

maloca

revista de estudos indígenas



**DOSSIÊ NUTRIR, CRESCER, SE MISTURAR:
POTENCIALIDADES E EXPERIÊNCIAS NA RELAÇÃO ENTRE
SERES HUMANOS, VEGETAIS E OUTROS QUE HUMANOS**

VOLUME 5 | ANO 2022 | PUBLICAÇÃO CONTÍNUA | ISSN 2675-3111

Relações vegetais e outros que humanos como estratégia de contiguidade com o mundo

Ariane Rayis Lovo

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

E-mail: ariane.lovo@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7697-1717>

Karine Assumpção

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

E-mail: karine.assumpcao@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0907-1932>

1. Utilizamos aqui a expressão *other-than-human* feita por Marisol de La Cadena (2018) e traduzida por Jamille Pinheiros Dias, que informa a pluralidade de seres humanos e outros que humanos que compõem o cosmos.

Ao modo das plantas, há pressa em vegetar. O que temos nós a aprender com elas? Se nelas enovelados, quem mesmo, doravante, seremos nós? Plantas são trilha e morada de outros seres. Humanos colhem e pássaros bagunçam os frutos. Abelhas fazem festa nas flores. Galhos se comunicam com o vento, raízes com as hifas, sementes pegam carona nos fluxos e asas. Vegetar é crescer em contiguidade com o mundo, coabitar lugares, aderir e fazer espaços, engajar-nos com aquilo que nos circunda - ou, antes, nos atravessa. Criar raiz e lançar sementes. Desterritorializar-se. Propagar, cortar, distribuir, desmembrar-se em qualquer ponto e depois se reconectar. Polinizar, cruzar, misturar, gerar o imprevisível. Brotar na terra, crescer, florescer, frutificar e apodrecer, voltar para a terra. Transformação é o nome do jogo. Vegetar é uma estratégia. (Vegetar o pensamento: manifesto e hesitação In: Cabral de Oliveira et al. 2020).

Vegetar é uma estratégia que irrompe como proposta singular para habitar, criar e fazer mundo. Privilegiar a relação entre humanos e outros que humanos¹, como plantas, animais, minerais e objetos é evidenciar as potencialidades das cosmovisões indígenas que questionam os pressupostos e dualismos presentes na perspectiva ocidental. Os estudos na etnologia contemporânea, e, em especial, no debate amazônico, foram marcados, principalmente, pela relação humano-animal (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002; Fausto, 2008). Ainda que trabalhos anteriores, sobretudo de mulheres pesquisadoras, tenham evidenciado a importância das imagens vegetais (Lea, 1986; McCallum, 1996; Farage, 1997; Lagrou, 2007; Carneiro da Cunha, 2007, entre outras), apenas recentemente tal tópico ganhou destaque nos debates etnológicos.

As relações vegetais evocam outros modos de perceber a relação organismo-ambiente, fazendo-nos diluir noções dicotômicas, como natureza e cultura, selvagem e doméstico, ao mesmo tempo em que oferecem novas apostas sobre parentesco. Assim como os animais,

as plantas podem ser cultivadas como filhos e filhas, como ressaltam os trabalhos de Bonilla (2007), Cabral de Oliveira (2012) e Maizza (2014), por exemplo; no xamanismo vegetal, pode-se exercer uma relação com as almas das plantas, como proposto por Shiratori (2019). Joana Cabral de Oliveira, na tradução presente nesse dossiê, pontua que os não humanos são seres com os quais “construímos e compartilhamos um mundo” e que devem ser compreendidos “como sujeitos da e na relação”, fato que “recalibra” as “perspectivas ontológicas em jogo, pois as plantas passam a ser compreendidas como sujeitos vivos, que podem domesticar, envenenar etc.” (2022: 14). Pensar as plantas *da e na relação* é compreendê-las a partir de uma ontologia outra, que não dicotomiza organismos vivos do ambiente, mas privilegia a ação da mistura, dos atravessamentos e da transformação como um *modus operandi* para ser *nos* e *com* mundos possíveis.

Em consonância com tais autoras, o mote do título desse dossiê, “nutrir, crescer, se misturar”, corresponde a um conjunto de possibilidades e intencionalidades que são evocadas nas leituras dos trabalhos que o compõem, convocando-nos a (re)pensar modulações e estratégias contra-hegemônicas. O dossiê – feito em colaboração com a professora Joana Cabral de Oliveira, a quem agradecemos publicamente pela parceria – buscou estabelecer um diálogo com trabalhos que apresentassem “relações entre humanos, vegetais e outros que humanos, em diferentes frentes: na crítica feminista, nos estudos sobre parentesco, modos de conhecimento, xamanismo vegetal, agrobiodiversidade e ecologia cultural”, conforme propomos em nossa chamada para contribuições. As presentes contribuições que alcançamos atravessam os temas que foram sugeridos e estendem o diálogo para diversas áreas do conhecimento, como geografia, biologia, história, arte etc., também em consonância com o proposto em nossa linha editorial.

Contamos com nove contribuições de autores e autoras indígenas e não indígenas. Entre as produções textuais, temos: “A gigante da floresta: uma breve descrição da batata mairá (*Casimirella* sp) na Amazônia indígena”, de Gilton Mendes dos Santos; “Alimentação na floresta: relações entre frutos, comidas e os yóopinai entre os Baniwa, Alto Rio Negro”, de Lorena França e Francineia Fontes; “A retomada da cerâmica Xakriabá: entre a produção e circulação de peças, saberes e parentescos”, de Cássio Alexandre da Silva, Fabiano José Alves de Souza, Felipe Vander Velden e Vanginei Leite da Silva; “Roçando caminho

e semeando paisagem”, de Amanda Villa Pereira; “Floresta, memórias bioculturais e resistência territorial: uma ecologia política pensada desde o território e autonomia kaiowá e guarani”, de Gislaine Monfort, Helbia da Silva Ortiz e Laura Gisloti e “Una intimidad humano-vegetal después del contacto: los plátanos entre nativos kichwa en la Alta Amazonia peruana”, de Julian Moraga. Na seção de tradução, temos a contribuição do artigo “Temporalidades Vegetais: Ciclos de vida, maturação e morte em uma etnografia Ameríndia”, de Joana Cabral de Oliveira, publicado originalmente na revista *Vibrant*, em 2020. Na seção de resenhas, temos a contribuição de Bruno Campelo para o livro “Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta”, organizado por Joana Cabral de Oliveira, Marta Amoroso, Ana Gabriela Morim de Lima, Karen Shiratori, Stelio Marras e Laure Emperaire.

Esse dossiê conta também com o ensaio fotográfico “*Yvoty*: flores e outras plantas do povo Guarani Mbya”, de Tatiane Klein, Karen Shiratori e Tatiana Amaral, que inaugura a seção “Ensaio Audiovisual” da revista – nada mais apropriado a um dossiê que carrega no título noções como nutrir, crescer e se misturar. Esperamos que essa seja a primeira de muitas dessas produções audiovisuais a serem publicadas na Maloca.

A seguir, apresentamos brevemente uma articulação possível, entre tantas outras, dos trabalhos que chegaram até nós e que lançamos a vocês, como sementes, ramos e rizomas, a fim de que possam se propagar, frutificar, crescer e se misturar entre ideias, questionamentos, estratégias e conexões que não se encerram por aqui.

* * *

Os trabalhos desse dossiê nos levam para terras cultivadas. Através deles percebemos que a ação de colher (sejam produtos da roça ou da floresta), além de indicar manejos e cuidados locais, informa um modo organizacional que orienta as relações humanas e vegetais. Como apontam a maioria dos artigos, em especial, os de Mendes, Cabral de Oliveira, França e Fontes, Klein, Shiratori e Amaral e Villa, as ideias de cultivar e coletar, ainda que possuam sentidos distintos, resultam ambas de ações complexas e planejadas a partir de processos envolvendo saberes e práticas ancestrais, não podendo ser compreendidas como gestos fortuitos ou pouco elaborados. Ao lermos o conjunto

de textos aqui reunidos, notamos que se trata menos de opor cultivo à coleta, roça à floresta, agricultores a coletores, e mais sobre como compreender a maneira pela qual esses atos e espaços se retroalimentam e se constituem mutuamente.

No ensaio fotográfico “*Yvoty*: flores e outras plantas do povo Guarani Mbya”, Tatiane Klein, Karen Shiratori e Tatiana Amaral, junto aos Guarani Mbya que habitam a Terra Indígena Ribeirão Silveira, falam sobre a relação do povo Guarani Mbya e Tupi Guarani com as plantas nativas dessa região (*yvoty* ou *poty*), as plantas de uso medicinal (*moã*) e os *ija kuery*, espírito-donos que delas cuidam. Essa TI está localizada entre os municípios de Bertiooga, Salesópolis e São Sebastião (SP) e encontra-se sobreposta a duas Unidades de Conservação ambiental, na região da Mata Atlântica. No entanto, para esses povos, aquilo que vemos como espécies botânicas ou espaços de preservação ambiental são também um “legado das divindades” e “moradas de entidades visíveis e invisíveis” (: 4). Por isso, Kerexu Poty e Maria Luiza Ara Hi contam que não se pode retirar *poty* (flor) de qualquer forma da mata, pois cada planta possui um *ija*, “um espírito-dono muito agressivo que tem a forma de uma grande cobra” (: 15). Kerexu explica que “*Ija’i* é o dono da flor. A árvore também fala assim. A fala dela [*ijayvu*] pode pegar em você e você fica doente” (: 15). As flores não podem ser tocadas por mulheres que não tiveram filhos, pois “podem causar infortúnios”, conforme explica Kere, no caso das *karaguata* ou *karaguata’i*, pequenas bromélias, “Se a gente pegar assim, a gente tem o filho e ele morre. Tem que perguntar pra pegar” (: 19). Claudinei Papa Miri conta que as plantas precisam ser “manejadas com regras”, pois “cada flor tem um passarinho que a ama” (: 23).

Os Baniwa também nos contam sobre coletas que precisam ser permitidas pelos “donos dos lugares”. No artigo “Alimentação na floresta: relações entre frutos, comidas e os *yóopinai* entre os Baniwa, Alto Rio Negro”, Lorena França e Francineia Fontes compartilham conosco a rica interação dos Baniwa, habitantes do rio Içana, região do Alto Rio Negro, com as plantas nos caminhos, terrestres ou aquáticos, de roças ou pescarias “onde encontram diversos frutos que são consumidos diretamente e outros que precisam de algum tipo de preparo culinário para o consumo” (: 2). Para além da catalogação e apresentação dos processos técnicos associados a 62 plantas frutíferas, entre espécies e variedades, que organizaram a partir das classificações nativas, as auto-

ras nos brindam com narrativas das relações vegetais que ocorrem nesses caminhos, como os filhos que, quando vão à roça, saem correndo na frente “e vão colhendo e comendo”. Francineia conta que “às vezes avistamos *xixi iyá*, damos uma parada para subir, colher e comer, isso já é merenda da criançada, que alegria danada” (: 5). Quando o caminho são as águas, intercalam as remadas com paradas para colher frutas que estão na beira do rio. Mas também, “Na relação triádica entre humanos, plantas e donos, encontramos uma predação vegetal. A fim de evitar contaminações e ataques nos corpos humanos, é preciso adotar condutas de precaução” (: 2). Conforme contam os Baniwa a sua “ligação com os não humanos é por meio de benzimentos, sempre pedindo autorização e proteção, sabendo respeitar o território de cada um” (: 8). Assim, eles cultivam também caminhos, o que reverbera a compreensão de que “a floresta é um grande roçado manejado pelos ameríndios, que constroem a paisagem, demarcando domínios, mas sem desassociá-los, posto que fazem parte de um mesmo sistema agroflorestal” (: 15).

O cultivo de caminhos pode apresentar múltiplas temporalidades, numa relação contígua de morte e maturação entre os ciclos de vida de pessoas e plantas. No artigo “Temporalidades Vegetais: ciclos de vida, maturação e morte em uma etnografia Ameríndia”, Cabral de Oliveira apresenta a relação tempo-espaco entre os vegetais e os Wajãpi que habitam a região do rio Jari, no Amapá. A partir das análises etnográficas da vida cotidiana e das narrativas míticas desse povo, ela nos mostra que as plantas cultivadas remetem a um círculo de memória afetiva dos parentes, informando seus ciclos de vida, como crescimento e envelhecimento.

Os domínios das roças (*koo*) e das florestas (*ka'a*) são paisagens onde os Wajãpi constroem suas percepções de espaço-tempo. Enquanto o primeiro é compreendido como um lugar de sociabilidade e consanguinidade, um espaço em que as plantas constroem memórias afetivas, o segundo é tido como o domínio dos outros, dos *ijarã* (os donos cosmológicos) e seus xerimbabos (Cabral de Oliveira, 2022: 4). No entanto, um lugar que foi roça pode voltar a ser floresta novamente, e, nesse aspecto, é preciso construir uma análise que desestabilize e traga torções e complexidade (: 16). Embora roça e floresta sejam marcadas de modos distintos num primeiro momento, são recalibradas, ao longo do texto, como lugares que permitem modulações transformacionais, não devendo ser entendidos como espaços estanques. Tais torções são

apresentadas como uma maneira de impedir um “esquema explicativo estável” (: 17), como nas distinções entre espécime e espécie, indivíduo e sociedade, por exemplo.

Cabral de Oliveira ressalta que os eventos deixam marcas nos corpos vegetais, evocando paisagens mnemônicas. As florestas são espaços onde “se misturam” passado e presente, pois os eventos de outrora encontram-se inscritos nos corpos das árvores e de outros seres, sendo a floresta uma via de acesso para compreensão “da configuração atual do mundo” (: 8). Ela conta que quando se avista um *jiruru*, por exemplo, com sua copa plana sob o céu, os Wajãpi lembram não apenas do mito da queda do céu, mas ativam sua “condição atual do cosmo”, em “um mundo plano, no qual céu e terra devem ter suas bordas constantemente amarradas pelas borboletas *weri*” (: 9).

Essa relação entre lugares mnemônicos e paisagem é também evidenciada no artigo “Roçando caminhos e semeando paisagens”, de Amanda Villa. A autora nos convida a conhecer um pouco mais sobre os indígenas em isolamento voluntário, localizados em uma área sobreposta da Reserva Biológica Guaporé com a Terra Indígena Massaco, no estado de Rondônia. As paisagens dessa região sofreram mudanças ao longo da história pelas investidas civilizatórias e ciclos da borracha, com forte presença de madeireiros e garimpeiros, mas não sem disputas locais. Aos povos isolados dessa região, coube migrações forçadas, adotando e/ou mantendo técnicas de cultivos.

Villa segue pistas teóricas e rastros investigativos (entre fontes documentais, caminhos de animais, falas de interlocutores indígenas e de funcionários de órgãos oficiais etc.), pois, como ressalta, em se tratando de povos isolados “temos pouco mais que especulações, vestígios e observações distantes” (: 13). Assim, a autora estabelece um diálogo entre a etnologia e a ecologia histórica, sugerindo explicações que apontam para um não abandono completo das técnicas de cultivo dos povos que ali habitam. Villa apresenta um conjunto de práticas e aspectos da comensalidade que sinalizam modos de viver desse povo isolado, conhecido como “Massacos”. Mel, quelônios, carás, castanhas, moluscos (caracol e bivalve), ovos (de jacaré, nambu, jabuti), peixe (traíra, bagre), aves (nambu, mutum, socó-boi) são os tipos de alimentos mais consumidos entre eles. Ela pontua que, embora os Massacos não cultivem tubérculos presentes na região, “sabem muito bem como rastreá-los aos pés de certas árvores” (: 10). Com essa pista, ela ques-

tiona o fato desse povo ser classificado exclusivamente como coletores, pois podem possuir técnicas de manejo e rastreio em relação a determinados frutos, como os carás, assim como o “cultivo ‘em trekking’ de espécies de taquara” (: 12). Do mesmo modo, os caminhos (picadas ou varadouros) por eles percorridos encontram-se profundamente marcados no chão, com presença de estrepes, armadilhas fabricadas (e exclusivas desse povo) e fincadas no solo para perfurar os pés. Esses indícios participam do exercício analítico de Villa em buscar, a partir de vestígios, apontamentos, observações e dados históricos e etnográficos (ainda que escassos), formas de apresentar “técnicas cultivares” desse povo isolado.

Rastros, vestígios e memórias também inspiraram Gilton Mendes dos Santos no artigo “A gigante da floresta: uma breve descrição da batata mairá (*Casimirella sp*) na Amazônia indígena”. Ao descrever seu encontro com a batata mairá, o autor coloca em evidência a relação que esse tubérculo estabeleceu com os povos da bacia do Purus, na Amazônia. Tal encontro é atravessado por uma rede de relações indígenas e não indígenas, que, ao narrarem suas histórias e memórias sobre o tubérculo, trazem à tona saberes, práticas e manejos com essa planta.

Em conversa com o jovem Alexandre Aniceto Souza, neto de uma importante liderança waiwai, Mendes aponta que “a batata mairá era uma das mais importantes fontes de alimento dos grupos waiwai antes da chegada dos missionários” (: 11). Um missionário procurou Mendes para contar que os Jarawara do Médio Purus se alimentavam antigamente do “grolado” desses tubérculos – espécie de pirão com massa cozida e escaldada –, assim como os Waiwai, outro grupo habitante das Guianas, onde “a batata mairá foi intensamente explorada no passado” (: 11). Técnicas específicas eram demandadas a esse povo, como “o processo de extração da goma, as repetidas lavagens para a retirada de sua toxicidade, suas formas de armazenamento e o preparo do beiju e do grolado” (: 8).

Embora a batata mairá não seja mais presente na dieta dos povos da região da bacia do Purus, – cabendo destaque, no entanto, para a descoberta recente do seu consumo entre os Himerimã, povo em situação de isolamento voluntário (: 9) – Mendes, em diálogo com Marta Amoroso, afirma que essa planta é “indicadora da história e da temporalidade das paisagens, da intensa prática de deslocamentos pela floresta, através de trilhas e acampamentos, e da riqueza alimentar ofer-

tada pela diversidade da floresta” (: 12). Se as investidas civilizatórias da região podem ter contribuído para o abandono do seu cultivo, as práticas de extração da toxicidade da mandioca, assim como obtenção da sua goma permaneceram e sobrevivem “como testemunha do continuum entre o mundo da floresta, aqui representado pela batata mairá, e o mundo da horticultura indígena, representado pela mandioca” (: 17).

As relações vegetais múltiplas, estratégicas, de sobrevivência, como as descritas aqui, são, muitas vezes, ameaçadas, enfraquecidas, proibidas, ceifadas de seus interlocutores humanos de longa data. Tais relações podem ser prejudicadas por um “progresso” que teima em andar junto com o crescimento do desmatamento, com o garimpo ilegal, do povo-mercadoria, como nos falam Mendes e Villa. Mas eis que uma cerâmica aqui, um rito de cultivo acolá, polinizam memórias e a resistência cresce como capim. É a estratégia vegetal em ação.

No caso dos Xacriabá, o agenciamento veio do barro – ou melhor, das relações tradicionais dos Xacriabá com o barro –, como nos revelam Cássio Alexandre da Silva, Fabiano José A. de Souza, Felipe Vander Velden e Vanginei Leite da Silva no artigo “A retomada da cerâmica Xakriabá: entre a produção e circulação de peças, saberes e parentescos”. Em determinado momento de sua história, o povo Xakriabá sofreu espoliações de suas terras e teve que se deslocar das margens do rio São Francisco e de seus principais afluentes, fugindo de bandeirantes, grileiros e outros ambiciosos por suas águas e terras (: 5). Assim, antes “vadiando’ com a terra, deslizando sobre a lama, deitando sobre a areia, confeccionando os primeiros brinquedos com o barro” (: 23), os Xakriabá foram apartados também das lenhas, barros e cascas com quem tinham vínculos desde criança. Mas como uma planta cuja folha caída na terra é capaz de gerar uma nova planta semelhante àquela da qual um dia foi parte, as diversas cerâmicas espalhadas pelas casas dos mais velhos reconectaram os Xacriabás com as trocas de cerâmica matrimoniais, os diversos tons de toá, de formas, de desenhos, a queima das cerâmicas a céu aberto, a catada do barro conforme o que *fala* a lua. Eis que das cerâmicas antigas brotam novos ceramistas xacriabás. Vegetar: desmembrar-se em qualquer ponto e depois se reconectar.

O desterro e violência colonial dos *mbairy* (brancos/não indígenas) também atingiu a cosmopolítica Kaiowá e Guarani, se tornando uma questão de vida ou morte não só aos humanos mas também ao *tape kuéra* (redes de relações), composto por um conjunto de rela-

ções espaço-temporais existentes nas *tekoha*. Como Gislaine Monfort, Helbia da S. Ortiz e Laura Gisloti registram na contribuição “Floresta, memórias bioculturais e resistência territorial: uma ecologia política pensada desde o território e autonomia kaiowá e guarani”, diante desse contexto, os Kaiowá e Guarani reforçam a importância de alimentar o sagrado em “contraposição à mercantilização da vida”, destacando “o cuidado com a terra, com a vida e com a espiritualidade que une os ancestrais e aos que virão, une à floresta, ao *tekoha*, a todos os seres que os rodeiam e às divindades” (: 17).

Lendo esse texto, aprendemos que o *tekoha* envolve “o encontro de diferentes seres/coisas (físicos, biológicos, espirituais)” e que na relação com a *Ka’aguy rusu*, a mata densa é um agente central da espiritualidade, da política e das relações territoriais e socioecológicas, sendo fundamental para “a construção de harmonia com os *jára* (protetores das espécies e lugares)”. Logo, as rezas fazem a manutenção de todo esse sistema. Rezas conhecidas pelos xamãs, anciãs e anciãos; rezas repassadas às novas gerações quando a “educação guarani kaiowá se opõe radicalmente ao predatismo como racionalidade e à monocultura da paisagem e da mente dos *mbairý*” (: 26); rezas que realizam o “manejo social da paisagem, dos cultivos e da flora medicinal”, no que as autoras chamam de “tecnologia espiritual”, se somando às resistências que os Kaiowá e Guarani têm encampado aos enquadramentos dados pela “colonização eurocêntrica dos saberes” (: 29). Compreende-se, então, que nessa guerra ontológica, a luta pela terra não é por qualquer pedaço de terra, “trata-se de uma *tekoha*”, Terra Sem Mal, *tape kuéra* em “um outro futuro que há de vir por meio da sementeira deste mundo que já está em pé de luta” (: 32). Semear luta para colher futuro.

Como nos conta Julian, os Kichwa, do Alto Amazonas peruano, colhem futuro de um passado colonial. O autor apresenta como a banana-da-terra (*musa x paradisíaca*) foi inserida na alimentação dos povos ameríndios a partir dos espanhóis e tornou-se parte da comensalidade e cosmologia desse povo. No artigo “Una intimidad humano-vegetal después del contacto: los plátanos entre nativos kichwa en la Alta Amazonia peruana”, o autor mostra que esse fruto é consumido diariamente na dieta kichwa e possui diferentes modos de preparo. Seu cultivo é feito em *chacras*, espécie de roça habitada por animais, vegetais, pessoas e espíritos e onde se plantam milho, feijão, mamão, mandioca, hortaliças, árvores frutíferas, entre outros. Crianças e pessoas mais velhas

podem consumi-la amassada com sal, chamando-a de *tacaco*. Esse tipo de preparo está presente em celebrações, ritos funerários, casamentos e também na festa de *ayllu*.

Moraga aponta a relação de filiação e consanguinidade existente entre as plantas cultivadas e os Kichwa, baseada em cuidados e resguardos que devem ser feitos por homens e mulheres, sendo “parte del secreto que asegurrá el crecimiento” (: 15). Esse cuidado é chamado de *crianza de la chacra*, uma forma de ativar tarefas que vão sendo realizadas pelas crianças na medida em que vão crescendo e se desenvolvendo. Há também uma diferenciação sexual e um processo de genderização durante o plantio da banana, a qual se transforma em uma senhorita (*k. shipash plantano*). Durante o cultivo, mulheres usam uma vara de uma espécie arbórea (*k. tacarpu*), abrindo buracos e colocando as sementes na terra (milho, mandioca e feijão), enquanto os homens utilizam facões e participam do processo do cultivo e da colheita (mandioca e bananas). Quando as plantas envelhecem, retira-se o *mallki* – parte vegetal que remete ao mito de origem kichwa – e os tecidos vegetais que o unem a sua mãe, plantando-o em outra roça, fato que sinaliza para uma continuidade entre a vida e a morte a partir de um parentesco humano e vegetal.

Por último, fechamos essa apresentação pensando a interrogação de Bruno Campelo sobre “como recriar nossos laços de solidariedade com o planeta?” (: 1). Ao estilo vegetal, o autor poliniza em nosso pensamento um pouco do que colheu nos dezessete textos que compõem o livro “Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta”, com contribuições de antropologia, filosofia, botânica, arqueologia, agricultura, poesia, indígenas e não indígenas. Assim, se essa resenha deixar um gostinho de quero mais, o livro pode servir de alimento para mais e diversos engajamentos “com a diversidade de mundos que nos circundam” (: 4), sendo ele mesmo um vegetal “que se faz plantar conforme seguimos em sua leitura” (: 4).

Agradecemos a todas as pessoas que contribuíram com esse dossiê, em especial à intelectualidade indígena. As sementes que plantamos há pouco menos de quatro anos ao criar a Maloca brotaram e têm rendido bons frutos. Sigamos juntas!

Referências

- Bonilla, Oiara. 2007. *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado, Nanterre, Université de Paris X.
- Cabral de Oliveira, Joana. 2012. *Entre plantas e palavras*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cabral de Oliveira, Joana. 2020. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. Editora Ubu: São Paulo.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2007. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, São Paulo, n.75, p. 76-84, setembro/novembro.
- Cadena, Marisol de la. 2018. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (69), 95-117. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117>.
- Farage, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de doutorado, USP, São Paulo.
- Fausto, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, vol. 14/2, 329-366.
- Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks.
- Lea, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets Kayapo: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana* 2(2), 21-47.
- Maizza, Fabiana. 2014. "Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara". *Mana* 20 (3): 491-518.
- McCallum, Cecilia. 1996. "Morte e pessoa entre os Kaxinawá". *Mana* 2(2): 49-85.
- Shiratori, Karen. 2019. "O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamadi (Médio Purus, AM)". *Mana* 25 (1): 159-188.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.