do animal. Este se encontra fundamentalmente capturado por suas pulsões, o que o impede de se relacionar com os entes enquanto tais, isto é, de tematizar o ser do ente. Sua percepção está constantemente sujeita a perturbações e não se constitui como uma abertura livre e reflexiva ao mundo. Em consequência, o animal não possui um verdadeiro mundo circundante (*Umwelt*), no sentido existencial do termo, “fazendo com que esteja muito mais próximo da pedra, que é desprovida de mundo (*weltlos*), do que do homem, que é formador ou construtor de mundo (*weltbildend*)” (Nascimento, 2021, p. 42). Em termos simples, o abismo entre humanos e não humanos é fundamentado pela impossibilidade dos segundos de se abrirem ao ser dos entes, isto é, de compreenderem aquilo que os circunda não apenas como algo presente ou útil, mas como algo que é, com um modo próprio de ser. Enquanto o ser humano é capaz de tematizar o ente e refletir sobre o seu ser, os animais permanecem encerrados em uma relação imediata e funcional com seu ambiente. E essa limitação estrutural seria parte de sua natureza, o que resultaria numa diferença ontológica radical em relação aos demais vivos. Do ponto de vista existencial, em última instância, essa classe outra de vivos, para Heidegger, não existe, apenas vive, de modo a se extinguir a possibilidade de uma coexistência.

Para Nascimento (2021), o dogmatismo metafísico trai o próprio agente humano à medida que ele é incapaz de perceber que similares perturbações em sua atuação no

mundo o impedem também de apreender os limites da existência da maneira genuína como Heidegger postula. É um ponto cego

que nós humanos também temos nossa percepção constantemente “perturbada” pelo que acontece a nossa volta. Ademais, muitos de nós jamais compreenderão a amplitude e os limites de sua própria existência, se é que alguém chega a isso de forma cabal. Mesmo uma pessoa dotada de grande cultura livresca, filosófica, literária, científica etc. jamais poderá sair do labirinto de suas perturbações individuais, que variam de acordo com cada um (Nascimento, 2021, p. 44-45).

A despeito disso, é mister reconhecer que Heidegger não poupou críticas à cultura industrial que se desenhava em seu período. São suas as advertências sobre o caráter leviatânico da técnica moderna, égide do progresso científico, cuja sombra se projetava sobre a humanidade tanto mais angariava atenção para si:

[...] a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico. E por isso nunca experimentaremos nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagarmos o que é técnico, satisfizemo-nos com a técnica ou escaparmos dela. Por todos os lados, permaneceremos, sem liberdade, atados à ela, mesmo que a neguemos ou a confirmemos apaixonadamente (Heidegger, 2007, p. 376).

Também são suas as advertências sobre o enquadramento do mundo como forma de encapsular a existência em uma imagem teleológica, que desqualifica o ser em vista de sua função, enquanto perpetua o dualismo do sujeito cartesiano: “Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo” (Heidegger, 2002, p. 115). Nesse sentido, grosso modo, a ecocrítica heideggeriana tem como atrativo mais evidente a crítica dirigida ao *modus operandi* da modernidade industrial, porque “combina uma reverência poética ante o ser da Terra com uma desconstrução selvagem do projeto de dominação do mundo, negador da morte, que somos ensinados a chamar de progresso” (Garrard, 1990, p. 51).

O problema é que sua metafísica detém o olhar para a humanidade, mas não para as alteridades não humanas, de forma que ele não consegue evitar os males do vocabulário ontológico, tal qual aqueles projetados por Descartes: “[...] onde há ontologia, há discriminação, segregação, princípio de destruição do outro enquanto outro, sempre em nome de uma identidade essencial, contraposta ao que lhe é dessemelhante, estrangeiro ao lar” (Nascimento, 2021, p. 117).

Por esse motivo, “vidente” é um termo empregado por ele para percorrer o desfiladeiro do debate e evitar os deslizos metafísicos. A alternativa terminológica contorna o reino do ser e evita a velha questão délfica do par Sócrates-Platão sobre a constituição da vida. Trata-se, pois, de um movimento filosófico que aplica a navalha de Ockham — princípio metodológico que recomenda a adoção da explicação mais simples e com menos pressupostos — sob o intento de desinflacionar o léxico ontológico, que, consciente ou não, perpetua linhas de dominação. Por essa via minimalista, os videntes podem ser vistos para além do enquadramento conceitual. Assim, conforme Andrade (2002, p. 116), “uma árvore, uma borboleta, uma pedra simplesmente são. São anteriores

ao significado que estabelecemos, embora nelas possam ser encontrados diversos significados ou funções que pouco lhes interessam” (Andrade, 2002, p. 116).

Pelo mesmo caminho, essa opção exonera a premissa de seres vivos pré-constituídos, que não guardam nenhum grau de interação mútua com o ambiente. A esse propósito, a noção de um mundo circundante foi formatada em diferentes idiomas para denotar um único sentido vetorial de influência, aquele que vai da natureza aos viventes. Seja *Environnement*, *Umwelt* ou *medio ambiente*, todas as terminações refletem à sua maneira espaços intermédios acomodados às espécies, de forma a obstruir, no imaginário social, as intervenções da agência sobretudo humana sobre o planeta, e, assim, “raramente se pensa no contrário, o quanto todos os viventes agem e modificam o ambiente em que vivem, desde sempre” (Nascimento, 2021, p. 47).

Não só a ideia de um ser vivo, como também a ideia de um meio não parece resistir à análise, sobremaneira porque “os limites entre o fora e o dentro são muitas vezes tênues” (Nascimento, 2021, p. 47). Há muitos meios, ambientes e viventes, entrelaçados em uma teia rizomática de influência que dificulta um mapeamento demarcatório. As relações são melhor compreendidas, na visão de Nascimento (2021), por meio da noção de “imersão”, proposta por Emanuele Coccia, pois ela alude a uma co-penetração, uma relação de reciprocidade em contínua conexão, em virtude da qual “os indivíduos e espécies se encontram imersos no meio, tanto quanto este imerge nos indivíduos e espécies existentes. Tudo se relaciona o tempo todo, em todos os lugares” (Nascimento, 2021, p. 47). Por essa via, a matéria viva não pode pré-existir em relação aos meios e aos espaços, tampouco estes se desenvolvem sem a presença daquela, de forma que a busca por um movimento primordial pode negligenciar essas dinâmicas interativas. Nesse ponto, é o poema de Paes que vem nos auxiliar:

É o beija-flor que beija a flor  
Ou é a flor que beija  
O beija-flor? (Paes 1997, p. 12-13)

A fitopoesia rompe com a linearidade do olhar treinado e instala uma interrogação sobre a suposta inércia do reino vegetal. Ela desterritorializa a nossa forma de pensar, para usar uma expressão de Deleuze e Guattari (1995), e a reterritorializa para uma configuração que desvela uma das muitas dialéticas naturais que têm movido o mundo desde os seus primórdios. Noutros termos, o poema faz um “desvio salutar” (Barthes, 2017) no poder regulatório da linguagem antropocêntrica, que privilegia o movimento como prerrogativa do agente animal. A flor, nesse caso, atrai atores polinizadores por um convite persuasivo que emana de suas cores vibrantes, formas específicas e odores melífluos. E, a partir dessa interação, ela agencia o processo de polinização, convertendo o aparente imobilismo em potência ativa. “É essa a marca diferencial da fitopoesia”, escreve (Nascimento, 2021, p. 245), pois, “na verdade, quem escreve os versos são os próprios vegetais, por meio de suas irmãs e de seus irmãos poetas”.

Isso posto, em retorno à antítese inicial entre pensamento e vegetal, sustentamos que o que nos impede de visualizar essa co-penetração, ao menos em parte, são as narrativas contadas em uma longa tradição que se encarregou de construir um universo simbólico linear, mas fragmentado, no qual a linguagem é cúmplice por meio de uma função mimética. Essa continuidade entre o significante e o significado, fundamentada por relações de poder, dociliza as mentes para um discurso realista e de aparente estabilidade, sem o qual o projeto colonial não ganha sentido. Conforme Bhabha (1984, p. 98 *apud* Souza, 2004, p. 118), vê-se nisso “um processo que postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação – ideológicos, históricos, estéticos, políticos”. O desconstrutivismo que aqui defendemos abre uma fenda no sensível e traz à tona, na ordem do olhar, do ouvir e do sentir, a parte dos sem-parte, nos termos de Rancière (1996), isto é, a demanda por atenção daqueles que foram marginalizados por uma pré-configuração do mundo natural historicamente instituída e na qual não tiveram representantes no parlamento.

Em vista dessa perturbação na agenda moderna, vale mencionar uma provocação de Starhawk, citada por Stengers (2017), a quem ainda paira em nossas narinas a fumaça das bruxas queimadas, uma vez que as práticas excludentes de outrora estão imbricadas em elementos estruturantes, no seio da linguagem, por exemplo, e no orgulho do sujeito “moderno” por sua epistemologia com a qual acredita ser capaz de compreender a multiplicidade de afloramentos semióticos segundo fórmulas bem estabelecidas. “O que esse orgulho deixa passar despercebido”, salienta Stengers (2017, p. 9), “é que somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social — precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão”.

## Dos nutrientes conceituais para germinar um pensamento vegetal

A cegueira do mundo ocidental para formas outras de vida, saberes e para a possibilidade de uma coexistência se deve em alguma medida à força predatória com que o privilégio e a centralidade da linguagem agem sobre a vida. No sentido em que procuramos argumentar, o logocentrismo é um amálgama da interdependência de uma estrutura linguística e uma arquitetura cognitiva, na medida em que a palavra projeta uma rede conceitual a partir da qual o mundo ganha sentido. Conforme Hanson (1958, p. 7 *apud* French, 2009, p. 66), “há mais em relação ao ver que o que toca o globo ocular”, o que significa dizer, noutros termos, que não há uma realidade última senão aquela mediada pelo aparato léxico-mental que nos engloba. Nesse ínterim, a metafísica representa, segundo Nascimento (2021), um mecanismo filosófico de exclusão por conceder maior profundidade à constituição daquilo sobre o qual o poder da linguagem já se encarrega de estabelecer domínio. É mister lembrar que, conforme Nietzsche (1988, p. 260 *apud* Han, 2019, p. 28), nomear é, por si só, um ato de apropriação, um direito do

dominador que grava sua vontade sobre o outro, e, assim, “lacrada cada coisa e cada acontecimento com um som, deles tomando posse”. Logo, à medida que a metafísica empreende uma heurística constitutiva do ser, ela promove, em maior grau, a subalternização previamente instituída pela linguagem, como a que se passa na distinção entre reinos humanos e não humanos. O momento da crise que vivemos, compreendido isso, não se limita à destruição dos ecossistemas ou ao colapso das estruturas sociais, mas, de maneira mais contundente, se estende à falência de uma narrativa única que, ao reduzir o mundo a uma série de acontecimentos lineares e explicáveis, impede qualquer tentativa de reconstrução de um relato mais plural e mais aberto à complexidade do real.

Diante disso, para Nascimento (2021), um pensamento vegetal se apresenta ao menos em três caminhos semânticos: o que pensam as plantas, o que essa possibilidade representa a nós e o que vem a ser a visão das plantas, alcançada, no plano simbólico, pelo auxílio de literaturas ou escritas pensantes.

Assumindo a segunda rota, podemos dizer que um pensamento vegetal se inscreve no imaginário ocidental mais como possibilidade do que concretude devido a alguns embaraços ontológicos de que falamos. Ainda assim, o benefício da dúvida concedido à flora é menor do que aquele atribuído aos animais. Parte disso se deve à aparente inércia das plantas, da qual falaremos adiante. Outra parcela reside na ausência de uma voz, por escassa que seja, para manifestar algum nível de vivacidade. Nesse ponto, a metafísica aristotélica tem nos onerado com um dualismo entre *phoné* e *logos* que passa a regular a ordem do sensível:

Único entre todos os animais, o homem possui a palavra. Sem dúvida, a voz é o meio pelo qual se indica a dor e o prazer. Por isso pertence aos outros animais. A natureza deles vai só até aí: possuem o sentimento da dor e do prazer e podem indicá-lo entre si. Mas a palavra está aí para manifestar o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto (Aristóteles, *Política*, 1, 1253 a 9-18 *apud* Rancière, 1996, p. 17).

Essa divisão antecipa tensões modernas que regulam a ordem do discurso, sobretudo porque ela parte de um lugar privilegiado, valendo-se de uma propriedade construída ontologicamente, para atribuir a uns a palavra e a outros o ruído. A alteridade, assim, nasce condicionada no seio de uma comunidade de partes bem definidas, mas da qual, paradoxalmente, ele não participa em razão do espaço ao qual foi alocada. É por esse motivo que compreender o pensamento vegetal se configura como um gesto político em variados sentidos, dentre os quais, para não perdermos o rastro de Rancière (1996, p. 42), salientamos enquanto deslocamento de “um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho”.

Para simplificar essa limitação empreendida pelo *logos* e, ao mesmo tempo, mos-

trá-la como oportunidade de superação, não precisamos ir tão longe. Basta recorrermos ao verbo “vegetar”. Em sua origem, “tinha um significado muito positivo, agora é sinônimo de um viver sem consciência, como se se tratasse de uma existência quase sem vida. Em latim, *vegetare* significava ‘animar, vivificar; dar movimento a; aumentar, fortalecer, fazer crescer’” (Nascimento, 2021, p. 38). No uso ordinário, porém, o vocábulo opera na via contrária, associado a uma experiência mecânica, inconsciente, ausente de uma força vital genuína, como a situação do coma, motivo pelo qual as plantas poderiam “ser abatidas sem remorsos: elas não reagem porque não pensam nem sentem propriamente, e por consequência não são dotadas de existência em sentido pleno” (Nascimento, 2021, p. 54). Sob essa premissa, a despeito do sema positivo, a acepção popular guarda uma proximidade com a incompletude da “alma” postulada por Aristóteles, podendo ainda fazer referência, em razão dessa fragilidade ontológica, a uma dependência para existir, como se houvesse, nos vegetais, uma diminuição da própria capacidade de se autolegitimar.

O esvaziamento do verbo pode deflagrar, assim, uma resistência humana em abandonar seu território epistemológico de matriz eurocêntrica para se permitir a outros pensares. Nesse ponto, escreve Stengers (2017, p. 12), o uso da metáfora nos coloca em uma situação tênue entre o efeito simbólico da figura de linguagem e uma “triste e monótona vozinha crítica ou reflexiva que sussurra que não devemos aceitar ser mistificados, uma vozinha que faz ecoar a dos inquisidores”. Ou seja, o dogmatismo pode nos levar a momentos de concessão mais como mecanismos de defesa do que a uma abertura às alteridades.

Isso não sugere, porém, à guisa de um gesto moralizador, que deveríamos abandonar o uso do termo “vegetar” para se referir ao pensamento vegetal. Não é porque o ato de pensar, na forma como o concebemos — sinônimo para meditar, raciocinar, refletir, combinar ideias e cuidar —, não se adequa às plantas que deveríamos reduzir *a priori* sua capacidade para melhor se encaixar ao conceito humano. Em vez disso, o movimento é contornar o conceito antropocêntrico para compreendê-las em suas particularidades, seja porque sequer sabemos, de maneira conclusiva, o que pensamento vem a ver, seja porque ninguém poderia dizer que plantas não pensam. O grande problema, então, sintetiza Nascimento (2021, p. 53), é que, quando não utilizamos a métrica dos humanos, “mensuramos a existência vegetal a partir da vida animal. Isso é o que se chama de zoocentrismo, uma versão ampliada do antropocentrismo, e que está no centro das novas discussões em torno da vida e da biopolítica”.

A comparação trai qualquer possibilidade de conhecimento, de forma que, para compreender o que pensam as plantas, não precisamos nos deter aos radares humanos. Nascimento (2021) oferece uma série de indícios de que aquelas ações incorporadas à atitude reflexiva que compõem o verbo “pensar” ganham contornos próprios no reino vegetal. A primeira característica certamente diz respeito à linguagem das plantas. Mais

do que uma simples metáfora, sua comunicação é multimodal, o que significa dizer que se espraia em variadas direções e formatos, seja porque os signos informativos correm ao longo de todo o corpo ou porque não se limitam ao campo terrestre:

Seja por via aérea, seja por meio das raízes, as árvores enviam mensagens umas às outras, informando, por exemplo, sobre a presença de predadores e parasitas. Ao oferecer o néctar de suas flores a seus polinizadores e os frutos àqueles que vão espalhar suas sementes, elas estão comunicando, com partes de seu próprio corpo, que a refeição está posta e que podemos (insetos, aves, humanos etc.) nos servir à vontade (Nascimento, 2021, p. 21).

A versatilidade comunicativa representa uma forma inteligente encontrada pelos agentes vegetais para se adaptar aos espaços naturais, que mutuamente se transmutam com a sua presença. Há um processo metamórfico em duplo sentido, de tal maneira que os papéis humanos de sujeito e objeto se confundem até não fazerem sentido. As plantas se adaptam aos inquilinos da região em que decidem deitar raízes, como também se avizinham com seus pares, formando redes de solidarismo. Essa é uma das características que se avulta quando se considera o pensamento vegetal. As plantas, escreve Nascimento (2021, p. 53), “não são individuais como os bichos, seu viver é mais coletivo do que isolado, ou seja, é colonial (em colônias), tal como nomeia Francis Hallé (1999, p. 182), outro grande especialista na matéria”. O autor faz menção também ao botanista Jean-Marie Pelt, para o qual o regime associativo das plantas ilustra uma forma de inteligência que não se restringe ao reino vegetal, na medida em que acontece em comunhão com espécies de árvores ou insetos, como no processo de polinização. Nesse caso, as flores fornecem açúcares de que necessitam os animais pequenos, ao passo que estes, atuando como agentes polinizadores, asseguram a reprodução de outras plantas ao transportar o pólen de uma flor para outra, que não conseguiria se reproduzir com autonomia e de forma adequada. Outras agenciam esse processo com o auxílio do vento ou empreendem um movimento de autofecundação.

Nesse sentido, para Nascimento (2021, p. 67), “não se deve propor uma autonomia plena da vida vegetal, do mesmo modo que não é defensável uma autonomia plena da vida humana ou da animal”. O ego depende do alter para se constituir como si mesmo, pois é pela aspereza da diferença que a identidade se desenha e se reconhece. É isso que o prefixo “inter” tem a acrescentar: não uma heteronomia existencial, que faz do outro soberano, mas uma comunhão recíproca, que torna a comunicabilidade vegetal mais do que uma mera curiosidade botânica. Em vez disso, ela se aproxima de um gesto filosófico-político, pois, conforme Fanon (2020, p. 34), “[...] falar é existir absolutamente para o outro”. Esse descentramento é um dos vetores fundamentais para repensar as interações humanas com o reino vegetal, afastando-se de uma lógica puramente utilitarista. Afinal, embora as plantas sejam produtoras de oxigênio e alimentos dos quais dependemos, essa relação não é unidirecional. Também nós colaboramos com elas em múltiplas formas de interdependência. Assim, “Um pensar vegetal não pode ser um cultivo de si em detrimento do outro, precisando associar-se para colaborar em proveito de tudo o que

vive, como vive, dentro do movimento geral de solidariedade dos viventes” (Nascimento, 2021, p. 59)

Em vista do regime associativo, a morte de uma planta não representa ameaça à espécie, pois, desde que o ecossistema seja preservado, a partida de uma é compensada pela existência da comunidade, a ponto de representar um novo ciclo para as companheiras vivas, como para si mesmo, pelas partes que, até então, se depreenderam e encontraram novos caminhos. “Para as plantas, não há tragédia, se a sobrevivência da espécie for garantida”, salienta o autor (Nascimento, 2021, p. 53). Essa estrutura dialética dos vegetais vai ao encontro de sua própria constituição física, livre da legislação ditatorial de um cérebro. A resiliência modular que observamos nas plantas se deve à ausência de órgãos especializados, como nos demais viventes do planeta, de forma que a inteligência se encontra distribuída pelo corpo, em uma espécie de “anarquia”. A libertação de um ponto arquimédico se manifesta quando um galho ou uma folha, por exemplo, mesmo separados do caule, têm, em suas fibras, a possibilidade de originar uma nova planta, ao contrário de braços, pernas ou patas, que, tão logo separados do corpo, tendem à necrose. Por esse motivo que essa qualidade anárquica não se confunde a uma falta de organização. A ausência de um soberano incorre em um sentido democrático, no qual “cada parte do corpo vegetal representa a si mesma e ao corpo (cujo contorno é bem distinto do dos corpos animais, com limites em geral bem menos definidos), dependendo deste para brotar, mas podendo sobreviver separadamente” (Nascimento, 2021, p. 102).

Em outras palavras, a ausência de um cérebro não impede uma racionalidade, como a presença de uma raiz não impede a locomoção. Racional implica algum nível de cálculo, lógica, raciocínio, memória, “sobre a proporção de custo ou benefício envolvido em qualquer associação com o ambiente” (Nascimento, 2021, p. 60). A não ser que restrinjamos o sentido do termo ao *logos*, encontraremos todos esses vetores no agir vegetal. As plantas sabem o momento de germinar, se adaptam às circunstâncias do devir ambiental, existindo com e para o outro, e zelam pela comunidade vivente. Cada atitude é calculada em toda sua constituição, pois, na ausência do cérebro, todo o espaço de seu corpo é inteligente. Sob pena de esgotar o texto em exemplos, destacamos, conforme Nascimento, que

o aparato de suas raízes se desenvolve ininterruptamente, com a ajuda de inúmeros centros de comando, cujo conjunto as guia à maneira de uma espécie de cérebro coletivo, ou antes, de inteligência distribuída, que, ao aumentar e se desenvolver, assimila informações capitais para sua nutrição e sobrevivência (Nascimento, 2021, p. 75).

Com uma inteligência distribuída, as plantas têm uma sensibilidade para as alteridades, presente em sensores semióticos capazes de traduzir e responder a sinais químicos, físicos e ambientais emitidos por outros viventes e pelos espaços em que se situam. Esses sensores atuam como interfaces de comunicação, permitindo que as plantas captem variações no solo, na luz, na presença de predadores ou polinizadores.

Da mesma forma, a raiz não limita a movimentação dos viventes vegetais. *O time lapse*, técnica cinematográfica que comprime longos períodos na celeridade de poucos minutos, é capaz de capturar a locomoção das plantas. Ao radar humano, sobretudo em uma era que prioriza a fração de segundos, as árvores, por exemplo, aparentam uma lentidão, mas isso se deve porque seu calendário de vida é outro. “As árvores migram”, escreve Wohlleben (2017. p. 148), “e por isso a floresta muda continuamente. Na verdade, não só a floresta, mas toda a natureza”. Nos cenários em que a presença humana é menos opaca, como aqueles que povoam as distopias filmicas, essa mobilidade vegetal se torna mais visível. As heras, em especial, talvez sejam a metáfora mais vívida dessa locomoção: espriam-se em todas as direções cardeais e coordenadas cartesianas, cobrindo ruínas, devorando estruturas, insinuando-se por fendas, como se a natureza, silenciosa e paciente, reclamasse de volta o espaço subtraído.

## Pensar com as plantas na fitoliteratura de Mariana Salomão Carrara

A terceira proposta por Nascimento (2021) para o pensamento vegetal está ancorada na visão das próprias plantas. Enquanto as duas primeiras abordagens se debruçam sobre os preconceitos e saberes construídos em torno do ato de vegetar, esta via se inspira “nos rastros clorofílicos que as próprias plantas deixam todos os dias na superfície da Terra” (Nascimento, 2021, p. 20), a partir dos quais se constrói a fitoliteratura e a fitopoética. Por certo, o que pensam as plantas pode não caber em palavras, a despeito do esforço em delinear, à luz da empiria, as vielas escuras da fenomenologia das alteridades naturais. A palavra humana, porém, é limitada a um certo ponto. Nagel (2013) destacou essa fronteira quando colocou em debate a experiência consciente dos animais, uma vivência inacessível à objetividade da linguagem científica, mas nem por isso desprovida de singularidade, tampouco impossível de existir. De acordo com ele, podemos catalogar todos os estágios de vida de um organismo, examinar o mais singelo de seus movimentos, mas, em última instância, encontraremos um muro intransponível, imposto pelos limites da observação externa. Em suas palavras,

A experiência consciente é um fenômeno difundido. Ela acontece em muitos níveis da vida animal, apesar de não estarmos certos de sua presença em organismos simples, da mesma forma que é difícil dizer, em geral, o que promove evidências dele (alguns extremistas andaram preparados para negá-lo mesmo em outros mamíferos além do ser humano). Sem dúvida, aparece em incontáveis formas totalmente inimagináveis para nós, em outros planetas e outros sistemas solares no universo inteiro. Mas como seja que a forma varie, o fato é que se um organismo tem alguma forma de experiência consciente, então há algo que é sentir-se como esse organismo (Nagel, 2013, p. 9).

O que está em jogo, para Nagel, é o ser-como de um organismo vivente, inacessível às lentes científicas. Seu pensamento, porém, exemplifica a primazia zoológica que compõe os argumentos de Nascimento (2021), uma vez que o que é diferente da vida

animal é reduzido a um organismo simples e, por conseguinte, indigno de consideração filosófica. A despeito disso, vale a pena destacar algo que subjaz ao campo linguístico enquanto instrumento de pesquisa: a limitação da linguagem humana se estende também à própria experiência humana. Nem sempre é possível subsidiar as intenções do pensamento com as estruturas convencionais do discurso. Faltam-nos palavras para descrever precisamente certos aspectos do mundo em sua totalidade, de modo que buscamos auxílio em outras vivências. É nesse gesto transbordante que se encontra o *pensar-com* de que fala Nascimento, a abertura a uma escuta mais difusa, porosa, capaz de captar os ritmos e os saberes do mundo não humano. Algo semelhante ocorre quando Deleuze e Guattari recorrem aos conceitos de platôs e rizomas para compor suas obras em estratos, “que se relacionam sem hierarquia, como um livro que pode ser lido a partir de qualquer ponto, sendo a leitura linear apenas um dos trajetos possíveis” (Nascimento, 2021, p. 101). O mesmo se passa com Eco, que compara a leitura literária como passeios no bosque, ou mesmo Hegel, em cuja filosofia logocêntrica, na qual as plantas eram desprovidas de pensamento, não se furtou ao uso de léxicos vegetais para compor seu pensamento: “Ou seja, as plantas não pensam, mas nós precisamos delas para pensar o próprio método dialético!” (Nascimento, 2021, p. 55). Isso reforça a premissa de que a co-penetração acontece em todas as esferas.

*Pensar-com* as plantas, como propõe o autor, implica deslocar o humano do centro do discurso e admitir a existência de outras formas de cognição e de expressão, por mais difusas ou silenciosas que pareçam. É nesse ponto que a tradição ocidental revela mais uma vez suas fraturas. Como exposto, a divisão aristotélica remove as plantas de nosso radar. A elas foi atribuído um papel secundário, não raro o de figurantes, enquanto os humanos assumiram o protagonismo. Conforme Frye (2017, p. 39), à medida que a humanidade avançava rumo ao progresso, “ficamos mais preocupados com a vida humana e menos conscientes da nossa relação com a natureza não humana”. Por sua vez, a literatura não saiu ilesa dessa mudança. Na perspectiva do autor, os deuses que habitavam os mitos de outrora cederam espaço a fantasmas e, posteriormente, ao predomínio de rostos humanos. A natureza, por sua vez, oscilou entre uma representação exótica e a simples condição de cenário, um palco silencioso para as ações humanas.

Assim, a fitoliteratura vem para desestabilizar essa hegemonia antropocêntrica e alargar o horizonte de expectativa do leitor. *A árvore mais sozinha do mundo* exemplifica essa ruptura. A trama orbita o dia a dia de uma família de trabalhadores rurais envolvidos com a monocultura do tabaco, em uma região próxima à Candelária, no interior do Rio Grande do Sul. A decisão de viver do cultivo deu-se, inicialmente, por uma centelha de esperança em Guerlinda, a mãe, ao perceber que o futuro marido, à época, “um Carlos jovem [...] tinha estudado todas essas coisas durante tantos meses, só se casou depois de todas as certezas, ele já tinha mão para as plantações desde pequeno, mexia na terra como se fosse óbvia” (CARRARA, 2024, p. 58). Carlos, o patriarca da

família, é descendente de imigrantes alemães vindos da antiga Pomerânia, durante o período de colonização, em 1857, e do subsequente assentamento na Colônia de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul (Dreher, 2024). De seus antepassados, a personagem herdou as técnicas, os instrumentos e a mentalidade agrícola que sustentaram o ofício ao longo das gerações, perpetuando a relação entre humano e terra.

Na contramão das expectativas, a narrativa se encarrega de mostrar os efeitos do que se pode chamar de colonialismo químico, a saber, um modelo de produção agrícola marcado pelo uso intensivo de agrotóxicos e fertilizantes artificiais, que submete todos os envolvidos a uma lógica de exaustão e extermínio (Bombardi, 2023). O leitor não tarda a perceber essa condição em Carlos, tampouco nas demais personagens. Logo nas primeiras páginas, a figura paternal se encontra em um ritmo lento, apático, “naqueles dias em que saiu apenas metade dele da cama, cada movimento custa-lhe um ano de vida” (Carrara, 2024, p. 14). Tamanho o efeito corrosivo do veneno em suas veias que não resiste ao mais leve toque da água no banho, come e fala pouco, de modo que, exaurido, “cada palavra lhe gasta quatro vezes mais energia do que aos outros” (Carrara, 2024, p. 22). Essa situação de um aparente câncer em desenvolvimento, como se pode deduzir dos sintomas descritos ao longo dos capítulos, não afasta a família da exposição ao calor do sol, dos temores da geada, dos homens da firma, enfim, da lógica produtivista que regula a fumicultura. É o trabalho que agencia a vida de todos, de modo que, não raro, lemos que aquelas pessoas vivem “o tempo do tabaco e ele não deixa hora livre nem mesmo para desistirmos” (Carrara, 2024, p. 158).

A narrativa intercala momentos do presente e do passado, contrapondo episódios da alegria solar de outrora à contínua melancolia cinzenta dos dias atuais, marcada pelo desgaste físico e o esvaziamento do espírito. As lembranças só não são preteridas porque vozes de outros narradores que a colocam em cena, estes, pouco ortodoxos na tessitura literária, a saber, uma árvore, um espelho, uma caminhonete Rural e uma capa de proteção química. Por estarem à margem das engrenagens do trabalho, esses narradores autodiegéticos têm a liberdade de perceber e registrar o que escapa aos olhos dos humanos imersos na rotina do cultivo. Eles possibilitam ao leitor os “momentos supremos” de que fala Rosenfeld, descritos como

situações que a vida empírica, no seu fluir cinzento e cotidiano, geralmente não apresenta de um modo tão nítido e coerente, nem de forma tão transparente e seletiva que possamos perceber as motivações mais íntimas, os conflitos e crises mais recônditos na sua concatenação e no seu desenvolvimento (Rosenfeld, 2014, p. 45).

A obra se destaca por variados ângulos interpretativos, mas sobretudo por confiar a narração a viventes que, no contexto do leitor, são tradicionalmente percebidos como objetos. Ao ocuparem a ordem do discurso, esses narradores deslocam a centralidade humana e desafiam o leitor a enxergar o mundo sob novos prismas epistêmicos. Conforme Frye (2001, p. 87), “as construções da imaginação contam-nos coisas sobre a

vida humana que não poderíamos saber de nenhum outro jeito”.

Cada um dos narradores na obra de Carrara é singular em sua perspectiva e no modo como afeta e é afetado pela história. A título de exemplo, o espelho português, uma herança de Carlos, tece registros frios, pouco afetivos, influenciado pela superfície refletora, que vê sem tocar: “Há aqueles dias em que o Carlos está melhor e há dias em que eu preferia que ele nem sequer passasse diante de mim para que eu não fosse obrigado a refletir semelhante figura” (Carrara, 2024, p. 14). A Rural, por sua vez, participa dos deslocamentos de urgência da família para além da coxilha isolada em que vivem, como no dia em que transportou Guerlinda em trabalho de parto, levando-a às pressas para o hospital onde Pedro, o caçula, viria ao mundo: “Na volta deveriam tá feliz porque era cinco e cinco era exatamente o número deles que eu vinha preparada pra caregar de volta, mas tinha uma canseira em todas as cara” (Carrara, 2024, p. 87).

Embora distintos em forma e função, todos compartilham a capacidade de guardar e contar histórias entremeadas pela vivência subjetiva, no sentido benjaminiano, motivo pelo qual não são exatas, mas autênticas. Cada evocação reaviva seu conteúdo como as águas heraclitianas. Apenas a capa de proteção é desprovida dessa qualidade narrativa, o que simboliza, possivelmente, o declínio da aura sobre a qual também fala Benjamin (1994) como uma consequência da reprodutibilidade técnica. A instrumentalização do equipamento de proteção é maior do que qualquer história que pudesse se construir em torno de sua presença. Não admira que seu desfecho, no enredo, não interessa à família.

É a árvore, entretanto, que ganha maior relevo na trama em relação aos demais narradores. Paradoxalmente, é a mais invisível aos olhos humanos, não devido à sua localização geográfica, pois estava ao lado da casa, mas por sua condição de vegetal, frequentemente reduzida pela família a um viés utilitarista. Em um de seus monólogos, ela registra: “as pessoas não sabem da nossa voz, porque gritamos numa frequência que não lhes interessa”, de maneira tal que, nas secas provocadas pela intervenção humana, não há ninguém para compensar o dano, tampouco para ouvi-las: “elas estão gritando que a água acabou, mas gritam para quem?” (Carrara, 2024, p. 115). Com efeito, a narradora solitária, que fala por muitas, aludindo ao sentimento comunitário destacado por Nascimento (2021), está no território da família apenas para dar-lhe sombra, uma vez que suas raízes conservam, segundo os humanos, “um código de maldade” (Carrara, 2024, p. 14), cujos rebentos adoecem os viventes tão logo são ingeridos.

Isso não a impede de zelar a todo instante pela saúde da família. Em certos momentos, ela expressa a vontade de um pertencimento, procurando mostrar aquilo que o título de Krenak expressa bem, a saber, que a vida não é útil: “Meus galhos, por mais que se esforcem, não possuem o registro de um abraço. Todos sabem a importância das árvores para os humanos, mas pouco se fala da importância das pessoas para nós” (Carrara, 2024, p. 11). Isso não significa que ela se curva aos humanos, mas, antes, que

deseja estabelecer com eles um diálogo, na contramão do que dita a cifra do capital. Ela se esforça, inclusive, para enviar mensagens às companheiras vegetais, em especial, às mudas de tabaco, na tentativa de se certificar de uma boa safra, mas não obtém êxito, uma vez que “as plantas cultivadas são surdas, cegas, as raízes não falam comigo nem com ninguém. A natureza tem essa birra com os humanos, de alguma forma recusamos esse novo deus. Quando os homens ajeitam meticulosamente sementes no chão, estão cultivando arremedos de nós” (Carrara, 2024, p. 106).

A sensibilidade da árvore se manifesta em duplo sentido. Primeiro, pela afeição que nutre em relação à alteridade humana. Ela se mostra presente em toda sorte de eventos que acontecem sob sua copa: os debates calorosos entre as irmãs, Alice e Maria, as brincadeiras de Pedro, os silêncios de Guerlinda ou as sextas de Carlos. Momentos como esses representam menos uma funcionalidade do que uma partilha do sensível, pois, embora não seja ouvida, a árvore é, ao menos, vista. E essa visibilidade já parece suficiente para lhe conferir um sentimento de pertencimento. É válido salientar, contudo, que a solidão da árvore não se deve tão somente à ausência de uma escuta humana, mas também à falta de seus pares. A árvore sente saudade da convivência com outros vegetais e chega a ironizar a lógica humana que justificou seu isolamento:

Espero que quem algum dia venha a colher estes meus registros, não lamente que eu não entendia de calos e torções, pois só eu sei, sozinha, dos buracos das larvas nas minhas cascas. E no fundo somos mesmo assim ilhados em dores particulares [...] Não marquei quando foi isso, meu tempo é de uma nebulosa lentidão, meus caules num emaranhado de décadas. O fato é que em algum momento me deixaram aqui sozinha, pode ser que tenham pensado da forma como sempre pensam os humanos, que eu com todo esse solo só para mim cresceria muito melhor, nenhuma competição sob a terra. Vai ver me isolaram aqui por amor. (Carrara, 2024, p. 63).

A falta de sensibilidade humana se reflete diretamente no corpo da árvore. Se os venenos se encarregam de colonizar os sentidos dos vegetais subalternos, acelerando seu tempo de resposta ao custo do tempo de vida, o plantio isolado da árvore enfraquece sua atitude responsiva. Privada da comunicação entre espécies que ocorre sob a superfície do solo, ela é forçada a reagir sozinha, lentamente, sem aviso. Como ela mesma narra: “Não há outra árvore à minha volta que me avise dos perigos. Quando me mordem uma folha, é sempre um susto. Meus impulsos não têm a velocidade do humano, é preciso um minuto para cada centímetro que meus defensivos avançam para as folhas” (Carrara, 2024, p. 63).

O ritmo cadenciado dos agenciamentos no reino vegetal é, na narrativa, constantemente reprovado pelos humanos. Embora as plantas restituam com juros as sementes que lhes foram confiadas, uma vez sob o cabresto do capital, especialmente no auge da era do desempenho, o que importa é a antecipação, o encurtamento de prazos, o tempo como urgência. Não há espaço para a espera, tampouco para a reciprocidade. A ideia de uma lentidão no reino vegetal é reforçada em momentos-chave, como a chegada inesperada da firma, representada por sujeitos “subitamente pragmáticos”, sem rosto ou afeto, “deslocados do cenário”, kafkianos em potência, falando “as palavras todas que

talvez a Guerlinda tenha enterrado na urna das gavetas debaixo da televisão, arrendamento, amortização, juros” (Carrara, 2024, p. 152). São agentes do capital que tratam a terra como indústria e o cultivo como contrato.

Outro marcador que atesta essa desaprovação do tempo vegetal aparece no receio íntimo de Carlos em relação à fraqueza de seu corpo e à consequente semelhança com os vegetais. “Cada dia mais lento”, nota a narradora, “seu medo é ficar imóvel como eu” (Carrara, 2024, p. 20). Mais à frente, ela volta a constatar a correlação que os humanos parecem fazer entre a perda de energia e a aparente imobilidade dos vegetais: “Não parece uma vontade de deitar, é uma ausência de vontade de permanecer de pé. Mais do que uma árvore, o Carlos talvez esteja se tornando um tronco tombado, a imobilidade máxima” (Carrara, 2024, p. 72).

Reitera essa ideia a aproximação do pai com o espantalho, outrora construído à sua semelhança, em sentido jocoso, mas que prenuncia, em tom de escárnio, seu estado atual de saúde: “Pois isto que temos hoje pode muito bem ser o Espantarlos que ganhou vida — um pouco de vida, não muita, apenas o suficiente — e tomou o lugar do original” (Carrara, 2024, p. 137). Novamente, a analogia reforça a premissa de que a carência de movimento implica o esvaziamento do vigor, o impulso de vida sem o qual resta apenas um receptáculo vazio, corpo a ser administrado como uma máquina funcional. Estar entre os vegetais sob essa condição simboliza a hierarquia e a passividade que a epistemologia ocidental atribui às plantas.

A mesma ligação dos movimentos à saúde cognitiva é manifestada nas descrições de Pedro, que, na linha do tempo principal, está próximo dos três anos, mas ainda não manifesta nenhuma palavra, apenas expressões de prazer ou dor. Nesse ponto, a cisão aristotélica entre *phoné* e *logos* é mais evidente: a ausência da fala é interpretada, por aqueles ao seu redor, como sinal de atraso ou falência cognitiva. A inércia corporal da personagem, seu modo próprio de habitar o tempo, é vista enquanto déficit, como se o valor de sua existência estivesse atrelado à capacidade de performar linguagem e ação de acordo com os padrões normativos do desenvolvimento humano. Nos reflexos do narrador português, “o garoto que onde o colocam dá raízes, uma criança fácilima, é devagar com as palavras, se calhar os venenos lá fora mexeram na gestação, gosta de se olhar no meu reflexo, mas não como os outros, parece que me observa numa camada mais funda de mim [...]” (Carrara, 2024, p. 23).

Essa constatação revela um vetor de subalternização, pois essa característica, vista como limitação, é elogiada por não representar nenhuma ameaça à lavoura. Cada membro cumpre uma função no comum, de modo que Pedro é deixado em um ponto distante, dado seu estado simbolicamente vegetativo. “Onde está o Pedro é uma coisa que nunca pensam muito”, percebe a árvore, ele “é tão bom que não precisam saber onde está porque está sempre onde o puseram, uma criança-árvore” (Carrara, 2024, p. 20). Noutros

termos, como as plantas, o menino não tem voz, e por isso, não é lembrado. Ele não partilha do sensível, pois não pode reclamar sua existência senão quando é visto, uma atitude que parte sempre de outrem. Nesse sentido, ele é aplaudido pela docilidade com que seu corpo se dobra às vontades alheias, mais como objeto do que como sujeito, reforçando a exclusão patrocinada pela ontologia. Dessa vez, é a Rural quem reforça essa ideia sobre o menino: “ficando quietinho onde colocam ele, obediente que nem uma árvore dura e velha ou um auto abandonado sem passeio, um espelho antigo manchado no canto da sala, um equipamento-de-proteção-individual numa roça no meio do fim de um país [...]” (Carrara, 2024, p. 88).

A narradora que intitula a obra insiste na via contrária. Não porta um nome, tampouco é rotulada por uma espécie, num movimento de deliberação subversiva ao domínio da linguagem e da taxonomia científica. Ainda assim, ela não se furta em monologar, na esperança silenciosa de encontrar um interlocutor, pois, conforme destacado por Nascimento (2021), não podemos esperar uma completa autonomia dos viventes. Tanto mais avança a trama, porém, maior é a melancolia que começa a deitar raízes na paisagem. A despeito de toda sorte de predicados negativos que seus galhos sustentam — apagamento, inércia, morosidade — ela resiste. Em seu anonimato, representa as companheiras vegetais que não ganharam a palavra, e, por isso mesmo, carrega em si o peso de um testemunho coletivo e a esperança, utópica ou não, de uma comunhão:

Fico imaginando um cenário em que as pessoas são como árvores conectadas numa floresta secular e imensa. Antes de o sol se pôr, começo a ver, pela estrada, umas cabecinhas despontando — primeiro dezenas, depois centenas. São os fumicultores da linha, das coxilhas próximas, da região inteira. Cada um carrega uma trouxa de fumo. Vão deixando no paiol, silenciosamente, até formarem uma pilha imensa. Então eu mesma me interrompo. Essa cena só faria sentido se fôssemos os únicos. Se não houvesse florestas inteiras repletas de famílias devastadas, espalhadas por outras linhas, outras serras, outros fundos de vale (Carrara, 2024, p. 204).

No fim das contas, a narradora autodiegética esteve no princípio da família e permanece no seu desfecho, quando a sombra da tragédia é maior que a projetada por ela, de tal maneira que, não sendo mais útil, resta-lhe a solidão daquela coxilha.

## Semeaduras finais

Procuramos argumentar que a consolidação do Antropoceno também encontra uma parcela de fundamento nas narrações empreendidas pela rubrica do logocentrismo, representante das categorizações ontológicas que instituíram uma relação abissal da humanidade com o planeta e os demais viventes. No caso do reino vegetal, construiu-se historicamente um imaginário que define as plantas como seres inanimados, desprovidos de qualquer processo cognitivo, subordinando-as a uma condição de alteridade silenciada e marginalizada. Nesse ínterim, dialogando sobretudo com o pensamento de Nascimento, na esteira de uma perspectiva decolonial, procuramos mostrar que a fitoliteratura abre

uma fenda nas narrativas logocêntricas. Isso porque a letra ficcional contorna regimes de dominação que se instalam com e na linguagem, de modo a aguçar a percepção para nuances inacessíveis a outras formas discursivas. Não se trata tão somente de um movimento imaginativo, conjectura de mundos possíveis, mas de um diálogo que alia a palavra poética à multiplicidade de epistemologias e a outros modos de existir e sentir.

A fitoliteratura, nesse sentido, pode oferecer o fio de Ariadne cuja ausência foi inicialmente apontada. Uma vez que a noção de crise alude, em sua etimologia, à fragmentação, os colapsos ambientais se devem também à forma como as histórias são contadas em doses capilares, ausentes da aspereza que poderia desvelar alteridades. O texto literário congrega esses compartimentos, pois faz girar os saberes pelo apagamento das fronteiras que a sensibilidade é capaz de patrocinar. A obra de Carrara exemplifica esse ponto. A solidão da árvore, o isolamento da família nos ermos meridionais do país e o desamparo do Estado são parte de uma dinâmica maior de colonialismo que, embora se manifeste sob o imperativo dos químicos, está enraizada muito antes em estruturas históricas de dominação que naturalizaram a exploração sistemática de corpos humanos e não humanos, bem como a apropriação violenta dos territórios e dos modos de vida a eles vinculados. Assim, em última instância, à guisa de um gesto moral e epistêmico, pensar o pensamento vegetal só parece fazer sentido por meio de um pensar-com o outro, sob pena de uma representação que desconsidera as particularidades de sua existência e origina novos truísmos de dominação.

## Referências

- ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e antropologia*. 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- ANGUS, Ian. *Enfrentando o Antropoceno: Capitalismo Fóssil e a Crise do Sistema Terrestre*. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.
- BARTHES, Roland. *A aula*. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOMBARDI, Larissa Mies. *Agrotoxicos e Colonialismo Químico*. São Paulo: Elefante Editora, 2023.
- CARRARA, Mariana Salomão. *A árvore mais sozinha do mundo*. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2024.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DREHER, Martin Norberto. *Breve história das imigrações alemãs para o Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2024.

ECO, Umberto. *Construir o inimigo e outros escritos ocasionais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FRENCH, Steven. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. 1. ed. São Paulo: Vide, 2017.

GARRARD, Greg. *Ecocrítica*. Brasília: Editora UNB, 2006.

GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. 11. ed. Campinas: Papirus, 1990.

HAN, Byung-Chul. *A crise da narração*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2023.

HAN, Byung-Chul. *O que é o poder?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientia Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSQx77FqjnxGrNBHDhD/>. Acesso em: 25 jan. 2025.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 19, n. 1, p. 109-115, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735557011>. Acesso em: 10 jan. 2025.

NASCIMENTO, Evando. *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

PAES, José Paulo. *Olha o bicho*. 7. ed. São Paulo: Ática, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e personagem. In: CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 9-51.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 113-133.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WOHLLEBEN, Peter. *A vida secreta das árvores*. Tradução de Petê Rissati. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.