



Felipe Vilmar da Motta Veiga

**Vida e obra dos objetos:
uma investigação sobre as potências da
materialidade a partir do “Sermão do
Espírito Santo”, de Antônio Vieira**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Helena Franco Martins

Rio de Janeiro,
abril de 2021



FELIPE VILMAR DA MOTTA VEIGA

**VIDA E OBRA DOS OBJETOS:
UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE AS
POTÊNCIAS DA MATERIALIDADE A
PARTIR DO “SERMÃO DO ESPÍRITO
SANTO”, DE ANTÔNIO VIEIRA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Helena Franco Martins

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Marília Rothier Cardoso

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Sofia Maria de Sousa Silva

UFRJ

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem a autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Felipe Vilmar da Motta Veiga

Publicou textos de ficção na revista digital Cais (cais.ato.br) entre 2015 e 2016. Possui graduação em Letras - Produção Textual pela PUC-Rio e foi bolsista PIBIC nos anos de 2017 e 2018, com projeto que analisou diferentes discursos sobre a brutalidade na literatura e em outras artes. Participou de oficinas de escrita e seminários na área de Literatura Comparada, e pesquisa atualmente as relações entre palavra e imagem ao longo dos séculos XV, XVI e XVII.

Ficha Catalográfica

Veiga, Felipe Vilmar da Motta

Vida e obra dos objetos : uma investigação sobre as potências da materialidade a partir do “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira / Felipe Vilmar da Motta Veiga ; orientadora: Helena Franco Martins. – 2021

114 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2021.

Inclui bibliografia

1. Letras - Teses. 2. Vida. 3. Objetos. 4. Sujeitos. 5. Materialidade. 6. Sermão do Espírito Santo. I. Martins, Helena Franco. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Para a tia Helóisa e o vô Luiz,
in memoriam

Agradecimentos

À minha orientadora, Helena, pela parceria fértil que vem desde a graduação, pelo olhar cuidadoso sobre o meu texto e por acolher o meu projeto.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Às professoras Claudia e Miriam, da graduação em Letras da PUC-Rio, por terem apostado no meu talento e pelo incentivo a que eu trilhasse meu caminho com intuição e autonomia.

À professora Marília, também da PUC, pela interlocução valiosíssima e pelo exemplo de dedicação e curiosidade.

Aos demais professores do Departamento de Letras da PUC-Rio, sobretudo Fred, Rosana, Paulo e Ana, pelas aulas que permanecem comigo porque participam do meu modo de pensar.

Aos funcionários da PUC, pelo suporte técnico que é em certo sentido um suporte emocional.

Aos colegas de mestrado, companheiros de travessia, pelas trocas afetuosas em meio à pandemia e pela comunidade que, “do fim pra frente”, soubemos construir.

Aos meus amigos de longa data, em especial Luquinhas, Raul, Alê, João, Zé e Bot, que acreditam seriamente na conversa mais descontraída como o melhor meio de produzir conhecimento.

Ao meu pai, que tanto contribuiu para fazer crescer em mim o gosto pela leitura e que me ensinou a respeitar a complexidade dos acontecimentos históricos e a admirar o ser humano tal como ele é.

À minha mãe, com quem aprendi a dedicar carinho e atenção às coisas miúdas do cotidiano, e que frequentemente me convence a não me levar tão a sério e a não pôr demasiado peso em problemas frívolos.

À minha irmã, mãe de crianças maravilhosas, que me mostrou o valor dos recomeços e a importância de se trabalhar com aquilo de que se gosta.

À Mariana, que está ao meu lado nos momentos da tristeza mais aguda e da alegria mais retumbante, e que me deu a conhecer mil e uma faces do amor.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Motta Veiga, Felipe Vilmar da; Martins, Helena Franco. **Vida e obra dos objetos: uma investigação sobre as potências da materialidade a partir do “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira**. Rio de Janeiro, 2021, 114p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Vida e obra dos objetos: uma investigação sobre as potências da materialidade a partir do “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira apoia-se, fundamentalmente, na polissemia dos termos “vida” e “objeto” para examinar certas situações interacionais em que objetos (entendidos modernamente como inanimados) são investidos de vida, isto é, de qualidades e comportamentos em geral atribuídos a sujeitos (seres que se movem, agem e possuem um ponto de vista próprio). A dissertação propõe apreender o fenômeno da vida dos objetos através de três caminhos que se entrecruzam. O primeiro consiste em observar manifestações dessa vida na circunstância mais imediatamente presente, contemporânea ao pesquisador, num registro cotidiano e doméstico dentro do qual o próprio ato de escrita da dissertação se desenrola. O segundo e principal caminho conduz aos séculos XVI e XVII: sob a intercessão privilegiada do “Sermão do Espírito Santo”, do padre Antônio Vieira, e tomando como pano de fundo as tensões culturais implicadas na colonização das Américas e na catequização das populações nativas, realiza-se uma comparação pontual entre concepções ameríndias e concepções eurocristãs da vida dos objetos. O terceiro caminho é uma especulação sobre a possibilidade de falar em uma *vida do texto*, e, para tanto, busca-se aplicar ao domínio estrito das palavras alguns pressupostos contidos em teorias recentes acerca da agência de objetos materiais. Somando estes esforços aos esforços crítico-reflexivos de outros pesquisadores, a dissertação espera apresentar uma rica diversidade de traços subjetivos encarnados pelos objetos, diversidade que espelha diferentes maneiras de viver.

Palavras-chave

Vida; objetos; sujeitos; materialidade; Sermão do Espírito Santo; ameríndios; cristãos; texto.

Abstract

Motta Veiga, Felipe Vilmar da; Martins, Helena Franco (Advisor). **Life and work of objects: an investigation on the powers of materiality based on the “Sermon on the Holy Spirit”, by Antonio Vieira**. Rio de Janeiro, 2021, 114p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Life and work of objects: an investigation on the powers of materiality based on the “Sermon on the Holy Spirit”, by Antonio Vieira rely fundamentally on the polysemy of the terms “life” and “object” to examine some interactional situations in which objects (modernly understood as inanimate) are invested with life, that is, with qualities and behaviours attributed in general to subjects (beings which move, act and have their own point of view). The dissertation proposes to apprehend the life of objects phenomenon through three paths which are intertwined. The first one consists in observing the manifestations of this kind of life in the most immediately present circumstance, contemporary to the researcher, in a daily and domestic register inside of which the very act of writing the dissertation happens. The second and main path leads to the 16th and 17th centuries: with the privileged intercession of the “Sermon on the Holy Spirit”, by priest Antonio Vieira, and also by taking as a background the cultural tensions involved in the colonization of the Americas and in the catechization of native populations, a punctual comparison is made between Amerindian conceptions and Euro-Christian conceptions of the life of objects. The third path is a speculation about the possibility of speaking of a *life of the text*, and for this purpose some assumptions contained in recent theories about the agency of material objects are applied to the strict domain of the words. By joining this efforts to the critical-reflexive efforts of other researchers, the dissertation expects to show a rich diversity of subjective features embodied by objects, a diversity that reflects different ways of living.

Keywords

Life; objects; subjects; materiality; Sermon on the Holy Spirit; Amerindians; Christians; text.

Sumário

Nota introdutória	11
1ª PARTE – Escrever em meio às coisas	14
§1	14
§2	16
§3	19
§4	25
2ª PARTE – O sujeito-objeto descrito	27
§5	27
§6	30
§7	38
§8	43
§9	48
§10	55
§11	57
§12	63
§13	69
§14	77
§15	81
§16	83
3ª PARTE – Vida e obra do texto	92
§17	92
§18	93
§19	98
À guisa de conclusão	104
Referências	108

Lista de figuras

Figura 1 – “Música Antiga” (1925), Paul Klee

104

Nós nos apegamos com afínco a uma matéria inanimada por causa de suas relações, de suas formas. Amamos a matéria na medida em que ela pertence a um ser amado, carrega o seu rastro ou tem com ele alguma semelhança.

Novalis

NOTA INTRODUTÓRIA

Brasil, século XVII. Quatro anos após chegar ao Maranhão encarregado de organizar a catequese dos índios no norte do território brasileiro, o padre Antônio Vieira (1608-1697), desempenhando o papel de Superior das Missões jesuíticas, declama em uma igreja de São Luís um belíssimo sermão dirigido a seus colegas da Companhia de Jesus, por ocasião de uma expedição missionária que partia rumo ao “Rio das Almazonas”. O assunto em torno do qual gira o “Sermão do Espírito Santo”, de 1657, são os obstáculos culturais e linguísticos encontrados pelos missionários — os apóstolos cristãos do mundo moderno — no ensino e na conversão religiosa de povos indígenas, obstáculos que não devem inibir e sim servir de incentivo ao trabalho evangelizador.

Abaixo, citamos uma passagem do texto de Vieira que deflagra toda a reflexão presente nesta dissertação e nas várias facetas que ela assume. Sem mais nada dizer por enquanto sobre o padre, os jesuítas ou os indígenas, desejamos apenas que a leitora e o leitor retenham as imagens construídas com primor no “Sermão do Espírito Santo”.

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer de Príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de Estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A Estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a Estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos; sai outro, que lhe descompõe as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da Fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a Fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidos, uma vez que receberam a Fé, ficam nela firmes e constantes como Estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são Estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à

bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas Estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da Gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos. (VIEIRA, 2014, p. 424-5).

Brasil, século XXI. Instigado pelo trecho do sermão de Vieira, o pesquisador está prestes a iniciar a sua investigação. Dá ao material escrito o título de *Vida e obra dos objetos: uma investigação sobre as potências da materialidade a partir do “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira*. Vida e obra dos objetos: desde a capa, já se poderá intuir que o pesquisador circulou por um campo de estudos que, inserindo-se por vezes no âmbito da chamada *virada material*, vem sendo muito frequentado pelas ciências humanas e sociais nas últimas décadas.

Ao reconhecer, como indica o título, vida e agência aos objetos, o trabalho se coloca de fato em sintonia larga com certa disposição teórica que encontra, para os efeitos desta pesquisa, um bom resumo em um texto clássico de Walter Benjamin. Ali, Benjamin recusa que só se possa atribuir vida à “corporalidade orgânica” ou, alternativamente, que se deva “estender o império da vida sob o débil cetro da alma”, ou, ainda, que só se possa definir vida “a partir de aspectos da animalidade”. E insiste: “é somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação.” (BENJAMIN, 2011, p. 104-5).

Para esta Nota introdutória, seria talvez esperado que o pesquisador se estendesse um pouco mais aqui, que avançasse na exposição de uma sintonia conceitual mais fina, explicitando melhor como se tomam em sua investigação esses termos ainda tão genéricos: *vida*, *objeto*. No entanto, o pesquisador terá de pedir aos leitores que suspendam por ora essa justa expectativa — e isso porque considera tal suspensão um requisito necessário para o pensamento que buscará movimentar nas páginas por vir.

Ambos os termos, advertimos, foram escolhidos justamente pela falta de precisão semântica que encerram, pelo seu potencial polissêmico. Usamo-los aqui de um modo bem abrangente, como são usados, aliás, no cotidiano de todos nós. Além disso, preferiríamos que não fossem entendidos como “conceitos” e que, ao invés de gastarmos tempo explicando-os abstratamente, fossem se desenhando

pouco a pouco na imaginação dos leitores, durante o ato de leitura desta dissertação. São tantos os *objetos* em questão nas próximas páginas que só podemos respeitar a sua diversidade e singularidade se os olharmos de perto, se os manusearmos, se experimentarmos, em situações práticas, o tipo de *vida* que os anima.

1ª PARTE - Escrever em meio às coisas

§1

Depois dos meses de leituras e conversas entusiasmadas, dos seminários em que participamos, das páginas que escrevemos, de tantos nomes de autores e títulos de livros que atravessam o caminho de uma pesquisa e que, a esta altura, mal conseguimos administrar sem ficar um pouco birutas; tantas imagens — pinturas, por exemplo, cujas figuras fascinam nosso olhar e sobre as quais gostaríamos, às vezes, de dizer qualquer coisa de importante; desenhos cujos traços finos ou espessos, realizados em determinado ritmo, inscrevem-se por sua vez em nossa memória, a ponto de não quisermos abrir mão de analisá-los; e depois de tentarmos construir, ao longo desse tempo, através de anotações espalhadas em folhas de papel, nas margens dos textos e no bloco de notas do celular, algumas afinidades possíveis entre as questões que integram a pesquisa, quem sabe incipientes constelações de ideias, ou redes de significado, ou ramificações de um mesmo tópico; e finalmente depois de reunir e organizar nos últimos dias, camada por camada, grão por grão, todo esse material — chega o dia em que o pesquisador se senta para escrever a dissertação.

De saída, a quantidade de informação mobilizada aconselha modéstia e somos levados a reconhecer: não damos conta de abordar em detalhe, um a um, os temas que, segundo julgamos, mereceriam atenção especial. Não vá querer abraçar o mundo, repetem há milênios os orientadores. Temos de confiar nas peças que já possuímos, articulá-las por meio dos instrumentos à nossa disposição. Mas cada peça do material reunido apresenta, por si só, diversas facetas; frequentemente ficamos a impressão inquietante de que poderíamos desdobrá-la ao infinito.

O conjunto do material, com suas partes que se refletem e se contradizem, e no seio do qual agitam-se forças agregadoras e disruptivas, não esgota um dado objeto de pesquisa em um estudo, nem em dois, nem em três, é claro. E, considerando que o material corresponde à nossa compreensão particular, limitada, do objeto de pesquisa, por mais familiarizados que estejamos com esse objeto, ele ainda conserva sua estranheza — não porque se feche à nossa vista, como à tarde a flor-

do-guarujá se fecha, mas porque permanece abrindo-se sempre, azaleia de infinitas pétalas. No momento em que o interpelamos, no gesto através do qual buscamos trazê-lo para perto, mesmo então ele, indócil ante nossos esforços (mas jamais indiferente), parece se afastar de nós.

Eis a angústia do pesquisador: o objeto de pesquisa constantemente passa por mutações e se esquivava. Permite-se examinar, na justa medida em que resiste ao exame. Lança-nos o desafio de sua incompletude e nos incita a interrogá-lo sob novos ângulos; ou será ele que nos interroga e, dessa maneira, revela o caráter essencialmente incompleto de nosso ponto de vista? Nesse corpo a corpo no qual interagem pesquisador e objeto pesquisado, o pesquisador sente-se, porventura, medíocre demais para lidar com um objeto tão extenso e complexo, fraco demais para suportar as densas discussões e intensos sentimentos que ele suscita.

O objeto de pesquisa causa angústia, admiração, medo, espanto, até revolta; em todo caso uma espécie de desconforto — daí que tantos de nós, apesar de não sofrermos nenhum impedimento grave, demoremos para sentar e começar a escrever a dissertação. Mas se estamos inclinados a atribuir a um objeto de pesquisa tais qualidades e capacidades com que ele nos afeta, significa que esse objeto é dotado de algum grau de autonomia em relação ao pesquisador, algum modo de ser que lhe é peculiar. Uma vida. Não, certamente, o tipo de vida que costumamos arrogar para nós mesmos enquanto pesquisadores, humanos e “sujeitos do conhecimento”. O objeto de pesquisa — embora seja precisamente isso, um objeto, ou um assunto — existe para além das fronteiras da pesquisa. Está no foco dos estudos do pesquisador, mas vive também porque lhe escapa, ou porque lhe aparece sempre meio desfocado.

Ao representar, sob uma forma ainda caótica, a compreensão que o pesquisador tem do objeto de pesquisa, o material reunido donde parte a dissertação é plural e matizado. Constitui-se de pequenas peças, entre imagens, conceitos, trechos de livros, fragmentos da experiência pessoal, que, tomados individualmente, já são poderosos o suficiente para instigar a imaginação e sugerir os mais variados percursos à reflexão teórica. Cabe ao pesquisador, portanto, estabelecer crivos, combinar as peças, tecer com rigor seus argumentos e, com rigor igual, deixar que certos aspectos do objeto de pesquisa sejam apenas vislumbrados pelo leitor. Deixar que o texto fale por si, com uma clareza que deve apontar para terrenos a vasculhar: outros textos, outros objetos.

O material no qual se baseia a dissertação está cheio de componentes vivos, e é operando com essas miudezas que o pesquisador modela o texto — ele próprio vivo —, como quem, com pedaços de concha, de mica ou cerâmica, compõe um mosaico.

§2

Chega, pois, o dia do pesquisador escrever a dissertação. Não há mais tempo a gastar com leituras e anotações. A tarefa se impõe — não podemos fugir do nosso objeto de pesquisa e temos de lhe dar uma forma coesa a partir do material que coletamos. Decerto não se trata de trazer à vida algo que, de outra maneira, permaneceria morto; tanto o objeto de pesquisa quanto o material vicejam para além do ato criador do pesquisador. Trata-se antes de fazer com que as partes do material, em toda a sua pletórica singularidade, se combinem para gerar um novo ser vivo, o texto: mosaico onde se dá a ver, com o máximo de detalhes, uma das imagens do objeto de pesquisa.

No momento de começar a escrita, porém, surge ao pesquisador a ideia — uma tentação — de que seria preciso ler um artigo a mais, alinhar algumas anotações adicionais, caso contrário sua dissertação não ganhará o estofado desejado. Ah, pesquisa que não acaba: quando estaremos prontos para conciliar o nosso desejo e os prazos a cumprir, quando aceitaremos que nem tudo corre conforme o esperado? Mas o pesquisador, criatura curiosa e distraída, insiste, acessa na internet o artigo supostamente indispensável à dissertação. Liga a impressora e manda imprimi-lo.

A princípio, é verdade, a atividade da máquina de impressão avança normalmente; ouvimos seu compasso, seu ruído intermitente que lembra, não sem graça, alguém tossindo ou pigarreando; acompanhamos as folhas de papel que entram brancas e saem pontilhadas de letras pretas, submetidas ao vaivém do cartucho de tinta a evocar o movimento do tear. Basta clicarmos em meia dúzia de botões e a impressora faz o resto, isto é, desempenha a função para a qual foi programada.

Desta vez, contudo, sobrevém um evento alarmante, fora da programação: a impressão é interrompida bruscamente. Aguardamos um pouco, para ver se volta sozinha — e nada. Mais um pouco — nada. Ora, isso nunca havia acontecido antes,

e o pesquisador, profundamente leigo acerca dos mecanismos que regem o funcionamento da máquina, não atina com as falhas operacionais que podem ter acarretado esse transtorno.

De nosso lado, a primeira providência não raro é rezar; e aqui não se trata, nem de longe, de uma questão de religião. “Meu Deus, faça este troço funcionar”, ou “Oxalá a impressora volte a funcionar espontaneamente, que esta semana eu estou sem dinheiro para pagar um técnico”— não nos referimos a entidades sobrenaturais por necessariamente acreditarmos nelas; de modo geral, aliás, não temos de acreditar nas coisas que falamos.¹ Seja como for, se nem os deuses atendem aos nossos apelos, dirigimos a palavra direto à impressora. Há os que se prestam mesmo a lhe sussurrar frases amistosas enquanto fazem um carinho no tampo da máquina — numa tentativa de estabelecer contato com ela e, na base da cordialidade, convencê-la a trabalhar. Mas nossos recursos fracassam repetidamente. E a situação beira o absurdo porque, ainda por cima, as luzes da impressora continuam acesas, o que nos eletrodomésticos é um dos sinais de atividade; logo, se ela parou de funcionar, deve estar de má vontade: “Está a fim de me sacanear!”, protestamos.² Agora só nos resta ofendê-la e buscar um gole derradeiro de resignação nos versos de Murilo Mendes (1994, p. 89), em que o eu-lírico, ironicamente inspirado por ambições maiores, sofreu sorte ainda mais desagradável: “O tinteiro caindo me suja os dedos / e me aborrece tanto: / não posso escrever a obra-prima / que todos esperam do meu talento.”

A máquina de impressão e o tinteiro, objetos concretos concebidos para auxiliar o trabalho da escrita, podem também fugir ao controle do escritor e atravancar seu trabalho. No ato em que se realiza, a escrita dispõe de utensílios e equipamentos que, de súbito, quando esperávamos que funcionassem de um jeito, acabam funcionando de outro — ou não funcionam de todo.

¹ Como se pode facilmente notar, qualquer ateu usa nomes de divindades nos enunciados mais corriqueiros que produz. Com algum risco de simplificação, poderíamos dizer, junto a Wittgenstein, que essa referência banal a certas divindades não é senão um dos tantos *jogos de linguagem* que marcam o uso comum da língua. Um jogo de linguagem “não se baseia em fundamentos. Não é razoável (ou irrazoável). Está aí — tal como a nossa vida.” (UG, §559; 1990, p. 157).

² Valeria também lembrar a desconfiança mordaz de Karl Kraus (2019, p. 66): “Não confio na máquina de impressão quando lhe entrego meus manuscritos. Como pode um dramaturgo se fiar na boca de um ator?”

Nessas circunstâncias, somos surpreendidos pelo acaso (e o ingrediente do acaso é incontornável). Mas tem algo mais aí. Embora seja produzida pelo ser humano para uso humano, a máquina de impressão nem sempre obedece aos nossos comandos, e portanto deve ser encarada não apenas como uma “prótese técnica” ou extensão do corpo e da mente, segundo a fórmula de McLuhan, mas também como um objeto que contraria nossas intenções e frustra as expectativas que lançamos sobre ele. Uma prótese, dir-se-ia, jamais completamente integrada ao corpo, jamais sob jugo definitivo dos influxos mentais; uma prótese que é um corpo em seus próprios termos, um corpo de objeto estranho ao corpo humano, ainda que seja fabricado pelo homem e a ele venha se associar para constituí-lo. Miller (2005, p. 8) afirma: “Tudo o que criamos tem, em virtude desse ato [de criação], o potencial simultaneamente de parecer e de se tornar estranho a nós.” Em especial, a impressora emite uma gama variegada de sons, move-se — por assim dizer engole e cospe os papéis —, pisca luzes, sem que tenhamos de estar a todo instante interferindo em sua atividade. É um objeto ao qual atribuímos propriedades de seres vivos, capaz de nos afetar, de provocar reações em nós que vão desde o prazer até a fúria. Justamente, talvez, nos casos em que objetos assim não funcionam conforme esperávamos, somos levados a nos comportar como se estivessem vivos.

O certo é que interagimos, falamos com os objetos — se eles nos escutam ou não, isso é uma outra história (há bons motivos para crer que sim). Quanto à impressora, essa companheira insubordinada, bem, ela parece decidida a suspender seus serviços por ora; e diante desse fato o pesquisador, após constatar a impossibilidade de solucionar o problema imediatamente, compreende enfim o que a máquina está *querendo dizer*: “Esqueça o artigo que você pensou em imprimir; você já tem o material mais que necessário para escrever a dissertação; basta de protelar.” Quanto tempo teríamos poupado se, desde o princípio, tivéssemos dado ouvidos a esse objeto, se tivéssemos nos permitido prestar atenção aos seus conselhos! O pesquisador é convencido pela impressora a começar já a sua dissertação.

Ao pousar os dedos no teclado do computador, porém, toma um susto com um ruído vindo do lado de fora: é o vizinho que, no jardim de sua casa, tenta sem sucesso dar corda no motor de um cortador de grama. O vizinho puxa a corda, repete o puxão, insiste no tranco, o motor não pega. Por fim grita, nervoso, dirigindo-se ao seu cortador de grama: “Ei, vê se *não morre*, não!” — E então nos damos conta de que essa é mais uma atitude que não tem a ver com ignorância ou superstição e

que concerne, antes, aos nossos hábitos linguísticos. É uma evidência: para morrer, o objeto devia, de alguma maneira, metaforicamente ou não, estar vivo.³

§3

Paremos de adiar: o dia de escrever a dissertação é hoje. Por outro lado, aliás do lado de fora de nossa casa, as pessoas têm de cumprir seus compromissos, executar seus afazeres cotidianos. O mundo permanece em ruidosa faina e o pesquisador não pode simplesmente pedir silêncio para que consiga se dedicar em paz à sua tarefa. A grama do jardim do vizinho está alta, é preciso apará-la; a menos que a morte do cortador de grama seja decretada, ele tem bastante trabalho pela frente. Não há alternativa, assim são os vegetais, assim a grama: não cessa de crescer. Seu crescimento ajuda na conservação de outras espécies, assegura o equilíbrio de todo o jardim, a saúde do solo, das árvores e flores, a sobrevivência das formigas, grilos e demais insetos.

Acontece que o impulso ao crescimento constante pode tornar a grama — principal *matéria* de que é feito um jardim — uma ameaça à integridade do próprio jardim. A configuração espacial deste, com canteiros, aleias e horta bem delimitados, por vezes com obras de topiaria, desorganiza-se à ausência de cuidados, conforme a grama avança e apaga as divisões do terreno. Além do mais, uma camada muito espessa dessa cobertura vegetal atrai animais indesejados e esconde insetos peçonhentos, sem falar que não se descarta o aparecimento de ervas daninhas, como a flor-do-guarujá.

De modo geral, quando medra sem controle, a vegetação leva o jardim a perder seu aspecto cultivado e sua condição habitável — sinal de triunfo da natureza

³ Recordemos a velha e infame brincadeira de infância. Para chamar atenção, um amigo aparece na roda de conversa com o rosto apavorado, dizendo: “Morreu, morreu!” Todos, naturalmente preocupados, perguntam: “Quem foi que morreu, fulano? Não faça mistério, quem morreu?!” Ao que o amigo abre um sorriso malicioso e, gargalhando, responde: “Quem estava vivo...” — Escusado mencionar que esse *estar vivo* não se aplica apenas a pessoas; basta pensarmos nas ocasiões em que estamos ao volante e, de repente, num sobressalto, percebemos que havíamos deixado de coordenar o câmbio de marcha com a embreagem: o carro, dizemos, *morreu*. No trecho divertidíssimo de *Arte e agência* (2018, p. 48-9) em que Alfred Gell fala de sua relação com seu carro, lemos: “Se meu Toyota, Deus me livre, quebrasse no meio da noite, longe de casa, eu consideraria isso uma grave traição, pela qual atribuiria culpa pessoal e moralmente não a mim mesmo, nem aos mecânicos que o consertaram, mas ao próprio carro.”

selvática sobre as obras erigidas pelo labor e o raciocínio do jardineiro. De início um lugar seguro, onde as transformações naturais estão apaziguadas,⁴ o jardim, negligenciado, passa a ser zona exclusiva do transitório, porque segue apenas as leis da natureza que, atuando incansavelmente em seu interior, desfiguram-no e fazem-no vulnerável à incursão de elementos exteriores. Assim, a separação entre espaço interno (protegido, controlado) e espaço externo (perigoso, indomável) se desman-tela. O perigo mora no jardim, ameaça-o de dentro. Toda a arte do jardineiro, que consiste primordialmente na manipulação de matéria vegetal, corre o risco de sucumbir diante do crescimento desenfreado da vegetação.

Mais verde ou menos verde do que a nossa, pouco importa — a grama do vizinho, sendo uma planta, cresce ininterruptamente. Mas consideremos agora jardins mais distantes da nossa vizinhança; o Parque do Flamengo no Rio de Janeiro, por exemplo, concebido pelo gênio paisagístico de Roberto Burle Marx.

Numa reportagem publicada em 16 de junho de 2019 no jornal *O Globo*, a repórter Ludmilla de Lima lança luz sobre o estado de abandono a que foi relegado o parque por parte das autoridades públicas. Escreve ela: na área onde — de acordo com o projeto de Burle Marx — deveríamos ver coqueiros e aroeiras, “a grama tomou conta de tudo.” O paisagista Gustavo Leivas, membro do Escritório Burle Marx e entrevistado pela repórter, assinala que “as árvores estão sem poda há pelo menos mais de um ano”, e que, “Sem manutenção, há o risco de o espaço virar um parque apenas gramado.” O descaso dos órgãos de Estado é acompanhado pela postura negligente da população, que, não encontrando lixeiras ao longo do caminho, despeja o lixo no chão, para festa das ratazanas e das baratas. Pobre Burle Marx. Já em fevereiro de 1988, durante um passeio pelo Parque do Flamengo, o mestre do paisagismo brasileiro dissera, decepcionado com a visão degradada de seu projeto: “Sinto a mesma sensação que teria se estivesse vendo um filho meu abandonado, maltratado e sujo” (apud LIMA, 2019).

Fruto de seu esforço e de seu engenho, o Parque do Flamengo é, para Burle Marx, comparável a um filho, uma criatura íntima sua. Mas, na angustiada observação que ele faz, sobressai especialmente a compreensão do caráter até certo ponto autônomo, insubordinado, de tudo o que é criado, caráter que se manifesta na falta de domínio do criador — o paisagista, pai — sobre a criatura — o parque, filho.

⁴ Como anota em seu diário Ottilie, personagem de Goethe em *As afinidades eletivas* (2009, p. 166), o jardim é o lugar onde “o efêmero e o duradouro se interpenetram”.

Criar não equivale a dominar (disso pais e mães sabem bem). Não é só no curso do processo criativo que o artista lida com um material que lhe escapa, com instrumentos escorregadios, com ideias movediças, com objetos que nunca chegam a lhe pertencer por inteiro, que ele nunca chega a domesticar. Por resultar de uma criação na qual intervêm todos esses fatores, a obra abriga em si as forças que a desfiguram — apesar de concluída pelo artista, portanto, ela não termina, perpetuamente ameaçada de se desintegrar longe dos braços de seu autor.⁵ No caso do paisagismo, e mais ainda no da jardinagem, o produto da criação humana é composto por vegetação, matéria viva cujo movimento se dá com nítida rapidez; e as formas geradas a partir dessa matéria são, por sua vez, inconstantes e vivas.

Para o senso comum cientificista do Ocidente contemporâneo, é perfeitamente aceitável atribuir vida às plantas — muito embora, nos debates travados hoje no campo da biologia, não tenha emergido uma definição consensual da noção de vida.⁶ De qualquer modo, desde os gregos, no mínimo, as plantas possuem alma, e, para Aristóteles, “Aquilo que possui alma se distingue daquilo que não possui alma pela vida.” (*De anima* II.2, 413^a22-23, apud MARTINS & MARTINS, 2007, p. 407). Enquanto defende que a alma das plantas lhes confere unicamente o poder de crescer e se alimentar, Aristóteles, em *De plantis* I, 815^a10-23, recorda que filósofos mais antigos como os materialistas Anaxágoras e Empédocles, e mesmo Platão, postulavam que dessa alma derivam as sensações e os desejos das plantas.⁷

De fato, uma grama ou uma árvore não são objetos no mesmo sentido que o são a impressora, o tinteiro e o cortador de grama. Nas ciências biológicas, as espécies vegetais recebem o nome de organismos: corpos constituídos por órgãos que atuam em conjunto para preservar sua existência. No entanto, se nós, “organismos racionais”, interagimos com os objetos tanto quanto interagimos com as plantas, e atribuímos qualidades de seres vivos a uns e a outras — ainda que sob critérios distintos —, será lícito negar aos objetos igualmente o direito à vida? Pois a vida de que falamos aqui não é ditada pelo paradigma aristotélico, que situa em polos

⁵ O próprio Burle Marx aponta para a falta de controle do autor quando diz que “o tempo completa a ideia”. [Devo essa preciosa observação à professora Sofia de Sousa Silva.]

⁶ Ver o artigo de Carl Zimmer, “The Meaning of Life”, publicado originalmente em 4 de setembro de 2007 na revista *Seed*.

⁷ Para o leitor interessado nas discussões contemporâneas em torno da vida das plantas — suas capacidades sensitivas e comunicativas —, seria útil remeter aos trabalhos, recém-lançados no Brasil, de Peter Wohlleben (*A vida secreta das árvores*, 2017, Editora Sextante) e de Stefano Mancuso (*Revolução das plantas*, 2019, Ubu Editora).

opostos o animado (o corpo material orgânico) e o inanimado (o corpo material inorgânico). Estamos delineando o fenômeno da vida como algo suscitado na práxis, na interação entre humanos e não humanos. As coisas, os objetos tidos por inanimados existem imiscuídos numa rede de práticas sociais; sua vivacidade justifica-se dentro de um dado contexto.

A fim de esclarecer essa alegação, vamos, num segundo exemplo, das plantas ao solo, ou melhor, à areia.

Em comemoração aos 80 anos de Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, o canal de televisão *Globonews* exibiu um programa em que a equipe de reportagem visita, no município de Três Corações, em Minas Gerais, a modesta casa onde nasceu e cresceu aquele que seria coroado como “rei do futebol”. Em dado momento, o repórter, dentro da casa, apanha um livro sobre uma mesa de madeira cujas páginas estão preenchidas de cima a baixo por uma lista de assinaturas; são nomes de turistas que, do mundo inteiro, afluem a Três Corações atrás de documentos e objetos relacionados à infância do homem — ao tempo em que ainda não era o craque —, atrás dos mais ínfimos rastros que permitam recompor, agora, a figura de Pelé. A própria estrutura da casa e a mesa de madeira, a cama posicionada num quarto e toda a mobília restante foram mantidas tal como eram na época em que Pelé morava lá. Aparentemente, contudo, não basta aos turistas apenas conhecer o local; com frequência, informa o repórter, um deles leva embora consigo, armazenado num recipiente, um bocado de areia extraída do terreno à volta da casa. O que há nessa areia, senão grãos de areia?

Ora, precisamente: é a areia da “eterna” casa de Pelé, o maior jogador de futebol da história, o atleta que, tendo nascido neste lugar simples, conquista o coração dos torcedores de qualquer clube e de qualquer nação. E pensar que ele, o rei, pisou este chão, que a sola de seus pés e a palma de suas mãos tocaram esta areia, e que provavelmente foi sobre ela que ele aprendeu, criança, a jogar bola! A areia, matéria outrora em contato com Pelé, está impregnada de sua presença, porque guarda — materialmente — a memória desse contato. Um único grão que tenha roçado por acidente sua pele já carrega uma pista, um vestígio que o traz para perto de nós, mesmo que ele esteja ausente; pois, diria Alfred Gell (2018, p. 165), “como pessoas sociais, estamos presentes não apenas em nossos corpos, mas em tudo ao nosso redor que testemunha nossa existência, nossos atributos e nossa agência”. O grão de areia não é, como uma fotografia do jogador, uma representação visual sua;

é antes um “representante” visível seu.⁸ A areia da casa de Pelé é uma matéria rudimentar, acessível, trivial, mas vinculada a uma figura fascinante, de poderes imensuráveis; logo, é uma matéria singular, poderosa, por fazer a mediação entre a figura de Pelé e o turista que visita a sua casa.⁹

De repente, porém, ouvimos retumbar o argumento cético: não é a areia que, por si só, contém tais indícios; somos nós, em nossa fantasia demasiadamente humana, que associamos a matéria inerte ao homem vivaz; nós que enxergamos no inanimado a marca de uma alma; as relações entre fenômenos existem em nossa cabeça! Concedemos. De resto, não viemos para brigar com os racionalistas e não temos a rigor a intenção de investigar as faculdades mentais que nos possibilitam estabelecer comparações e associações. Numa perspectiva mais literária e antropológica do que científica, abordamos e abordaremos aqui modos de pensar e de agir implicados em situações de interação que envolvem seres humanos e não humanos, seres visíveis e invisíveis, sujeitos e objetos — situações nas quais esses termos se tensionam e se confundem. Nosso interesse incide sobre a práxis, isto é, sobre os contextos práticos em que um objeto, uma imagem, um artefato ou, em tudo isso, uma matéria são imbuídos de vida. O que nos intriga é justamente o pensamento e o comportamento de quem, sabendo que a matéria é ainda matéria e que as relações entre fenômenos são engendradas por uma intencionalidade humana ou semelhante à humana, se sente atraído, tocado por certas coisas e convidado a tocá-las, como se estivessem vivas. Já se percebe que caminhamos pela corda bamba de uma constatação paradoxal, altamente produtiva nos estudos da virada material (*material turn*), e bem sintetizada por Caroline van Eck (2010, p. 8) nestes termos: “as pessoas acreditam que os objetos compartilham qualidades com seres vivos mesmo

⁸ Gell emprega a distinção entre *representação* e *representante* em *Arte e agência* (2018, p. 158) quando se debruça sobre os ídolos *anicônicos* (isto é, ídolos que não conservam semelhança com um deus prototípico, embora sejam índices da presença desse deus) adorados em cerimônias religiosas; por exemplo as *baitulia*, pedras meteóricas negras que os gregos antigos cultuavam: “A pedra é um ‘representante’ do deus, como um embaixador, e não um ícone visual.” Não temos de considerar Pelé o deus do futebol — embora muitos o façam — para enxergarmos que os grãos de areia de sua casa são, na ausência do jogador, representantes dele. Acerca das *baitulia*, ver também os capítulos 2 e 4 de Freedberg (1989).

⁹ O tema da *mediação* é seminal nos estudos de Birgit Meyer, que entende a religião “como uma prática de mediação através da qual a distância entre o imanente e o que se situa ‘além’ deste é postulada e tida por superada, ainda que temporariamente.” (2012, p. 24). Novamente, pensamos que uma tal formulação possa ser legitimamente adaptada para o caso da areia da casa Pelé (a areia sendo o *imanente*; o jogador sendo o que está *além*). [Obs.: Nesta dissertação, os trechos citados de publicações em línguas estrangeiras são traduzidos pelo autor.]

quando estão perfeitamente conscientes da diferença entre matéria morta e seres vivos no sentido biológico.”

Reconhecer que essas relações entre vivos e mortos, digamos, são construídas ou projeções nossas, que concernem apenas à subjetividade humana, não empurra nossas indagações muito longe; afinal, se é típico do humano atribuir qualidades subjetivas a objetos, ainda assim nos comportamos como se o objeto fosse dotado de tais qualidades independentemente dessa atribuição. Aliás, como explicar que não nos contentemos com tal reconhecimento e sejamos instigados a ver, provar com nossos próprios sentidos a materialidade das coisas? Como entender nossa propensão a participar, nós mesmos, em pessoa, desse jogo de contato e contágio, em que as posições de sujeito (aquele que vê, fala e interpreta) e objeto (aquilo que é visto, sobre o que se fala e que é interpretado) se alternam?¹⁰ Dito de forma escancarada: como garantir a devida importância ao papel desempenhado pelas entidades exteriores a nós nas transformações por que passamos? Eis o que propomos neste trabalho: uma exposição de algumas circunstâncias nas quais os objetos — e a matéria de que eles são feitos — aparecem investidos de uma capacidade de agir, uma presença subjetiva, uma vida.

¹⁰ Não temos aqui nenhum apego especial às epistemologias que separam *sujeito* e *objeto*; também por esse motivo, não nos preocuparemos em definir escrupulosamente esses termos. Eles devem apenas mostrar-se funcionais no âmbito de nosso estudo, devem nos ajudar a pôr em movimento a reflexão. Até agora estivemos mais empenhados, na verdade, em demonstrar que, em algumas circunstâncias e práticas sociais, os objetos assumem qualidades em geral atribuídas a sujeitos (seres vivos dotados de um ponto de vista e de um modo ser próprios), do mesmo jeito que os sujeitos podem ser objetificados — o que aponta já para uma falência, assinalada por Bruno Latour (2000), da antítese entre sujeito e objeto ou anuncia a obsolescência dessas categorias filosóficas. Alfred Gell (2018), inclusive, trabalha com as noções de *agente* e *paciente* a fim de descrever as posições relativas e móveis que entram em cena nas interações entre seres humanos e “índices materiais” (artefatos, imagens, exúvias, elementos e recursos naturais, corpos): estes e aqueles podem ser agentes ou pacientes a depender do ponto de vista. Mas preferimos uma terminologia um pouco mais genérica e que nos dê a devida mobilidade, buscando enfatizar o esquema interacional e trazer à tona uma dimensão adicional, abstrata, da agência: o objeto — dos objetos concretos aos objetos de pesquisa — é aquele que existe fora do sujeito e em relação com ele; ambos exercem uma ação mútua (interação) um sobre o outro; a capacidade de agir, atributo de seres vivos, faz do objeto algo ao menos parcialmente vivo, expressivo de qualidades subjetivas; sujeitos atuam na produção e transformação de objetos, e objetos atuam produzindo e transformando sujeitos. A formulação que mais nos apraz levar em conta acha-se naquilo a que Daniel Miller (2005, p. 38) chama, a partir de sua leitura de Hegel, *dialética da objetificação*: “Não é só que objetos podem ser agentes; é que as práticas e suas relações conduzem ao aparecimento simultâneo de sujeitos e de objetos através da dialética da objetificação [...] devemos mostrar como as coisas que as pessoas fazem, fazem as pessoas [*we need to show how the things that people make, make people*].”

§4

O pesquisador principia, finalmente, a escrita da dissertação; entorna as peças ariscas de seu material em cima da mesa de trabalho, vai a duras penas articulando uma ideia a outra, uma imagem a outra; busca sugerir ao leitor que cada peça, individualmente, abre diversos percursos à reflexão; dá a ver contornos incipientes que constituirão, espera-se, um mosaico mais complexo, o texto vivo — ele próprio inscrito numa rede de relações com outros textos, textos a perder de vista (incontáveis ou invisíveis).

Antes, porém, de tentarmos compor a forma central desse mosaico, em torno da qual prolongam-se formas anexas, devemos apresentar à leitora e ao leitor o acontecimento donde parte a inspiração para todo o nosso trabalho de composição, acontecimento esse que nos faculta uma fértil proximidade com o nosso objeto de pesquisa. (O mosaico é, no fundo, apenas uma imagem do objeto de pesquisa: é a imagem, incompleta e por isso tão eloquente, que o pesquisador lhe confere.) Para tanto, arriscaremos um salto, ou séries de saltos temporais e espaciais — nossas preocupações por ora se afastam da realidade mais imediata, do mundo fervilhante que nos circunda durante o ato de escrita e que nele penetra, independente de nossa vontade. Fingimos esquecer a máquina de impressão e o cortador de grama do vizinho. Não falamos mais em Pelé e Burle Marx. Em compensação, prosseguiremos, sim, evocando a arte de jardineiros e de escritores; analisaremos novos objetos que, meio familiares meio estranhos, se movem e nos comovem, mesmo que sejam considerados “apenas objetos”. Poderemos meditar, em particular, acerca da função desempenhada por certos artefatos não só na execução de tarefas cotidianas, mas na construção de nossa humanidade; acerca da aptidão de certas imagens para mostrar uma dimensão da realidade que normalmente se furta à visão humana; acerca do poder que têm certos materiais de mediar — não simbolicamente, mas materialmente — o encontro entre o ausente e o presente. Também o texto elaborado aqui gostaria de emular as capacidades de tais artefatos, imagens e materiais: na mesma medida em que resulta de um ato de escrita, ele pretende ser um texto que atua, que age — por seus possíveis vínculos com outros textos e pela relativa autonomia das partes que o compõem — sobre o leitor e inclusive sobre o autor. Nesse sentido, e

no caso desta dissertação, o gesto que ao pesquisador compete fazer, enquanto “criador” do texto, é um gesto de generosidade que o *desautoriza*, mas não o isenta de responsabilidade: é deixar que o texto fale por si.

Nas páginas que seguem, teremos ocasião de explorar esse ponto em mais detalhes. Primeiro, apresentemos o acontecimento a que aludimos acima, a partir do qual ficamos em condição privilegiada para lidar com o nosso objeto de pesquisa.

2ª PARTE - O sujeito-objeto descrito

§5

O salto espaço-temporal inaugural proposto por nós nos envia aos séculos XV, XVI e XVII, e o acontecimento diz respeito à descoberta mútua, ao choque, ao espanto recíproco que foi o encontro colonial nas terras da América.¹¹ De um lado, os navegantes europeus deparam com uma porção de terra, entre paradisíaca e infernal, que alguns acreditam de início situar-se no Oriente, no famoso continente das Índias, portanto uma terra de índios, essas criaturas de costumes exóticos, tão destoantes (para dizer o mínimo) dos costumes europeus; e vêm eles, os cristãos da Europa, com a missão sempre reafirmada de conquistar riquezas, de expandir o domínio da Coroa à “quarta parte do planeta”¹² e de espalhar por ela a palavra e as leis de seu deus. Do outro lado, nativos americanos deparam com um povo chegado desde os confins do mar ignoto — em embarcações enormes, carregadas de homens, coisas, bichos jamais antes vistos — que poderiam ser tanto seus inimigos como seus deuses, ou simplesmente grupos de estrangeiros, em todo caso seres de natureza muito diferente.

É verdade que cristãos europeus e indígenas das Américas, em meio à radical novidade que representa o encontro colonial, acomodaram em categorias pré-existentes, condizentes com os próprios mundos em que viviam, o que lhes aparecia em circunstâncias inauditas; adaptaram a seu ponto de vista o que surgia sob um aspecto extraordinário; adequaram uma imagística desconhecida a um imaginário conhecido. Não há saída: nos olhos com que vemos a novidade, reside a princípio

¹¹ Falamos em “descoberta mútua” porque o assim chamado *descobrimento da América* na historiografia moderna tem um contraponto óbvio. Como diz Sloterdijk (2008), “Presentemente somos suficientemente livres para constatar que os europeus foram descobertos em Outubro de 1492 pelos indígenas das Caraíbas.” Já Oswald de Andrade brincaria com o duplo sentido do termo no *Manifesto Antropófago*: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.”

¹² Lembremos que por volta de 1574 o cronista Pero de Magalhães de Gândavo (2004, p. 48), em sua *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, localizava-a “naquela grande América, uma das quatro partes do mundo.” A teoria da divisão do mundo em quatro cantos ou continentes circula na Europa desde a antiguidade clássica, atravessando a Idade Média e marcando os relatos ibéricos das Grandes Navegações. Ver o livro de Toby Lester, *A quarta parte do mundo*, 2013, Editora Objetiva.

um olhar antigo — o novo, para que possa ser visto, deve ter alguma afinidade com o antigo. Os europeus, por exemplo, tantas vezes chamaram os nativos de selvagens, bárbaros, bestiais; já os indígenas falantes de idiomas do tronco Tupi, na costa brasileira, compreenderam inicialmente os estrangeiros como *caraibas*, ou seja, profetas (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 102), enquanto os méxicas, na Mesoamérica, designaram os espanhóis com o termo *teotl*, também usado para se referirem aos seus próprios deuses.¹³

No entanto, o componente de choque, de estranhamento, não se subtrai à experiência de nenhum dos lados envolvidos na colonização. No final do século XV e início do XVI, encontram-se, grosso modo, duas maneiras de viver que contrastam profundamente, duas maneiras distintas de agir, de sentir, de pensar.¹⁴ Por mais que houvesse, de ambos os lados, categorias úteis nas quais eram enquadrados os estranhos (os não iguais), sua estranheza não se diluía com facilidade; aquilo ou aquele que é tido por estranho pode manifestar sua alteridade em vários níveis e mediante condutas imprevisíveis.

Essas duas maneiras de viver que se chocam ao longo dos séculos XVI e XVII na colonização das Américas, a maneira ameríndia e a maneira cristã europeia, são o tema central de nosso estudo. E, de tantas questões que afloram quando nos pomos, tímidos, a avaliar um acontecimento da magnitude da colonização, a questão que receberá maior atenção em nosso estudo será aquela das relações, operadas em múltiplos matizes, entre sujeito (quem vê e quem faz) e objeto (o que é visto e feito, o outro do sujeito).

Para entender os fatores que condicionam, no contexto colonial, o regime de olhar dos estrangeiros, vamos analisar alguns discursos produzidos por sujeitos cristãos europeus acerca dos nativos americanos, e mapearemos situações práticas

¹³ A respeito da noção de *teotl*, Guilhem Olivier, professor da Universidade Autônoma do México, parafraseia James Lockhart fazendo um ótimo comentário na palestra “Teotl, Ixiptla, and Diablo: Indigenous and Christian Conceptions of the Gods in the Florentine Codex of Bernardino de Sahagún and His Naua Informants”, que pode ser conferida aqui: https://www.youtube.com/watch?v=tDLtnqy1v-w&ab_channel=GettyResearchInstitute. Em resposta ao lugar-comum, bastante repetido nas aulas de história das escolas, de que os índios mesoamericanos teriam simplesmente acreditado que os espanhóis eram deuses, Lockhart afirma: mais apropriado seria pensar que a palavra *teotl* é suficientemente abrangente — designando tudo o que manifesta uma alteridade radical em relação à humanidade méxica — para englobar também os espanhóis.

¹⁴ Esclarecemos, desde já, que falar em apenas dois lados no encontro colonial não equivale a desconsiderar que havia diversas etnias indígenas e diversas nações europeias aí implicadas. Adiante examinaremos mais detidamente essa diversidade de *maneiras de viver*.

em que tais sujeitos interagem com os objetos que circulam no interior de sua sociedade. Por outro lado, veremos que nas imagens construídas pelos europeus se intromete um olhar ameríndio, com seu modo próprio de conceber e de experimentar as interações do tipo sujeito-objeto. A dissertação, então, refletirá sobre o sentido da não humanidade que se encarna, junto a algumas qualidades humanas, nos objetos cristãos e ameríndios, e buscará detectar qual tipo de objeto ambos os povos tinham em mente quando olhavam, de sua perspectiva, um para o outro; qual tipo de objeto tinham por referencial quando elaboravam uma representação e uma função para o outro, um lugar para o outro dentro de seu universo etnocentrado — esse outro cuja vida, ao mesmo tempo, se deixa classificar e se recusa a permanecer estável sob essa classificação.

Uma atmosfera de estranhamento, como dissemos, orienta os relacionamentos que se desdobram no encontro colonial. Para o nosso estudo, o que há de mais relevante nesse estranhamento recai sobre problemas de linguagem que espelham discrepâncias entre maneiras de viver: os ruídos na comunicação, a falta de compreensão mútua, a dificuldade de traduzir o pensamento indígena nos termos do pensamento europeu e vice-versa. Pois as lacunas que atravessam os olhares e os discursos fazem deste um acontecimento que, como tal, não cessa de acontecer, que exige ser lido e relido de diferentes pontos de vista. Assentado no passado histórico, ele não é jamais sepultado, atualiza-se permanentemente nas narrativas tecidas no contemporâneo, dispara projeções para o futuro. Aponta, com um dedo meio torto, para as possibilidades de Brasil, para brasis que poderiam ter sido ou que poderão um dia vir a ser — um acontecimento vivo que jorra, a cada vez que o tocamos, vidas possíveis.

Assim, se o discurso do colonizador — escrito, formado por documentos arquiváveis: relatos de viagem, crônicas, diários, correspondências — tem por objeto de descrição os habitantes autóctones da colônia, pretendemos aqui contrapô-lo ao discurso destes, ou melhor, à maneira autóctone de viver. Um discurso que faz do outro o seu objeto deve ser legível a partir do ponto de vista do outro (nisso reside alguma justiça nas políticas da literatura), e é no âmbito mesmo do discurso europeu que a perspectiva dos ameríndios se faz presente e atuante, inscrevendo nele as marcas de sua vida, arrebatando-o, contagiando-o de alteridade, perturbando as posições hierárquicas bem delimitadas pela óptica conquistadora e afastando-o do controle de seus autores.

Mais especificamente, vamos atrás de garimpar, na literatura eurocristã em torno das Grandes Navegações, algumas linhas de fuga: descrições e figuras de linguagem usadas em referência aos índios mas passíveis de serem lidas à luz dos hábitos e das práticas socioculturais que moldam as subjetividades indígenas.¹⁵ E o “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira, é o intercessor que nos ajudará a efetuar a passagem de um ponto de vista a outro.

Tal esforço investigativo ecoa, talvez, o que disse um dia uma italiana apaixonada pela língua portuguesa e pela literatura brasileira, Luciana Stegagno Picchio, amiga de Murilo Mendes, Alceu Amoroso Lima, Alexandre Eulálio etc., em sua *História da Literatura Brasileira*, publicada em Milão a 1972: “de objeto descrito, o Brasil transforma-se, pouco a pouco, em sujeito de literatura.” (1997, p. 30). Mas gostaríamos de tentar um passo a mais: do ponto de vista do sujeito, migraremos ao ponto de vista do objeto, uma vez que o índio, de objeto sobre o qual se fala, deve ser tomado como um objeto que fala, tanto quanto um sujeito.¹⁶

§6

Graças aos estudos de eminentes historiadores debruçados sobre a conjuntura político-cultural e a situação histórica da Europa e das Américas à época da colonização, hoje podemos medir a importância dos relatos maravilhosos, ou melhor, dos relatos de viagens maravilhosas, tão comuns na Europa dos séculos XV e XVI, herdados desde a Antiguidade e alimentados pelas Cruzadas, enquanto fonte literária primordial onde beberam os “descobridores” do Novo Mundo.¹⁷ Histórias de

¹⁵ Nosso método será consultar estudos etnográficos recentes que abordam as cosmovisões e costumes das populações ameríndias nos séculos XVI e XVII e também das atuais.

¹⁶ Quem sabe nos convençamos (e queremos nos convencer), ao fim, junto a Bruno Latour, Alfred Gell, Daniel Miller e outros antropólogos contemporâneos, de que o paradigma que opõe sujeitos e objetos não seja válido para dar conta das relações estudadas aqui. De todo modo, repetimos: estamos empregando esse paradigma por motivos funcionais, apenas para indicar as relações de interação e interpenetração entre humanidade e não humanidade, entre seres vivos e seres inanimados.

¹⁷ Limitamo-nos a citar aqueles que estão mais frescos em nossa memória: o clássico de Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*; o livro de Guillermo Giucci, *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*; o artigo de José Roberto Teixeira Leite, “Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII”; e um livro que, em seu primeiro capítulo, resume bem a discussão acerca do imaginário das Grandes Navegações, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza, altamente proveitoso para o nosso trabalho.

andarilhos que, impelidos por insaciável curiosidade e pela paixão do desconhecido, avançam intrepidamente por terras e florestas repletas de perigos, no encalço de riquezas e especiarias, à procura de uma pessoa amada escondida num suntuoso palácio nos confins do globo, ávidos por achar a felicidade sempiterna num país asiático (pois a Ásia é desde sempre para o Ocidente, como diz Giucci (1992, p. 67), o “*locus* do maravilhoso” ou, nas palavras de Le Goff (1994, p. 62), “o grande reservatório do maravilhoso”); navegantes decididos a desafiar de peito aberto interdições geográficas e morais, transpondo os limites impostos pelos deuses ou pela natureza à volição expansiva do ser humano, lançando-se *plus ultra* das fronteiras do mundo conhecido, para além das Colunas de Hércules;¹⁸ viajantes, em suma, que encontram durante o percurso paisagens extravagantes, seres encantadores e bizarros — monstros, prodígios e toda sorte de criaturas anômalas, desde os lestrições, sereias, arimaspos, cinocéfalos, amazonas, ciápodos, panotos, quimeras, grifos, ninfas e blêmios cantados por Homero e Hesíodo, descritos por Heródoto e redescritos por Plínio, Solino, Agostinho e Isidoro, até os dragões, diabos, fantasmas, homens selvagens, animais e plantas de proporções descomunais, bruxas e feiticeiros típicos do imaginário cristão medieval do maravilhoso — para no final sucumbirem nas sombras do abismo, na violência de uma tormenta ou, ao contrário, serem premiados com a visão repentina de um Paraíso terrestre, lar de fauna e flora riquíssimas, um Eldorado abundante de pedras preciosas, quem sabe uma variação da Ilha dos Bem-aventurados onde reinam em pé de igualdade o conforto e os excessos e cujos habitantes, eternamente jovens e alegremente selvagens, ignoram o pecado e as normas sociais preconizadas pela civilização, quem sabe ainda uma Atlântida platônica ou aquela “Ilha de Vênus”, a “ilha namorada” em que vão parar as naus dos lusíadas, no canto IX do livro de Camões.

Sem dificuldade, podemos atestar o comparecimento de elementos do repertório literário do maravilhoso nos documentos produzidos por autoridades eclesiásticas, mercadores e burocratas que se lançaram à empresa transoceânica na Baixa Idade Média e no Renascimento.

Testemunhas oculares ou, mais que isso, protagonistas da expansão marítima comercial e da conquista de territórios remotos pelas monarquias europeias,

¹⁸ Sobre o *topos* das Colunas ou Pilares de Hércules como fim do mundo conhecido, ver Giucci (1992, p. 47-9). Associadas ao lema *Nec plus ultra*, as Colunas de Hércules eram situadas pelos gregos antigos na região do atual Estreito de Gibraltar.

muitos portugueses, catalães, genoveses, venezianos, franceses, alemães e holandeses tinham recebido uma educação que se pode chamar humanista, clássica e/ou cristã, e eram versados na caracterização dos antípodas instituída pelos filósofos, cosmógrafos e enciclopedistas antigos, seja por terem lido trechos de Aristóteles, Plínio, Ptolomeu, Agostinho, Vicente de Beauvais, seja porque tiveram contato com a famosa *Imago Mundi* (1410) do cardeal Pierre d’Ailly, leitor de Aristóteles, Plínio, Ptolomeu, Agostinho e de Beauvais. Também as *Viagens* de Marco Polo e aquelas de sir John de Mandeville exerceram forte influência no imaginário que norteou as Grandes Navegações e contribuíram para consolidar, na literatura europeia medieval, a imagem de um Oriente maravilhoso — africano ou asiático — em que convivem a monstruosidade e a riqueza, o belo e o estranho (GIUCCI, 1992, p. 67). Nesse vivo tesouro do maravilhoso, tão presente na mentalidade e na língua das populações cristãs do Medievo, não podemos esquecer, ainda, o papel preponderante dos romances de cavalaria para os círculos aristocráticos, o impacto das histórias popularmente divulgadas sobre peregrinações religiosas e cruzadas no Oriente, e a fama que tinham alcançado algumas hagiografias e lendas sobre viagens de santos a zonas inexploradas, povoadas de figuras míticas e sobrenaturais, como a lenda do reino negro e cristão de Preste João, o *Livro de Alexandre*, a *Navegação de São Brandão*, o *Purgatório de São Patrício* e a *Vida de Santo Amaro* (SOUZA, 1986, p. 36-7).

Na verdade, quando consideramos amplamente a circulação dos relatos de viagens maravilhosas naquele tempo, é tarefa quase sempre inglória, ou imprudente simplificação, identificar autores. Em primeiro lugar, porque a noção de autoria apenas começava a se esboçar no século das turbulentas Reformas religiosas, inscrita num contexto de crescente exaltação do indivíduo, segundo defende Roland Barthes (2004, p. 58).¹⁹ Depois, porque os luminares das Letras que acabamos de citar eram conhecidos sobretudo dentro dos ambientes letrados e, em matéria de

¹⁹ Um adendo deve ser feito aqui. Embora repetida amiúde como algo dado, a ideia de que a “nossa sociedade [...] descobriu o prestígio do indivíduo” (BARTHES, 2004, p. 58) no fim da Idade Média, ou que o indivíduo é uma invenção do Renascimento, não é uma ideia nada inquestionável. Caberia recordar, por exemplo, as formulações de Jacques Le Goff, que liga intimamente o advento do indivíduo àquele do Purgatório, em dois livros importantes: *O nascimento do purgatório e O imaginário medieval*. Neste último, lemos: “Na viragem do século XII para o XIII, o indivíduo impunha-se já com tanta força como na Itália do *Quattrocento* e [...] o êxito do Purgatório era o êxito do indivíduo, cujo destino ficava decidido no momento do julgamento individual, depois de morrer” (1994, p. 21). Mais à frente: “O tempo do Purgatório era um tempo à medida de cada um — segundo a responsabilidade conjunta da pessoa, do indivíduo, e das comunidades a que ele pertencia.” (1994, p. 121).

monstros e paragens fantásticas, notabilizaram-se mais pelos trabalhos de compilação, que atualizavam as informações contidas em fontes arcaicas, bestiários, manuais de botânica e feitiçaria, lendas, mitos, anedotas. A própria ideia de que esses relatos maravilhosos foram inventados por alguém soa parcialmente inadequada; os narradores tentam nos convencer de que aí não há lugar para autor, destituem o autor de sua propriedade sobre a história.²⁰ Em sua maioria, os relatos eram apenas ouvidos e transmitidos de pessoa a pessoa num ambiente cotidiano, na missa, na oficina, em praça pública, em casa; e, durante o processo de transmissão, passavam por modificações quanto ao conteúdo e à estrutura.

Um sujeito que escuta a história de uma viagem arriscada a um continente distante, onde vagueiam bichos grotescos e gentes desfiguradas, e onde os fenômenos naturais parecem ocorrer de modo atípico, impressiona-se com a bizarria de um episódio narrado ou saboreia a sonoridade de um topônimo esquisito; enquanto escuta, longe de ficar num estado passivo, não apenas pensa ou imagina, mas toma a história um pouco para si, de alguma forma imprime nela a sua personalidade, é transformado por ela ao mesmo tempo que a transforma. Experimenta e manuseia palavra por palavra, reinventa-as ao articulá-las às suas referências e memórias pessoais — pois as palavras se impõem, ferem sutilmente seus ouvidos, penetram a sua maneira (não tão maravilhosa) de viver.

Do mesmo jeito, o sujeito que conta uma história de viagem omite trechos da aventura, acrescenta peripécias inéditas, altera o destino das personagens, refina “os métodos astutos que permitem prender a atenção dos ouvintes” (BENJAMIN, 2018, p. 158); sob os influxos de seu *pathos* e sob o peso de suas convicções, interfere no curso acontecimentos, e “a marca própria de quem conta é detectável na história narrada, tal como a marca do oleiro no vaso de barro.” (Ibid., p. 149). Ainda assim, frequentemente começa a narração separando a sua perspectiva enquanto narrador que ouviu a história da perspectiva de quem efetivamente presenciou os eventos narrados, advertindo: “Dizem que ...”, “Eu ouvi falar que ...”, “Fulano me disse que ...”.²¹

²⁰ Mesmo Heródoto, ao mencionar argipeus, homens com pés de cabra e arimaspos, diz que somente ouviu falar deles (e que não consegue assegurar-se de sua existência). Ver Giucci (1992, p. 67-8).

²¹ Os relatos de John de Mandeville e Marco Polo também trazem a marca da separação entre o visto e o ouvido. (GIUCCI, 1992, p. 98).

Os relatos de viagens maravilhosas, então, iam sendo cosidos e recosidos ao longo do tempo, suscetíveis a mutações de acordo com a circunstância. O material que lhes servia de base remetia, podemos até concordar, a uma tradição; mas a tradição não é um monumento puro, redesenha-se de boca em boca, de região em região, e alimenta-se da contribuição dada pela sabedoria e os preconceitos de cada época — de quantos desvios se faz uma tradição, de quantos fragmentos, de quantos restos, de quantas tradições uma tradição?²² Embora se possa afirmar que são tributários de uma tradição, de um entroncamento ou de um amálgama de tradições, parece-nos que os relatos de viagem adquiriam autonomia em relação a um autor e não se esgotavam na interpretação de um leitor, circulando com relativa liberdade no registro textual e no oral: “Já que inexistia a concepção de autoria, o mais usual foi ver um relato reproduzido e aumentado no outro, conformando-se um imaginário comum, que crescia em espiral.” (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 34).

Esse crescimento — queríamos dizer: essa movimentação — do “imaginário comum” do maravilhoso deve-se também a um segundo fator. Trata-se da origem ambígua do material das narrativas que inspiraram os navegantes europeus nos séculos XV-XVII. Laura de Mello e Souza (1986, p. 37) lembra que elas “aliavam fantasia e realidade, tornando fluidas as fronteiras entre real e imaginário”; são narrativas, diria Guillermo Guicci (1992, p. 91), em cujo espaço “se entrelaçam, procurando satisfazer as expectativas do leitor, a observação pessoal, a vontade de recriar um mundo de fantasia e a reprodução das convenções literárias.” No arcabouço de animais extravagantes e recantos feéricos que seduziu os ouvidos e preencheu os corações europeus da época confundiam-se, assim, elementos fornecidos pela experiência concreta dos viajantes em terras longínquas e elementos provenientes das enciclopédias bizantinas, das filosofias cristãs primitivas, das canções de gesta medievais. A história e a estória.

Todo o fascínio exercido pelo universo do maravilhoso beneficiava-se da incerteza dos leitores ou ouvintes quanto à veracidade dos eventos narrados. As imagens bizarras que figuravam nos relatos extraíam sua matéria do fato, da ficção ou da intercessão entre os dois (dos fatos criados pela ficção, da ficção feita de fatos), estavam abertas a rearranjos e intercâmbios — e atendiam às motivações

²² Seria o caso de falarmos que uma tradição é feita um pouco da “contribuição milionária de todos os erros” (Oswald de Andrade)?

mais diversas. A imagem de uma ilha oriental, por exemplo, construída positivamente — portanto como apinhada de riquezas e especiarias — podia ser divulgada para fins de propaganda, para corroborar ambições de conquistar essa ilha; construída negativamente, podia ensejar uma reflexão moralizante e uma visão pejorativa acerca dos ilhéus que ali moravam. Em qualquer caso, interessava ao narrador de viagens maravilhosas comover seu público, persuadi-lo da realidade de um mundo para além do último povoado noticiado, atiçar a sua curiosidade sobre o que há naqueles antípodas envoltos em brumas de mistério. Mas, se os seres e lugares assinalados no relato não tinham existência comprovada empiricamente ou admitida por um número alto de europeus, ao menos fervilhavam na literatura, nas crenças, nas conversas corriqueiras das pessoas, o que era requisito suficiente para existirem. (Ou para existirem numa condição especial, existirem no campo fantasmagórico da dúvida, onde medram o medo e o fascínio — existência incerta dos criptídeos que os tornava tanto mais impressionantes na imaginação dos que só ouviram falar deles.)

Recriado com ingredientes tanto verossímeis quanto mirabolantes, tanto tradicionais como inauditos, o lar do maravilhoso não tinha localização precisa, apesar de estar fadado a ocupar, simbólica e geograficamente, “as fimbrias do mundo conhecido pelos ocidentais” (SOUZA, 1986, p. 41). Situava-se nas periferias dos mapas da época e era, conseqüentemente, o berço de uma marginalidade ambivalente, na qual convergem excessos de todo gênero, abomináveis e admiráveis. “Só muito longe das muralhas civilizadoras penetramos nas zonas da desorganização, do inesperado e do inverossímil, embora também da ordem absoluta, da perfeição, da abundância e do prazer.” (GIUCCI, 1992, p. 79-80).

As ambivalências qualitativas da terra maravilhosa e marginal espelham, é claro, as ambivalências formais de seus habitantes marginais, que conjugam numa mesma figura traços de diferentes espécies. Marco Polo menciona homens com rabo de cachorro e unicórnios (os unicórnios, na descrição de Polo (apud FAUCON, 1997, 108), possuem pelo de búfalo, patas de elefante, cabeça de javali e a língua cheia de espinhos); alegando ter visitado os extremos da Terra, Pierre d’Ailly (apud SOUZA, 1986, p. 72) fala de “seres acerca dos quais é difícil precisar se são homens ou bestas.” Em termos gerais, residem nos antípodas maravilhosos criaturas deformadas, híbridas ou quiméricas. Em algumas dessas criaturas, os europeus identificavam membros e órgãos com tamanho maior ou menor do que o normalmente

visto; noutras, faculdades mentais que funcionam fora do esperado ou do vulgar; noutras ainda, características humanas combinadas a características de bichos, de máquinas, de plantas, e mesmo de minérios. Nem sempre essas criaturas eram vinculadas a raças tradicionais de monstros; podiam ser classificadas como animais exóticos — mas, para “descrever um animal desconhecido, é preciso desmontá-lo parte a parte e relacionar cada uma delas a um ser já conhecido; esse método produz necessariamente para o leitor um monstro composto.” (LASCAULT apud FAUCON, 1997, p. 106).

É nesse sentido que o processo gradual, fragmentário e coletivo de elaboração dos relatos de viagens maravilhosas, ao qual aludimos mais acima, evoca parcialmente a própria técnica com que são descritos os objetos preferenciais desses relatos, os monstros e seres híbridos.

Como vimos, os desdobramentos e variações das narrativas de viagem davam-se por meio da contribuição de diferentes indivíduos em diferentes circunstâncias, nutriam-se de uma variedade de influências, pegavam emprestados, misturando-os, componentes “reais” e “imaginários”.²³ Ainda que alguns trechos desses discursos que falam dos antípodas chegassem a ser cristalizados em manuscritos iluminados medievais e epopeias renascentistas, nada podia deter as suas transformações potenciais, sua propagação nos textos e sua livre circulação na boca das gentes, seu movimento que é o de absorver fragmentos de vivências e desempenhar as mais conflitantes funções, movimento de complexificar-se e bifurcar-se conforme o ponto de vista, conforme passam de narrador a narrador. E o narrador é antes de tudo, acrescentaria Benjamin (2018), um ouvinte excepcional.

Os relatos dependem de mediadores humanos para ir adiante, mas, a cada vez que são transmitidos, reafirmam sua autonomia perante seus transmissores: afastam-se mais e mais da alçada de um suposto autor (vale dizer, de uma origem, de um criador ou de um autor como origem), apenas vão se tecendo de boca em

²³ A separação entre real e imaginário já foi submetida a uma boa dose de crítica. Aproveitamo-la aqui por ser uma terminologia bastante usada pelos autores que constam em nossas referências e para significar, de um lado, os dados perceptivos cuja existência é empiricamente comprovada e aceita aos olhos de um número alto de indivíduos dentro da Europa (o “real”), e de outro lado os dados perceptivos cuja existência, aos olhos desse mesmo número de indivíduos, carece de comprovação empírica e aceitação (o “imaginário”). Mas, se estamos tratando principalmente da circulação e transmissão de histórias, talvez valha mais seguir o vocabulário de Benjamin (2018, p. 141), que dá a mesma credibilidade ao real e ao imaginário quando usa o substantivo *Erfahrung*, “experiência”: “A experiência que anda de boca em boca é a fonte a que foram beber todos os contadores de histórias.” Shakespeare, em *A tempestade*, não está longe disso quando põe nos lábios de Próspero a frase: “Somos feitos da mesma matéria que os sonhos.”

boca, pingam de ouvido em ouvido, utilizam-se dos humanos para avançar. São como os músicos e dançarinos na Folia de Reis, passam de casa em casa sem ficar em nenhuma, mas deixam algo de si por onde passam e levam consigo um pouco de cada lugar.

Algo mais ou menos semelhante ocorria com os seres grotescos descritos nas narrativas de viagens maravilhosas. Toda descrição que elege como objeto uma criatura extraordinária, ao apontar suas afinidades com certas coisas familiares ao narrador e ao ouvinte, faz da criatura descrita um composto de atributos de proveniências heterogêneas, isto é, atributos oriundos de ou associados a outras criaturas. Os habitantes antípodas, fossem eles considerados monstros ou não, eram compostos por assim dizer monstruosamente, ou hibridamente; condensavam materialmente formas físicas reconhecíveis mas que pareciam inconciliáveis; em seu próprio corpo sustentavam a desarmonia, o choque dos contrários. Sua hibridez, de certo, conferia-lhes um papel bem demarcado nas cosmologias europeias e estabelecia a sua posição no sistema cristão de valores,²⁴ permitindo agrupá-los sob os rótulos do maravilhoso, do estranho e do marginal, jogados para um exterior bem distante da civilização e ignorantes das normas que a regulamentam.

Curiosamente, só era possível enfatizar a sua discrepância em relação ao meio civilizado na medida em que fossem descritos com propriedades conhecidas pelos cidadãos europeus; a fim de expor o seu caráter anômalo, era preciso ancorá-lo no terreno da normalidade. Para os ouvintes dos relatos maravilhosos, então, o monstro se dava a ver, por um lado, naquilo que não era monstro e, por outro, em sua própria singularidade monstruosa, que consistia em conjugar traços heteróclitos. Ele existe enquanto *indivíduo híbrido*, evidente paradoxo: já que é híbrido, pode ser dividido, fragmentado, multiplicado, levado para fora de si (e para dentro dos espaços civilizados), sem deixar de ser um. Provoca espanto exatamente porque é (não apenas) um.

²⁴ Giucci (1992, p. 77) glosa a concepção de Agostinho acerca dos monstros e portentos: “Como as maravilhas se apresentam aos olhos de Agostinho em termos de sua significação para a história da salvação — como que despertando ou renovando a atração e admiração pelo sobrenatural —, elas se inserem como instrumentos convenientes à elevação do ser humano de sua condição corporal e histórica a seu destino espiritual e eterno.” Gandavo (2008, p. 131), cronista que esteve no Brasil, ilustra bem esse ponto: “e tudo se pode crer, por difícil que pareça: porque os segredos da natureza não foram revelados todos ao homem, para que com razão possa negar, e ter por impossível as cousas que não viu nem de que nunca teve notícia.”

Não raro, nos relatos de viagem, estes seres meio humanos meio não humanos, exteriores à civilização, aparecem associados a uma maneira de viver selvagem, à ausência de organização política e ao desabrigo de uma cidade ou moradia; afiguram-se aos olhos dos sujeitos que os descrevem não apenas incomunicáveis, mas indomesticáveis. Dialogar com seres humanos, racionais, cultivados, mesmo que de países longínquos, era perfeitamente factível, e a diplomacia europeia das viagens assim o exigia; porém, quem seria capaz de dialogar com monstros tendo a certeza de não ser devorado? Prevaleceria nestes híbridos a vertente humana, a animal, a vegetal? Não se podia compreendê-los direito; não se podia lhes prever os atos. Indecisão quanto à sua natureza e inquietação quanto à sua resposta diante de uma hipotética aproximação dos viajantes: por isso, provavelmente, na visão destes, os antípodas monstruosos pareciam tão ameaçadores. Qual era o tipo de humanidade que partilhavam com os europeus? Ou, em outras palavras: o que é que, no monstro, pensa — se é que pensa?

§7

Com a descoberta do quarto continente por navegantes a serviço das monarquias católicas da península ibérica, era previsível que o imaginário do maravilhoso se prestasse a revestir, com toda a sua ambivalência, as recém-encontradas terras d'além-mar e seus habitantes.

No fim do século XV, a familiaridade dos europeus com o mundo oriental era notável. Desde as Cruzadas, ao menos, a seda e as especiarias provenientes da Ásia e da África tinham-se tornado artigos muito estimados nos mercados e nas cortes da Europa, e, junto com elas, as narrativas de viagem ajudaram a moldar a visão tardo-medieval acerca do Oriente. Acontece que — como se sabe —, diante da tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos em 1453 e do decorrente bloqueio das rotas comerciais que ligavam os impérios cristãos às Índias, mercadores europeus, disputando o monopólio do comércio euroasiático, foram impelidos a buscar vias alternativas que assegurassem a manutenção da entrada de mercadorias preciosas em suas cidades; para tanto, além de inaugurarem rotas no norte da África e no Oriente Médio (o que foi possível graças à unificação das coroas de Aragão e

de Castela, que viabilizara a consumação da reconquista de Granada, antes sob domínio muçulmano), aproveitaram-se dos avanços alcançados ultimamente no campo da ciência náutica, equiparam suas naus — sobretudo caravelas e carracas — com tecnologias de navegação inovadoras, organizaram as informações cartográficas disponíveis e, no rastro de Bartolomeu Dias e de Vasco da Gama, que já haviam dobrado o Cabo da Boa Esperança, lançaram-se ao mar contornando a costa africana para chegar, pelo Atlântico, aos portos asiáticos.

As primeiras expedições ultramarinas que zarparam dos portos de Palos, de Lisboa, de Gênova, em nome dos reis católicos, partiram com a meta de desembarcar nas Índias. No entanto, como singraram demasiadamente para oeste e sudoeste nas águas do Atlântico, acabaram topando com terras incógnitas, insulares ou continentais: um novo mundo — MVNDVS NOVVS, segundo o título da carta de 1503 (*circa*) em que Américo Vespúcio noticia Lorenzo di Pierfrancesco de Médici acerca da descoberta —, embora um outro expoente dos descobrimentos, Cristóvão Colombo, acreditasse ter atingido, em todas as quatro travessias transatlânticas que fez, o continente asiático pelo lado ocidental, as “Índias ocidentais”. Por acidente ou voluntariamente, a chegada nas Américas das frotas europeias levou a um deslocamento dos temas do imaginário maravilhoso para o território americano. Como o Índico supostamente tornara-se conhecido aos europeus, “os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas, ainda indepassadas pelos homens do Ocidente” (SOUZA, 1986, p. 40). No compasso das “grandes descobertas”, essa “outra humanidade” fantástica e monstruosa foi “migrando da Índia à Etiópia, à Escandinávia, e finalmente à América.” (SOUZA, 1986, p. 70).

Portanto, não é de estranhar que, nas crônicas e epístolas escritas pelos exploradores que aportaram no Brasil, no México, na Flórida, em Cuba etc. entre os séculos XV e XVII, se misturassem elementos delegados pela tradição do maravilhoso ocidental aos novos dados que a entrada no Novo Mundo fornecia. Nesses documentos, tensionavam-se as expectativas e as experiências dos navegantes, aquilo que se tinha *ouvido dizer* sobre terras míticas localizadas num oceano distante e aquilo outro que se *viu* e se viveu aqui com os próprios olhos.²⁵ Guillermo

²⁵ Tensão igualmente entre conhecimento prático e conhecimento teórico, diria Vespúcio, que faz a balança pesar mais para o lado do primeiro: “mais vale a prática que a teoria.” (apud Giucci, 1992, p. 56).

Giucci (1992, p. 113) chama à “discordância entre o esperado e o experimentado [...] os conflitos do maravilhoso”, cujo resultado seria o progressivo “enfraquecimento da imagem do mirífico remoto” (1992, p. 123) frente à realidade especificamente americana (e, acrescentará Laura de Mello e Souza (1986), especificamente colonial) que se impunha e que invalidava o paradigma oriental. Contudo, não sumiriam tão cedo, nas descrições das paisagens e de seus habitantes, aqueles procedimentos hibridizantes que faziam dos antípodas — insólitos objetos descritos — seres compósitos, monstruosos.

Vejam os em seguida, a propósito, um pouco do que dizem escritores quinhentistas e seiscentistas a respeito de algumas espécies nativas da América. Dora-vante, nosso estudo vai priorizar os discursos sobre o Brasil.

Português que escreveu o *Tratado da terra do Brasil* e a *História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, publicados conjuntamente em Lisboa em 1576 e classificados por Capistrano de Abreu (2008, p. 20) como “uma propaganda de imigração” para “excitar as pessoas pobres” a virem povoar esta terra, Pero de Magalhães Gandavo assim desenha os tatus brasileiros: “são tamanhos como coelhos e têm um casco à maneira da lagosta como de cágado, mas é repartido em muitas juntas como lâminas; parecem totalmente um cavalo armado [...] o focinho é como de leitão [...] a carne deles tem o sabor como de galinha.” (2008, p. 61-2). Já Fernão Cardim, padre que esteve no Brasil pela Companhia de Jesus nas derradeiras décadas do século XVI e redigiu os *Tratados da terra e gente do Brasil*, brinda-nos com esta divertida imagem do bicho-preguiça: “parece-se com cães felpudos, os perdigueiros; são muito feios, e o rosto parece de mulher mal tocada”. (1925, p. 45). No que toca às frutas locais, o francês Jean de Léry fala da pacova — a banana-da-terra — nestes termos:

“O fruto, a que os selvagens chamam *pacó* [...] tem mais de meio pé de comprimento e se assemelha ao pepino, sendo como este amarelo, quando maduro. [...] quando chega à maturidade tira-se-lhe a casca como figo fresco e sendo gomosa como este parece que se saboreia um figo. Por essa razão nós franceses dávamos às pacovas o nome de figo; é verdade que são mais doces e mais saborosos do que os melhores figos de Marselha.” (1961, p. 139).

Ainda sobre a pacova, diz Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho na Bahia e autor de um importante *Tratado descritivo do Brasil em 1587*:

cozidas no açúcar como canela são estremadas, e passadas ao sol sabem a pêssegos passados. [...] Há outra casta, que os índios chamam pacobamirim, que quer dizer pacoba pequena, que são do comprimento de um dedo, mas mais grossas; estas são tão doces como tâmaras, em tudo mui excelentes. (1851, p. 180).

Basta uma rápida visita aos documentos produzidos pelos cronistas do período colonial para constatar o emprego abundante, em suas descrições, de expressões comparativas a conectarem o extraordinário ao familiar, as coisas típicas do Brasil (e estranhas à Europa) às coisas frequentes na Europa ou acessíveis aos europeus (e estrangeiras ao Brasil). Os indicadores gramaticais de semelhanças são os mesmos de sempre: “assim como”, “tal qual”, “assemelha-se a”, “mais do que”, “tanto quanto”; e, nos trechos citados acima, sobressaem o verbo “parecer” e a conjunção adverbial “como”. Mais uma vez, assistimos a uma construção dos objetos descritos através de técnicas linguísticas de hibridação; cada aspecto dessas criaturas remete a um aspecto de outras criaturas.

Decerto, no conjunto dos discursos incipientes dos viajantes transatlânticos, que teciam comparações entre o imaginário do Novo e o do Velho Mundo, fez sucesso, segundo mostrou com maestria Sérgio Buarque de Holanda, a associação do Brasil com as Ilhas Afortunadas, com o Jardim das Hespérides, com o Paraíso terrestre, lugar utópico de clima ameno e próspero, em plena Idade de Ouro, “banhado numa perene primavera, alheio à variedade e aos rigores das estações, como se estivesse verdadeiramente restituído à glória dos dias da Criação.” (HOLANDA, 1969, p. 204). Se, lá nas Antilhas, Colombo vinculou as novidades que observava às condições climáticas de uma região conhecida pelos seus leitores, afirmando que “por toda a ilha, as árvores são verdes e as ervas também, como no mês de abril na Andaluzia” (apud SOUZA, 1986, p. 54) — ou seja, verdes como num dos meses primaveris do hemisfério norte —, os *topoi* do Paraíso e da primavera eterna aplicam-se com maior recorrência ainda à Província de Santa Cruz.

Por outro lado, apesar de ser o recanto “onde permanece sempre a verdura com aquela temperança da primavera que cá [em Portugal] nos oferece abril e maio”, nas palavras de Gandavo (2008, p. 96), ou o “terreno em continuada primavera” que “é o vergel do mundo”, como escreveria bem mais tarde Sebastião da Rocha Pita (apud HOLANDA, 1969, p. 139), o Brasil edênico guardava uma contraparte obscura, diabólica, sublinhada com igual insistência pelos cronistas. Essa “outra face da edenização, detratora e mesmo infernalizada” (SOUZA, 1986, p. 62)

manifestava-se nos animais, nas plantas, nas gentes que ali viviam — e geralmente aparecia mesclada a atributos paradisíacos e qualidades admiráveis, valorizadas por sujeitos civilizados e cristãos. Quando lemos os documentos coloniais, a impressão é de que as ligações íntimas entre o bom e o mau, o belo e o terrível, o Céu e o Inferno, que evocam as tradicionais ambivalências do maravilhoso, projetam-se ora sobre a nova realidade brasileira e passam a ser uma insígnia fundamental dela. Um comentário breve do jesuíta Cardim é exemplar da elaboração discursiva ambivalente do panorama brasileiro, motivada pela postura de desconfiança e exaltação que está na raiz da visão estrangeira: “Assim como este clima influi peçonha, assim parece influir formosura nos pássaros” (1925, p. 49).²⁶

Entretanto, nada nem ninguém condensava mais exemplarmente as ambivalências do maravilhoso do que os indígenas que povoavam o biodiverso e etnodiverso território do Brasil. Herdando algum vestígio do modelo das figuras antípodas dos relatos de viagens, o “gentio”, visto da perspectiva dos cronistas, incorporava hibridismos; principalmente por isso é que suscitou perplexidade nos cristãos, instigados por pendores humanistas, e não porque fosse exclusivamente “selvagem”, “incivilizado”, “bárbaro”. Constituía uma imagem distorcida da humanidade, ou antes uma imagem que não para de se distorcer, na qual os europeus podiam reconhecer-se em parte, mas só em parte. Apesar de confeccionada verbalmente por

²⁶ É possível enxergar aqui, e em muitos textos do Brasil Colônia, nítidos ecos de determinismo geográfico e biológico — as condições climáticas e topográficas de uma certa região a determinarem (ou a terem implicações sobre) a índole e a compleição física dos que ali vivem. Essa ideia já estava presente entre os gregos e notadamente no *corpus* hipocrático, onde se apoia sobre a noção de *apomimesis toû hólou*, que supõe a analogia da natureza (o macrocosmo) com o corpo humano (o microcosmo). Ver, a respeito, a excelente tese de Julieta Alsina, *As revoluções da alma: Sonho e Prodiagnos no tratado hipocrático Da dieta* (2015, USP, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH). No entanto, preferimos indicar formulações de autores posteriores à época dos descobrimentos, aplicadas especificamente à América e ao Brasil. Buffon, no século XVIII: “Veja-mos então porque existem répteis tão grandes, insetos tão gordos, quadrúpedes tão pequenos, e homens tão frios nesse novo mundo. O motivo é a qualidade da terra, a condição do céu, o grau de calor e umidade, a situação e elevação das montanhas, a quantidade das águas correntes ou paradas, a extensão das florestas, e sobretudo o estado bruto em que a natureza se encontra.” (apud SOUZA, 1986, p. 68). Euclides da Cunha, na virada do XIX para o XX: “Como o inglês nas Barbadas, na Tasmânia ou na Austrália, o português no Amazonas, se foge ao cruzamento, no fim de poucas gerações tem alterados os caracteres físicos e morais de uma maneira profunda, desde a tez, que se acobreia pelos sóis e pela eliminação incompleta do carbono, ao temperamento, que se debilita despojado das qualidades primitivas.” (2016, p. 86-7). Por fim, Chico Buarque, evidentemente irônico, no século XXI: “O sol/ A culpa deve ser do sol/ Que bate na moleira, o sol/ Que estoura as veias, o suor/ Que embaça os olhos e a razão”.

eles, essa imagem intimidava-os, desafiava-os com sua imprecisão. Vivia com independência, pois era feita de uma matéria estranha, exótica. Era um problema compreender a força peculiar — a alma? — que a tornava incontrolavelmente viva.²⁷

§8

Os seres híbridos do imaginário do maravilhoso eram imprevisíveis, destoavam até aos comportamentos prescritos pelos bestiários e manuais de magia. Ao depararem com eles, os viajantes não tinham garantias quanto à sua reação. Não se adivinhava quais intenções, quais apetites os governavam. Afinal, os híbridos são heteróclitos, oscilam entre as diferentes naturezas que reúnem em si mesmos e que estão materializadas pelos componentes provindos de outras espécies. Eles são como metamorfoses em estado fixo, incompletas e cruzadas num mesmo corpo: são o instante suspenso, encarnado, de metamorfoses em curso e em interseção, a meio caminho entre uma criatura e outra; uma natureza transformando-se na outra sem que a transformação se consuma. Estão sempre na iminência de derivar para um dos lados — portanto sempre imbuídos de um movimento potencial, de um deslizamento prestes a se concretizar. Contemplando seus corpos, “seguimos a luta das duas naturezas” — ou mais — “que se invadem progressivamente”, como disse Rodin (2016, p. 47) acerca de uma cena do *Inferno* de Dante.²⁸

Jacques Le Goff (1994, p. 62) considera a metamorfose “uma das características profundas do maravilhoso”, que inclusive põe em xeque a validade dos postulados humanistas tão caros aos cristãos do Medievo. Um híbrido pode resultar da mistura de uma planta, um mineral ou um animal com um ser humano, processo de mesclagem no qual os termos envolvidos se transformam: os entes não humanos, a partir do cruzamento com os tipicamente humanos, se despem parcialmente de sua não humanidade, isto é, humanizam-se um pouco; na direção inversa, os seres humanos, atravessados de traços não humanos, se descaracterizam enquanto tais, não

²⁷ Podemos dizer com Antonello Gerbi (apud SOUZA, 1986, p. 47) que tal imagem assustava porque a América “era Europa, e ao mesmo tempo a não-Europa”.

²⁸ Aliás, para Rodin (2016, p. 47-8), esse instante metamórfico em que algo “vai cessar de ser” e algo outro “vai se tornar” (nas suas palavras) é o que deve ser capturado pela obra de um pintor ou de um escultor: “Em sua obra, discerne-se ainda uma parte do que foi e descobre-se em parte o que vai ser.”

mais se distinguem, de todo, por sua humanidade; mineralizam-se, vegetalizam-se, animalizam-se. Há, então, no hibridismo do maravilhoso ocidental, “uma desumanização do universo que se dirige para um universo animal, para um universo de monstros ou de bichos, para um universo mineralógico, para um universo vegetal. Há uma espécie de rejeição do humanismo — um dos grandes motes do cristianismo medieval, fundamentado na noção de um homem feito à imagem de Deus.” (LE GOFF, 1994, p. 52). De fato, para os parâmetros do humanismo cristão, a ideia da metamorfose soava abominável pois supunha o distúrbio ou a deturpação da *imago Dei*, o dismantelamento da relação de semelhança entre Deus e o homem. A criatura que, de todas as existentes, conserva originalmente a imagem viva do Criador (Gênesis 1:27), caso sofra uma metamorfose, perde o privilégio dessa filiação imagética — trocando em miúdos, e o que é mais grave: na criatura metamorfoseada desfigura-se a obra-prima do Criador, a forma humana, terrena e temporal, na qual Ele pode ver a si próprio como num espelho. No acontecimento metamórfico, rompe-se a ordem cósmica, viola-se a hierarquia ontológica instaurada por Deus desde o princípio, perpetra-se um atentado *contra natura*.

Não à toa os monstros e bizarrices híbridas do maravilhoso — personificações do “medo do desconhecido geográfico” a refletirem os “numerosos medos que estão no interior dos homens” (ROY apud SOUZA, 1986, p. 71) — foram geralmente mandados para bem longe dos muros da civilização ocidental, relegados às bordas dos mapas-mundi e das cartas náuticas confeccionadas por cosmógrafos de renome no final da Idade Média e Renascimento²⁹ — terminando por deslocar-se, com o “achamento” de um continente mais a oeste, para o Brasil.

A nossa Terra de Vera Cruz, assim batizada na *Carta* de Caminha, vai ao longo dos séculos XVI e XVII acumulando os signos de uma marginalidade ora ordinária, ora exótica aos olhos dos cronistas europeus. Sabemos que um país marginal faz-se de uma humanidade marginal; a população da colônia compunha-se de “muitos condenados, presos políticos, criminosos e aventureiros” (MESGRAVIS & PINSKY, p. 29, 2020), além de naufragos, desertores e, a partir de meados do século XVI, escravos trazidos da África. Em Caminha já há menção a degredados

²⁹ Entre os mapas mais influentes da época, destacam-se a *Carta* (c. 1500) de Juan de la Cosa; o *Planisfério* de Cantino (c. 1502) e o de Cavério (c. 1505); e a *Universalis Cosmographia* (1507) de Waldseemüller, onde pela primeira vez surge uma ilha chamada América. De todos esses mapas há imagens disponíveis na internet.

(“degradados” no português do escriba), homens largados nas praias brasileiras, à sua própria sorte, para prestarem talvez uma derradeira serventia ao império: aprender a língua dos nativos, com os quais era desejável estabelecer comércio. “Desterados da mais vil e perversa gente do Reino”, segundo o jesuíta Manuel da Nóbrega (apud SOUZA, 1986, p. 114), os colonos, pobres fora do Brasil, arrastavam para cá a sua penúria e com ela infestavam a terra. “[O] que há pela terra, que é pescado, e mantimento de raízes, por muito que se tenha, não deixaremos de ser pobres, e mesmo isto não o temos”. (apud SOUZA, 1986, p. 67).

Mas esse modo de estar à margem da sociedade, representado por gêneros de homens que frequentavam havia bastante tempo as cidades europeias e que não se prestavam bem a herdar os adornos do maravilhoso, contrasta com a marginalidade impregnada de exotismo de que os índios, autóctones da terra americana, são o modelo maior.³⁰

E quem são eles, do ponto de vista dos europeus? De onde vieram? Seriam os índios também filhos de Eva e Adão, o casal primordial consagrado pela Bíblia? Entre dois nobres nomes da medicina da época, as respostas pairam por ares maravilhosos:

Paracelso, em 1520, acreditava que eles não descendiam de Adão e que eram como os gigantes, as ninfas, os gnomos e os pigmeus. Cardano, em 1547, apostava que os indígenas surgiam como uma geração espontânea, a partir da decomposição de matéria morta, como as minhocas e os cogumelos. (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 29).

Os membros de ordens religiosas que estiveram na América, por seu turno, tinham mais urgência de adaptar a “Nova Humanidade” à autoridade da narrativa bíblica sobre a origem comum dos seres humanos. José de Acosta (apud GIUCCI, 1992, p. 198), jesuíta espanhol, formulou no fim do século XVI uma teoria que, “para não contradizer a Sagrada Escritura, que claramente ensina que todos os homens descendem de Adão”, partia do pressuposto de que os continentes se encontram e se tocam nas zonas polares, “de maneira que como para os homens, assim

³⁰ Haverá alguma via direta que leva do *maravilhoso* ao *exótico* — talvez passando pelo *grotesco*? Será o sentimento do exótico uma derivação do sentimento do maravilhoso?

também para as bestas nos é necessário buscar um caminho por onde tenham passado do Velho Mundo ao Novo.”³¹ Já o frei franciscano Vicente do Salvador (apud SOUZA, 1986, p. 78), nascido na Bahia, menciona a hipótese da *Miscelanea Austral*, obra do poeta espanhol radicado no Peru Dom Diogo D’Ávalos y Figueroa: os antepassados dos índios, “gente bárbara” que “come carne humana”, teriam saído da serra de Altamira e cruzado o Atlântico pelas “Ilhas Fortunadas, que agora se chamam Canárias, tocaram as de Cabo Verde e aportaram no Brasil.” Mas o frei apressa-se a divergir do poeta. “O certo”, diz ele, “é que esta gente veio de outra parte, porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse.” (apud SOUZA, 1986, p. 79).

O certo, diremos nós, é que àquela altura nada se sabia, embora os índios tenham entrado na categoria de “homens” e “mulheres” desde a *Carta de Pero Vaz de Caminha*, escrivão leitor de clássicos, e como humanos foram vistos, supomos, pelos demais cristãos humanistas na colônia. Em 1537, a bula papal de Paulo III declara oficialmente que os índios são gente à imagem de Deus e que, “ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, [...] não devem ser reduzidos à servidão” (apud MESGRAVIS & PINSKY, p. 75, 2020); sobretudo são dignos de — e mesmo inclinados a — receber educação religiosa.

Uma declaração dessas, ratificando a humanidade (por mais estranha que fosse) dos indígenas, reforçava as lições contidas nos Evangelhos sobre a obrigação apostólica de propagar a doutrina de Jesus Cristo aos inúmeros “filhos de Deus” separados por vastas distâncias no planeta, único meio de reconduzir a totalidade dos humanos à libertação e à salvação no perdão de Cristo. Em Mateus 24:14 e em Marcos 13:10, a pregação universal preludia o apocalipse: “Esta Boa Nova do Reino será proclamada em todo o mundo para se dar testemunho diante de todos os povos. E então, virá o fim” (BÍBLIA, 1979, p. 1001), escreve o primeiro, e o segundo anuncia igualmente: antes do fim, “deve-se proclamar a Boa Nova a todas as nações.” (BÍBLIA, 1979, p. 1023).

³¹ Acerca da hipótese de Acosta, Guillermo Gucci (1992, p. 198-9) faz uma observação muito interessante: “A teoria da origem do índio americano como consequência do cruzamento do futuro estreito de Behring nascia, por incrível que pareça, de um salto da imaginação resultante da obrigação de respeitar a autoridade da palavra bíblica.”

Mas nos séculos XVI e XVII, dentro do contexto da Reforma católica, no interior da Europa, e da conquista de territórios antípodas acompanhada da catequização de populações indígenas, no exterior dela, a bula papal, expedida três anos após a criação da Companhia de Jesus por Inácio de Loyola, ressoava com mais nitidez ainda o imperativo (dirigido a “vós”, ou seja, a nós) enunciado por Cristo através do narrador Marcos (16:15), num versículo que orientou largamente a empresa evangelizadora levada a cabo nos quatro cantos do mundo pelos missionários e em particular pelos jesuítas: “Ide pelo mundo inteiro e anunciai a Boa Nova a toda criatura” (BÍBLIA, 1979, p. 1028); ou, conforme traduz o padre Antônio Vieira (2014, p. 419), membro dessa ordem religiosa essencialmente militante que era a Companhia inaciana: “pregai a toda criatura”. Inclusive, o próprio Vieira, nascido em Lisboa mas amadurecido no Colégio dos Jesuítas de Salvador, na Bahia, acrescenta uma explicação ao versículo bíblico quando redige e declama o seu “Sermão do Espírito Santo” no Maranhão em 1657. Afirma ele que os jesuítas “havam de pregar a todas as nações, e línguas bárbaras e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como brutos, e tão insensíveis como troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras.” (2014, p. 420). Referia-se, é claro, aos índios, junto a quem tinha ampla experiência de convívio enquanto pregador e educador catequista.

Bárbaros, ignorantes da fé cristã, aparentados às plantas e pedras e animais, irracionais — não obstante, humanos. Com a motriz das ambiguidades e dos paradoxos, os discursos sobre os indígenas iam tecendo imagens híbridas de seus objetos. Mais à frente, voltaremos a Vieira e ao seu “Sermão do Espírito Santo”. Antes, veremos mais alguns exemplos dos expedientes literários empregados pelos cristãos nas descrições de ameríndios, mantendo nosso foco nos textos que tratam dos nativos brasileiros, embora não nos restrinjamos a estes. Estamos falando de textos que constroem seu objeto de descrição investindo-o de características que remetem a universos ou naturezas distintas; textos que, ao descreverem o outro, têm de recorrer a comparações com coisas familiares ao autor e ao leitor, coisas que não são esse outro mas que ele reúne, fazendo-se um composto, um ser heteróclito. Nesse sentido, são textos que sugerem alguma dificuldade dos autores para apreender seus objetos e que indicam estarmos diante de uma maneira de viver que lhes escapa, sobre a qual pouco ou nada sabem.

As formulações descritivas da maneira indígena de viver estão, com efeito, carregadas de ambivalências. Pois como entender as afirmações trazidas pelo relato de viagem de um missionário calvinista, o francês Jean de Léry, de que os “selvagens” adeptos de “costumes bestiais” (1961, p. 159) são os mesmos que, ainda segundo Léry algumas páginas antes, “são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim” (1961, p. 135), além de serem “ouvintes que ouvem com atenção e não perdem uma palavra” (1961, p. 147)? Como era possível conciliarem assim bestialidade e capacidade de discursar e ouvir, selvageria e *logos*?

§9

Diante do problema de inserir essa “Nova Humanidade” na “economia divina” e na “genealogia dos povos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 102), era muitas vezes como sucessores da linhagem do maldito Cam, aquele que em Gênesis 9:20-27 viu seu pai nu (“sem nenhuma cousa que lhe cobrisse suas vergonhas”³²), que os índios enquadravam-se nas cosmologias eurocristãs. Nesse caso, aparecem nos documentos do período colonial — nos tratados de história e geografia brasileira, nas cartas dos jesuítas e dos outros missionários, nos diários dos navegantes e exploradores — desenhados com os contornos de uma “humanidade anti-humana” (SOUZA, 1986, p. 86) ou não inteiramente humana. São estigmatizados precisamente pela nudez, acusados de se deleitar com os pecados que inadvertidamente cometem, com os vícios da carne e o canibalismo, possuídos ainda, de acordo com o relato do corsário inglês Anthony Knivet (apud SOUZA, 1986, p. 87), por uma preguiça constante que tanto contradiz, concluímos nós, com a moral do trabalho e a procura obsessiva por acumular riquezas da parte dos colonos.

Porém, no âmbito dos discursos coloniais, vislumbra-se melhor o sentido peculiar da humanidade indígena, parcialmente não humana, em trechos de descrições que se baseiam na oposição oscilante entre razão e falta de razão e que se valem profusamente de analogias, destacando as semelhanças dos ameríndios com

³² A frase, claro, é de Caminha, e na *Carta* refere-se aos índios. Aqui, apropriamo-nos de suas palavras para falar do personagem bíblico Noé, pai de Cam, que, após encher a cara de vinho e se despir, é visto nu por seu filho. Cam é então severamente amaldiçoado, assim como as linhagens que dele descendessem.

criaturas animais, vegetais, minerais, injetando-lhes traços diabólicos, submetendo-os a uma desumanização ou a uma coisificação parciais. A associação pressuposta pelo humanismo cristão entre humanidade e racionalidade parecia estar ausente, ou vacilar, ou romper-se esporadicamente nos indígenas, do mesmo modo que a *imago Dei* era neles conspurcada, desfigurada. Para os cristãos humanistas, ser privado de razão significa não possuir aquilo que singulariza o homem no mais alto grau, a faculdade que Deus transmitiu aos seus filhos, junto à sua própria imagem, para que sejam capazes de criar e transformar o mundo a exemplo do Pai. Em compensação, possuir algum resquício de razão — nem que seja uma variação danificada ou corrompida da faculdade racional — e não ser humano era evidentemente um escândalo.

Essa desumanização não ganha apenas tons pejorativos. Pero Vaz de Caminha, lembramos, escreve que os habitantes autóctones do Brasil “andavam muito bem curados e muito limpos e naquilo me parece ainda mais que são como as aves ou alimárias monteses que lhes faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas.” Apesar disso, a semelhança com animais indomesticados advinha também do fato de serem imprevisíveis: de súbito, quando menos se esperava, “tomavam logo uma esquiveza como monteses”. Já Américo Vespúcio, o primeiro a relatar a antropofagia indígena, roça o paradoxo da humanidade-não-humana ao chamar os nativos brasileiros de “animais racionais” (apud CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 94); podemos julgar que, fossem considerados completamente humanos, não seriam “animais” e não haveria motivo para qualificá-los de “racionais”. A animalidade, lado a lado com a racionalidade, desestabiliza-a, perturba-a, retira de suas mãos o controle de uma criatura. Por sua vez, a razão atenua a selvageria animal, sinaliza alguma abertura ao reconhecimento e diálogo, uma possibilidade de haver entendimento entre europeus cristãos e índios americanos.

A propósito da disputa que, durante os séculos iniciais da colonização, contrapôs os integrantes das ordens religiosas aos colonos ocupados em atividades econômicas, uns a favor da catequização, outros a favor da escravização dos povos indígenas, Sérgio Buarque de Holanda (1969, p. 298-9) diz, para o caso das “Índias” castelhanas, que os espanhóis “tenderam a ver os índios sob o aspecto, ora de *nobles salvajes*, ora de *perros cochinos*.” No Brasil, Knivet (apud SOUZA, 1986, p. 83) relata que os colonos portugueses que escravizavam os índios marcavam-nos “a ferro como cães”, torturando-os “como se não fossem eles de carne e sangue”. O

jesuíta Nóbrega (apud HOLANDA, 1969, p. 299) não se refere a eles com mais benevolência; ao comentar os costumes do gentio, resume que “são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”. O também jesuíta José de Anchieta (apud HOLANDA, 1969, p. 303), tendo desempenhado função de curandeiro, fornece num vocabulário veterinário o passo a passo de seu procedimento médico: “Deitar imprastos, alevantar espinhelas, e outros ofícios de albeitar, que eram necessários para aqueles cavalos, isto é, aos índios.”

Mas, na opinião de Gandavo, se os nativos são dotados de razão e mesmo assim praticam ritos antropofágicos, tanto pior, pois devoram seus inimigos “usando nesta parte de cruezas tão diabólicas, que ainda nelas excedem aos brutos animais que não têm uso da razão” (2008, p. 145). Aliás, era mesmo “como se neles não houvera razão de humanos” (Ibid., p. 68). Então que razão era essa — ou que tipo de pensamento eles tinham, se não eram racionais? O frade franciscano André Thévet (apud SOUZA, 1986, p. 97) responde: “apesar de não serem racionais, esses pobres homens, pelo fato de estarem privados do uso da verdadeira razão e do conhecimento de Deus, estão sujeitos a várias ilusões fantásticas, e perseguições do espírito maligno.”³³ Eram portadores de algum poder de abstração, embora danificado, resultado de uma degeneração do funcionamento regular da razão. Gandavo e Thévet iluminam desse modo mais uma face da humanidade-não-humana dos indígenas, muito próxima da animal: a face diabólica. Para Thévet ainda, os sacerdotes, feiticeiros, profetas ou oráculos dos rituais indígenas, os pajés, são “pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo para receber seus vizinhos” (apud SOUZA, 1986, p. 98). Nas cartas Anuais, relatos enviados pelos missionários da Companhia de Jesus que percorreram o Paraguai, “a associação entre ‘tigres del monte’ [os jaguares], feiticeiros e demônio é recorrente” (FAUSTO, 2005, p. 404) ao longo das referências feitas aos Guarani. E o jesuíta Cardim (apud SOUZA, 1986, p. 95-6), no Brasil, emprega os mais intensos tons de vermelho na descrição dos habitantes das malocas: “o fogo é sua roupa, e eles são mui coitados sem fogo. Parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros choram, outros comem,

³³ Os indígenas ou o próprio Thévet que são propensos ao engano? Na opinião do protestante Léry, mais atento à diferença dos outros americanos, a resposta poderia ser “Thévet”, o frade católico, seu compatriota e adversário. Após citar trecho de Thévet, escreve Léry (1961, p. 24) no prefácio à sua *Viagem à terra do Brasil*: “São essas as palavras de Thévet e eu chamo para elas a atenção do leitor. Pois assim como não nos viu na América, nem nós o vimos tampouco, nem esteve ele igualmente em perigo de vida durante a nossa estada no país, vou demonstrar que foi um refinado mentiroso e um imprudente caluniador.”

outros fazem farinhas e vinhos etc. e toda a casa arde em fogos”. Notamos que não só os índios são diabolizados aqui, mas o diabo revela sua face selvagem, animal, nos índios.³⁴

É António Blázquez (apud BUONO, 2018, p. 18), entretanto, que, ao testemunhar a execução ritual, por um grupo de indígenas brasileiros, de um indivíduo de tribo inimiga capturado em guerra, costura as designações com que os estrangeiros se referiam aos nativos:

Vinham seis mulheres nuas pelo terreiro cantando a seu modo e fazendo tais gestos e meneios que pareciam os mesmos diabos: dos pés até a cabeça estavam cheias de penas vermelhas; em suas cabeças traziam umas como carochas de pena amarela; em suas espaldas levavam um braçado de penas que parecia como de cavalo, e para alegrar a festa tangiam umas flautas que têm feitas das canelas dos contrários para quando os hão de matar. Com estes trajos andavam ladrando como cães e contrafazendo a fala com tantos momos que não sei a que os possa comparar; todas estas invenções fazem sete ou oito dias antes de os matar.

Como vemos, os discursos que descrevem os corpos, os hábitos e a maneira de viver dos indígenas costumam recorrer a analogias, compõem seus objetos heterogeneamente, emprestam a seres humanos atributos oriundos de criaturas não humanas. Dos bichos os índios têm a obediência exclusiva aos instintos, a irracionalidade animal, a ignorância das normas que regem a sociedade humana; dos diabos, têm uma razão eficiente mas turvada, uma propensão ao engano e ao pecado, uma imagem quebrada da humanidade. As relações entre diabos e bichos, ora estendidas também aos índios, justificam-se, no pensamento dos jesuítas, quando pensamos que estes educaram-se pela Escolástica; para Tomás de Aquino, segundo Fabián Alejandro Campagne (2011, p. 483-4), as “entidades intermediárias”, como os diabos, “participam do mesmo universo que os reinos animal, vegetal e mineral”. Sobretudo, bichos e diabos são tipos de seres que estão situados nas bordas da racionalidade ocidental — uns por incompetência, outros por depravação —, da qual o

³⁴ Sobre o Brasil diabólico, é clássico citar o delicioso trecho de Frei Vicente do Salvador (apud PICCHIO, p. 84): “O dia que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz, [...] era a 3 de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz em que Cristo Nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs nome à terra que havia descoberto de Santa Cruz e por este nome foi conhecida muitos anos. Porém, como o demônio com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, recendo perder também o muito que tinha em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado de cor abrasada e vermelha com que tingem panos, e do qual há grande cópia entre nós. Como se fosse mais importante o nome de um lenho para tingir panos que o daquele divino pau, que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da Igreja, e sobre que ela foi edificada e ficou tão firme e bem fundada como sabemos.”

homem (adulto) à imagem de Deus é o centro. São seres que, na hierarquia ontológica da civilização ocidental e do sistema cristão, estão marcados pelo selo de uma alteridade moralmente inferior ou marginal. No caso dos índios, trata-se de uma alteridade não totalmente racional, não esclarecida, afastada (geográfica, morfológica, cognitivamente) da doutrina evangélica, corrompida em sua semelhança com Deus, incivilizada, ignorante. Nas palavras de Juan Ginés de Sepúlveda (apud Giucci, 1992, p. 175), defensor do cativo indígena, os nativos do Novo Mundo são “homenzinhos nos quais apenas encontrarás vestígios de humanidade”.

A ignorância vai de par com a selvageria, o edênico vai de par com o primitivo. Entre os cronistas, desde Caminha, assentou-se a “ideia de não domesticação dessa gente que nada domestica”, como diz Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 93): omitiam-se nos relatos as lavouras e as técnicas agrícolas indígenas, fomentando a concepção, no meio dos leitores, de que os índios não dominavam a agricultura, ou seja, de que viviam presos a um tempo em que o homem não conseguia domar a natureza a serviço de sua cultura. O edênico e o primitivo são ambos instâncias do passado, o primeiro com o sinal positivo da utopia, o segundo com o sinal negativo do atraso civilizacional. A selvageria dos índios, que não são domesticados e nem domesticam, deve ser moldada pela fé e pelas leis — mas a sua ignorância, que supostamente os torna aptos à educação, perde a conotação favorável perante sua selvageria descontrolada, resistente a toda educação, e torna-se mais uma propriedade animal. Daí Le Goff (1994, p. 187) afirmar, genericamente, que “os homens que conceptualizaram os grandes descobrimentos integraram os homens novos em dois conjuntos fundamentais: o da animalidade domesticável e o da animalidade selvagem, ficando uns destinados à conversão e ao trabalho e os outros ao extermínio.” No Brasil, a repercussão jurídica dessa conceptualização foi sentida nos séculos XVI e XVII, quando os portugueses aproveitaram-se das guerras que existiam internamente entre grupos indígenas para arquitetar uma legislação indigenista que separou “índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’” (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 41).³⁵

³⁵ Cabe lembrar que, se os índios do grupo Tupi já eram considerados “bárbaros” pelos europeus, os índios espalhados pelos sertões são por assim dizer os bárbaros dos bárbaros — inclusive porque são bárbaros para os próprios povos Tupi.

Considerados aliados ou inimigos, os indígenas eram vistos com fortes rastros não humanos, definidos por uma inferioridade intelectual e espiritual em relação aos eurocristãos. Nos escritos de alguns bispos e humanistas espanhóis, essa inferioridade ganhou respaldo numa passagem da *Política* de Aristóteles. Lembra Alcir Pécora (2008, p. 67) que Quevedo e Sepúlveda “aplicavam ao índio a categoria aristotélica de *servo por natureza*, que supõe um homem em que predomina a força física sobre o engenho deficiente, e que, além disso, é incapaz de governar-se.” Quanto aos cristãos que estiveram no Brasil, a percepção da ignorância, da dependência, da falta de autonomia crítica do gentio — traços repletos de ambiguidade, que ao mesmo tempo abrem caminho e colocam empecilhos à sua conversão — levou os cronistas a repetirem que os índios brasileiros não possuíam nem fé, nem lei, nem rei, diferenciando-se nisso dos incas, maias e asteca que integravam sociedades complexas, unificadas por uma religião e centralizadas por uma organização política hierárquica. “Felizes seriam os povos dessa terra [do Brasil]”, escreveu o huguenote Léry (1961, p. 144), “se conhecessem o Criador de todas essas coisas”, embora estivessem muito longe de conhecê-lo.

Também para os missionários jesuítas que, como Fernão Cardim (1925, p. 161), lamentavam-se de que “Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de cousa do Céu”, urgia então ajudar os incautos e iludidos índios a livrarem-se das trevas em que se encontravam, urgia “corrigir o corpo do Brasil” (NEVES apud SOUZA, 1986, p. 99). Catequizar e civilizar eram medidas paralelas, reunidas no espaço concreto dos aldeamentos edificadas pelos jesuítas. Os “índios amigos [...] em primeiro lugar eram ‘descidos’ — transportados de suas aldeias no interior para perto das povoações portuguesas —, para depois seres catequizados, civilizados, e assim transformados em ‘vassalos úteis’.” (SCHWARCZ & STARLING, 2015, p. 41). Uma vez chegados nas vilas, eram recebidos com “todas as vantagens da vida civilizada como governo, justiça, serviços religiosos, casamentos legais, prática e ensino de ofícios diversos e garantia de propriedade privada.” (MESGRAVIS & PINSKY, 2020, p. 94). Nesses locais, pretendia-se que os indígenas tivessem contato com os hábitos urbanos, as leis, as obrigações civis, e largassem sua maneira desregrada de viver.

“O gentio não tem rei, se o tivera, poder-se-iam converter reinos, como se dera no tempo dos apóstolos, como se dava então na América Espanhola e se estava

tentando no Oriente.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 104). Na América Espanhola, bastava aos missionários (achavam eles) apenas remoldar as instituições das sociedades “pagãs” autóctones de acordo com as diretrizes cristãs. No Brasil, porém, queixa-se Anchieta (apud MESGRAVIS & PINSKY, 2020, p. 51), os nativos

não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso, comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; [...] cada um é rei em sua casa.

Mais fácil seria fazê-los migrar de um conjunto de autoridades — deus, rei, pai — a outro, do que criar mecanismos coercitivos ali onde não os havia. Penoso fazer obedecer quem nunca tinha obedecido.

Do ponto de vista dos jesuítas, era preciso mostrar o caminho da salvação aos índios; mas, por serem eles desprovidos de uma “razão verdadeira”, impedia-se um diálogo mais *profundo*, digamos, não dava para convencê-los e convertê-los. Por um lado, relata Anchieta (apud MASSIMI, 2003, p. 77), os índios são “*tanquam tabula rasa* para imprimir-se-lhes todo o bem”; na mesma linha, Nóbrega (apud ABREU, 2014, p. 259) diz que eles “em coisa nenhuma creem, e estão papel branco para neles se escrever à vontade”. Por outro lado, o fato de serem superficiais como tábulas rasas ou papéis em branco não facilitava a evangelização; sempre que os missionários julgavam ter definitivamente imprimido neles os dogmas da fé, logo depois voltavam ao estágio de ignorância inicial. Se não praticavam idolatria, também não pareciam acreditar numa entidade transcendente, desencarnada, existente unicamente no plano do espírito. Eis as formulações de três jesuítas que exprimem bem a oscilação paradoxal entre crença e descrença indígena. Luís da Grã (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 214) afirma que há “certas santidades que eles dizem que não creem nem deixam de crer”. Antônio Vieira (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 185) reclama que “ainda depois de crer, são incrédulos”. E Manuel da Nóbrega (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 216) registra assim o fracasso da empresa evangelizadora: “como não sabem que cousa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho [...] e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada.”

Em suma, os missionários, sem encontrar instâncias de poder (quer sejam concretas, quer sejam transcendentais) vigentes nas comunidades indígenas, ficavam desorientados diante do que Eduardo Viveiros de Castro chamou de “inconstância da alma selvagem” (2002b): a oscilação, por parte dos ameríndios, entre receptividade aos ensinamentos estrangeiros cristãos e reincidência dos costumes nativos tradicionais. Parecia que a falta de uma autoridade político-religiosa no meio indígena fazia com que os índios não pudessem ser tragados por uma autoridade político-religiosa portuguesa. E no entanto, os membros da Companhia de Jesus, educados nos preceitos da Segunda Escolástica, não desistiam. As carências, deficiências e anomalias daquela humanidade indígena não configuravam argumento para que a missão catequética fosse abandonada; pelo contrário, estimulavam a atuação dos missionários em prol da constituição de uma monarquia católica universal, que passava pela inclusão do gentio no corpo místico da Igreja: “o esforço da conversão deveria ser interpretado como gesto cristão inalienável do contato com os novos povos, independentemente de seu grau de polícia, civilização ou racionalidade.” (PÉCORA, 2008, p. 67).

§10

A constatação de que os cristãos europeus não se referiam ao indivíduo indígena apenas como índio (ou apenas como homem selvagem), tendo de recorrer a uma série de comparações e analogias com outras criaturas que o tornam uma figura híbrida e proteiforme, sugere que o objeto desse discurso é esquivo, tem uma maneira de viver que não se deixa apreender pelas descrições. Inclusive, podemos supor que, se tais objetos fossem tratados exclusivamente com nomes específicos, perderiam em parte a sua feição híbrida, seu caráter intersticial. O trabalho de descrição literária dispõe de uma matéria, as palavras, para dar forma a seu objeto; mas as palavras aqui abrem o objeto descrito à incursão de atributos oriundos de objetos de diferentes naturezas, isto é, modelam-no a partir de uma mistura entre elementos humanos e animais, entre coisas concretas e entidades sobrenaturais, o que resulta em seres compósitos. Na necessidade que o discurso tem de se valer de comparações, antevemos suas limitações — jamais capta o objeto numa singularidade absoluta, jamais pode contê-lo num texto — e suas potências — tece afinidades, faz

seu objeto prolífico de significado e de movimento. Insinua-se assim que a vida peculiar do nativo brasileiro, enquanto objeto de discurso dos estrangeiros, extrapola as capacidades discursivas dos sujeitos eurocristãos.

No Brasil seiscentista e setecentista, o objeto de discurso dos europeus são essas criaturas que, segundo suas descrições, se comportam como cães, que se assemelham ao diabo ou padecem de sua influência, que não administram as forças da natureza, que são selvagens a ponto de mal se distinguirem das plantas e animais à sua volta. Observando sua maneira de viver, não se acha entre elas organização social e econômica que possa configurar o que se entende no Ocidente por civilização. São superficiais, nelas se imprimem as normas que se quiser, embora com a mesma facilidade essas normas sejam apagadas, esquecidas. São criaturas carentes de uma racionalidade que funcione regularmente, estável, moderada, orientada para Deus, a colocar freios aos delírios malignos e aos impulsos carnis; criaturas cuja humanidade está comprometida por sintomas não humanos. São criaturas que desconhecem o seu criador — e que clamam por uma instrução espiritual para conseguirem a bênção de conhecê-lo.

Cabia aos missionários, pois, o papel de guiar as almas gentias rumo à redenção pelo conhecimento de Deus. Cabia-lhes fazer de uma turba selvagem homens cristãos e civilizados, limar seus traços não humanos introduzindo a razão, corrigir seu hibridismo. A catequização de populações indígenas foi em geral formulada pelos missionários como um árduo processo de fazimento de pessoas, ou de um determinado tipo de pessoa. Era impreterível depurar os pecados bárbaros por meio da doutrinação; formatar seres humanos originalmente irracionais através dos artifícios da razão; criar uma obra emblemática do engenho humano a partir de uma matéria bruta e desorganizada. O sujeito das ações missionárias, como não podia deixar de ser, é o homem eurocristão, que tenta moldar seu objeto (os índios) à sua imagem — e desde logo à imagem de seu deus.

Ao discurso missionário subjaz, aparentemente, um dualismo muito caro à racionalidade ocidental: o dualismo que separa natureza e cultura, conferindo ao espaço da natureza a prevalência da selvageria, do descontrole, da insubmissão às normas que regem a estrutura social, e ao espaço da cultura a primazia do cultivado, do propriamente humano, da segurança e da propriedade, da imposição jurídica de

restrições ao livre exercício da vontade individual.³⁶ Entrelaçado a este dualismo, e mais importante ainda, é o dualismo ser humano *versus* espécies naturais, inscrito na tradição bíblica, que assegura ao homem — único ser dotado de uma alma imortal e de intelecto, segundo Agostinho — proeminência e domínio sobre os animais e as plantas. Finalmente, como que perpassando esses dois dualismos, está a ideia aristotélica, adaptada na Idade Média ao preceito cristão da *imago Dei*, de uma “escala de seres” da qual o homem é o estágio mais perfeito. Florent Pouvreau (2019) comenta que a “redescoberta da filosofia natural de Aristóteles confirma em princípio a concepção de uma cadeia de seres indo do inanimado ao divino segundo um eixo vertical que religa a terra ao céu.” (POUVREAU, 2019). Redescoberta, vale dizer, que atinge o ápice em Tomás de Aquino e é difundida pela Escolástica universitária medieval, base ainda hoje da educação de dominicanos e jesuítas, inclusive daqueles que estiveram nas Américas nos séculos XVI e XVII.

Diante desse quadro, fica claro que, na perspectiva cristã, pintar seres humanos com os traços da não humanidade aproxima-os do nível mais baixo ou coloca-os na margem das hierarquias ontológicas ocidentais. No caso dos índios, só mesmo um batalhão de missionários para salvá-los, transformando-os em humanos, tão somente humanos.

§11

Dentre as ordens religiosas da Europa que se lançaram à empreitada ultramarina e se ocuparam da tarefa de evangelizar populações indígenas, certamente aquela que esteve em maior número no Brasil é a Companhia de Jesus. Chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega, os missionários jesuítas aportaram pela primeira vez na colônia junto a Tomé de Sousa, o primeiro governador-geral destas terras, e inauguraram aqui aldeamentos e colégios.

³⁶ As variações do dualismo cultura-natureza — *urbs-rus* (urbanidade-rusticidade), cultivado-selvagem, domesticado-indomesticado, reificadas tantas vezes na oposição cidade-floresta — foram e são extremamente produtivas ao longo da história do pensamento no Ocidente e também no Oriente, e arrastam-se desde a Antiguidade. Ver Le Goff (1994), em especial o capítulo “O deserto-floresta no Ocidente medieval”. Vêm-nos à mente agora duas abordagens bem distintas e não teológicas desse dualismo nos séculos XVI-XVII: uma se faz sentir na ideia de “guerra de todos contra todos” e de “estado de natureza”, no *Leviatã* de Hobbes; a outra se encontra no ensaio de incipiente relativismo cultural que é o admirável *Os canibais*, de Montaigne.

A Companhia significava para a época, em relação às ordens mais antigas, uma grande inovação em termos de atuação política. Seu fundador e ideólogo-mor, Santo Inácio, era leitor da *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze e da *Imitação de Cristo* de Thomas de Kempis, e empregou as lições aprendidas em suas leituras na concepção dos célebres *Exercícios espirituais*, que deveriam pautar a ação missionária.

A combatividade, o caráter militante, a organização interna coesa e disciplinada — uma verdadeira companhia militar — são aspectos vinculados à cultura barroca, à tradição cruzadista medieval que Inácio de Loyola soube traduzir e adaptar às novas contingências (COSTA apud MELO, 2013, p. 69)

isto é, ao Novo Mundo. Para além da influência dos relatos de viagens maravilhosas, das lendas dos santos, dos romances de cavalaria e dos versículos dos textos evangélicos, os pensamentos que estimularam a práxis militante dos jesuítas vêm também do Antigo Testamento.

Se, no começo dos tempos, conforme Gênesis 11:1-9, os homens falavam uma língua única e comum e, por causa de sua terrível petulância que ameaçava a soberania de Deus, foram punidos por Ele com a perda da capacidade de se comunicar, recebendo cada um uma língua diferente, então a tarefa dos missionários era fazer com que as gentes de todas as nações voltassem a se entender. O que as línguas separam, só a Igreja pode congregar — que o diga, por exemplo, o jesuíta Anchieta, empenhado em elaborar uma gramática para a “língua brasílica”, a língua franca do tronco tupi-guarani falada por várias etnias ao longo da costa brasileira. Com a sua *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*, pioneira em registrar regras morfossintáticas do tupi antigo, Anchieta pretendia realizar a incumbência de unificar uma humanidade que fora estilhaçada desde Babel, fragmentada na diversidade das línguas hoje existentes ao redor do mundo; entretanto, ao fazê-lo, estava dando a escrita a uma língua que não a tinha e a um povo que a monarquia católica de Portugal almejava converter. Não há como não recordar a frase-síntese impressa no prólogo de um outro manual de gramática ibérico da época, a *Gramá-*

tica de la lengua castellana, oferecida à rainha Isabel pelo filólogo espanhol Antonio de Nebrija (apud GIUCCI, 1992, p. 117) no mesmo ano em que Colombo pisou pela primeira vez nas Antilhas: “sempre a língua foi companheira do império”.³⁷

Privilegiados por sustentar lado a lado a palavra de Cristo e a língua imperial, e movidos pelo objetivo pertinaz de espalhá-las por todo o globo, os missionários jesuítas deviam emular, no contato com o gentio, os passos tomados por Deus durante a criação do mundo. Em Gênesis 2:8, conforme lemos na nota a uma edição lisboeta da Bíblia (1979, p. 19), “Depois de apresentar Deus como um oleiro a modelar o Homem da terra — *Adam* (adamah) significa terra cultivável — o texto bíblico apresenta-O agora como jardineiro.” As figuras do deus oleiro e do deus jardineiro, trazidas para o contexto da catequização indígena, não apenas remetem ao *topos* do Brasil edênico, referido algumas páginas atrás; elas também se refletem na atividade missionária, que consistia em dar uma forma coesa, cultivada, divinamente humana, a seres só parcialmente humanos, selvagens, bárbaros.

A fim de pôr em prática a sua pedagogia mística que tencionava afetar e transformar os índios desregrados em cristãos comportados, os jesuítas dispunham frequentemente da oratória sacra, dos discursos inflamados, repletos de ensinamentos teológicos e analógicos, proferidos de cima do púlpito. E de todos os oradores religiosos que pisaram no Brasil colônia, o maior deles foi, sem dúvida, o padre jesuíta Antônio Vieira.

Os missionários jesuítas, reivindicando a interpretação dos costumes indígenas segundo uma chave teocêntrica e eurocêntrica que norteia a empresa evangelizadora, fornecem testemunhos literários que, dir-se-ia, objetificam o nativo “primitivo” e ratificam “a supremacia cultural do sujeito que vê, aquele que é livre para ir e vir (enquanto o nativo permanece fixo o tempo e no lugar), e aquele que vê, interpreta e registra” (TAYLOR, 2013, p. 105). Porém, Antônio Vieira — notadamente no seu “Sermão do Espírito Santo”, analisado por nós na próxima seção —, embora também reassegure, naturalmente, a posição de sujeito ao europeu e de objeto ao nativo, sublinha a capacidade de ação e faz transparecer algo da maneira de

³⁷ Guillermo Giucci (1992, p. 248-9) transcreve um bom pedaço da explicação de Nebrija quanto à utilidade de sua *Gramática* para os propósitos do império castelhano. Vejamos um trechinho: “depois que vossa alteza submetesse a seu domínio muitos povos bárbaros e nações de peregrinas línguas, e com a derrota aqueles teriam necessidade de receber as leis que o vencedor impõe ao vencido, e com elas nossa língua; então por esta minha Arte poderiam conhecê-la, como agora nós depreendemos a arte da gramática latina para depreender o latim”.

viver peculiar (não europeia) desse objeto.³⁸ Artífice talentoso da palavra, Vieira manipula verbalmente imagens prolíficas de significado, interpretáveis de vários ângulos e mesmo de ângulos controversos; mais do que isso, são imagens inquietas e imprevisíveis, recusam-se a ficar paralisadas no lugar em que o jesuíta as coloca dentro de seu texto; deslocam-se ainda dentro do grande quadro europeu da colonização e da catequização.

No “Sermão do Espírito Santo”, o padre compara índios brasileiros a estátuas de murta, dando a entender, nesse procedimento, que tanto estas como aqueles compõem-se de *matérias* a um tempo facilmente modeláveis e dificilmente fixáveis num molde. Não deixa de ser irônico que um missionário jesuíta — precisamente Antônio Vieira, o “imperador da língua portuguesa”, segundo o título que lhe foi dado por Fernando Pessoa — construa uma imagem híbrida para os índios que quer educar, ou seja, que quer humanizar e converter em seres racionais, em pessoas cristãs. Com seu pensamento analógico, Vieira cria uma categoria híbrida de índios-murta, ou índios-estátua-murta, pois a murta, como veremos, difere da estátua na medida em que ameaça a sua existência enquanto estátua (ameaça transformar estátua, à imagem do homem, em murta). Mas não antecipemos a nossa análise. Por enquanto, basta reter que, dentro dos parâmetros civilizacionais dos cristãos, se é verdade que todos os homens e mulheres provêm de um ventre comum, do enlace amoroso de Eva e Adão, ainda assim há homens, como os missionários jesuítas, que imitam o gesto de Deus e são comparáveis a oleiros, escultores e jardineiros; e há homens, como os indígenas, que se deixam modelar e são comparáveis a murtas.

Será ainda do “Sermão do Espírito Santo” que partiremos para mapear um conjunto de situações de interação entre sujeitos e objetos — interação em que, repetimos, essas posições se afetam, se alternam e se confundem. (Talvez um olhar sobre a interação sirva para provar que a separação mesma dessas posições é inútil.) Nesse sentido, o sermão representa uma zona de cruzamento de duas tradições, correspondentes a dois modos de perceber essa interação: a tradição ameríndia e a tradição cristã europeia, que reúnem, em seu bojo, múltiplas tradições menores.³⁹ O

³⁸ Dissemos “naturalmente” porque entendemos que qualquer discurso pode, em teoria, supor um sujeito que fala e um objeto sobre o qual se fala. Por outro lado, acreditamos que existem meios de, dentro de um discurso, *fazer o objeto falar* ou *deixar o objeto falar* em sua própria língua; nesses casos, é possível vislumbrar uma subjetividade do objeto, uma maneira de viver do objeto que escape ao discurso do sujeito. É uma proeza literária dessa importância que Vieira consegue alcançar.

³⁹ Com isso não queremos dizer que as nações cristãs da Europa e as etnias ameríndias pensassem consoante as categorias de sujeito e objeto. Essas noções são apenas nossos instrumentos analíticos.

texto de Antônio Vieira, as imagens plásticas que elabora e o comentário que nessa elaboração ele faz a respeito das potências da materialidade nos conduzirão a um mapeamento das imagens e artefatos ameríndios e cristãos europeus, com foco na matéria de que eles são feitos.

Nosso interesse não é exatamente histórico ou sociológico; nem tampouco queremos investigar as origens culturais do pensamento e da sensibilidade de Vieira. Ocorre que o texto de Vieira é, não apenas pelas intenções — conscientes — ou pelas intuições — inconscientes — de seu autor, um lugar de contato, dissemos acima, uma zona de cruzamento de uma maneira ameríndia e uma maneira cristã europeia de fazer, de ver e de pensar a materialidade no campo das relações complexas do tipo sujeito-objeto. Se continuarmos limitando nossos estudos ao autor, as perguntas que lhe poderemos endereçar são em geral da ordem de sua biografia, suas motivações, suas influências etc.; porém, uma vez que concentramos nosso olhar no texto, surgem questões diferentes.⁴⁰ Tomar o texto como instância de partida de uma reflexão teórica significa não subordinar as palavras escritas a uma autoria definida e a uma autoridade definitiva; significa trilhar o caminho das conexões intertextuais sugeridas pelas palavras; significa apostar na capacidade que o texto tem de agir por conta própria e de falar por si mesmo; significa conceber o texto como uma coisa viva, imbuída de um ponto de vista particular.⁴¹

Como os pregadores contrarreformistas de seu tempo, o padre Vieira confiava na eficácia dos sermões para a missão evangelizadora e a conversão do gentio.⁴² Sua parenética pretendia agir sobre os ouvintes, provocar-lhes paixão e reflexão,

⁴⁰ Inspiramo-nos neste instante na provocação de Alfred Gell (2018, p. 115): “Pensamos a origem de um quadro pela perspectiva do pintor, imaginando-nos em seu lugar, não (como deveríamos) pela perspectiva da pintura ou tela.”

⁴¹ Fique explícito que não defendemos renunciar completamente a um exame da biografia do autor para interpretação de sua obra textual, e nem pretendemos “tirar a responsabilidade” do autor por aquilo que escreve. Desejamos apenas inverter a equação, com o texto do autor interrogando sua biografia: a *escrita da vida* posta em xeque pela *vida da escrita*, por assim dizer. Para nós, o poder das palavras (se for lícito nos apropriarmos da ideia de “poder das imagens” em Freedberg (1989)) está principalmente na falta de poder do autor sobre elas. — Recorramos a um exemplo famoso na área da crítica literária: há um forte ramo “autobiografista” entre os especialistas na obra de Rimbaud que reconhece, na “Virgem Louca” de “Delírios I” em *Uma temporada no inferno*, a pessoa de Verlaine (amigo, amante, mentor do jovem poeta); e reconhece, na “Feiticeira” de “Depois do dilúvio” em *Iluminações*, a pessoa de Vitalie (mãe de Rimbaud); e por aí vai. Ora, a biografia do autor não é, de modo nenhum, irrelevante para a apreciação da obra, muito pelo contrário. Mas para nós, no presente estudo, um texto esbanja vivacidade não quando reconhecemos nele elementos e pessoas relevantes para o autor, não quando o “compreendemos” biograficamente — mas justamente quando o estranhamos e quando ele se torna estranho ao autor. (Aliás, parece-nos que uma biografia é interessante por ser uma história, uma outra ficção ou poesia; é interessante por seu valor histórico e literário, e não como a fonte onde vamos buscar o significado último da obra.)

⁴² Alcir Pécora (2014a, p. 16) fala-nos de uma “dimensão pragmática inelutável no sermão”.

comovê-los, de modo que estes, sendo missionários sendo indígenas, fossem impedidos a participar de algum tipo de mudança: a converterem ou a serem convertidos. A atuação verbal da oratória sacra devia descortinar para o auditório os sinais divinos escondidos no plano terreno; através dela, Deus fazia-se perceber mais próximo do mundo natural e humano.⁴³ Contudo, a capacidade de ação dos sermões extrapola essa dimensão pragmática mais imediata, atrelada à performance do autor-pregador no púlpito e circunscrita à colonização.

Considerando o conjunto da obra de Vieira que nos chega hoje, por escrito, após atravessar quase quatro séculos, seus sermões são textos agentes ou atuantes porque se constituem de palavras que dizem mais, inestimavelmente mais do que ele, o autor, poderia esperar, e que o interrogam em seu estatuto autoral, em sua posição de sujeito produtor de discurso. Nesse quesito, o exemplo de Vieira parece aplicar-se a muitos outros textos: a potência de um texto de dizer o que escapa ao seu autor é um dos atributos que lhe dão vida. Mas, no “Sermão do Espírito Santo”, em específico, as palavras do jesuíta — que parecem oscilar, ambigualmente, entre a confiança nas instruções dadas aos colegas missionários e a constatação dos empecilhos invioláveis que se antepõem ao cumprimento de sua missão, entre a afirmação do índio como objeto e a afirmação, pelo índio objetificado, de sua subjetividade — são palavras que ganham ainda mais vivacidade no momento em que ensaiamos lê-las tendo em mente as práticas sociais, as categorias taxonômicas, a perspectiva dos nativos brasileiros que são o objeto de seu discurso. (Evidentemente, a abordagem estrita que propomos fazer dessa perspectiva, a partir da §14, não passa para nós disso, de um ensaio. Apenas, defendemos ser possível ler o sermão de acordo com algumas noções vigentes nas cosmologias ameríndias, principalmente à luz de práticas de interação entre sujeitos humanos e não humanos observadas hoje e outrora em etnias originárias do Brasil.) Na trama de relações de poder instaurada pela catequização, o sermão oferece-se a uma leitura ameríndia e,

⁴³ É novamente Pécora (2014b, p. 18) quem nos ajuda a vislumbrar o tamanho da relevância dos sermões para a missão dos jesuítas: “a qualidade da oratória, da matéria da elocução torna-se aqui decisiva na demonstração da substância mística a que alude: o amor por Deus decorre ou mesmo depende do amor gerado pela fala que, ao louvá-lo, atualiza o Bem que lhe é próprio. O engenho da língua é, por assim dizer, causa primeira da fé.”

então, embora seja engendrado pelo virtuosismo poético do Vieira artista, necessariamente trai as ambições do Vieira missionário.⁴⁴

§12

Passemos finalmente a uma análise do trecho do “Sermão do Espírito Santo” citado por nós na “Introdução” que é o grande disparador de todo o pensamento proposto na presente dissertação.⁴⁵

Neste sermão, proferido no Maranhão em 1657, o padre Antônio Vieira fala dos desafios enfrentados pelos missionários europeus no processo de catequização das populações nativas d’além-mar. Ele ilustra a “diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé” (2014, p. 425), e que exige dos missionários posturas pedagógicas específicas para cada caso, a partir da analogia com dois tipos distintos de estátuas, a estátua de mármore e a de murta.

A primeira delas, escreve Vieira, é difícil de ser esculpida, exatamente por causa da rigidez do mármore; “mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão” (Ibid., p. 424), está terminada e conservará placidamente a forma gravada. Esta seria uma imagem para as nações que, num momento inicial, se opõem com unhas e dentes à pregação católica, e que, num momento posterior,

⁴⁴ Não ignoramos as ocasiões em que Vieira expressa indignação para com a escravização das populações indígenas, e há que enfatizar amiúde suas declarações veementemente contrárias aos “cativeiros injustos” a que era submetido o gentio, cativeiros que considera a origem de todos infortúnios da colônia: “Sabeis quem traz pragas às terras? Cativeiros injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativeiros.” (VIEIRA apud PÉCORA, 1992). Mas, na visão do jesuíta, a salvação dos índios dependia de que fossem incorporados ao Estado Católico, e, “dentro do corpo místico a que passa a pertencer, o gentio passa a ocupar um lugar hierarquicamente definido, pelo qual responde jurídica, política, moral e religiosamente. Acima de tudo, passa a ter obrigações com a religião que o acolhe na fé verdadeira.” (PÉCORA, 1992). Por isso, — mesmo que ressaltemos a grandeza de Vieira e que sublinhemos seu pensamento, de matriz tomista, sobre a *comunhão* ou a união de todos os homens em Cristo — devemos ter em mente que uma “ética cristã da *concórdia*, do *amor* ou da *amizade* não se pode compreender, nos sermões deste período, dissociada da ideia de uma inserção ativa num organismo de poder.” (PÉCORA, 2014a, p. 20).

⁴⁵ As reflexões apresentadas nesta e nas próximas seções da 2ª Parte são transformações e desdobramentos de reflexões prévias, esboçadas muito sumariamente num artigo escrito durante a pesquisa de mestrado, “Objetos que nos encaram: apontamentos sobre as relações entre sujeito e objeto no contexto da colonização das Américas”, publicado na Revista Diadorim (UFRJ), v. 22, n. 2, p. 21-29, 2020, e que pode ser acessado aqui: <https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/view/33476>.

quando enfim vencidas pelo talho obstinado dos jesuítas, não precisam ser submetidas a novos reparos: “uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes [...] não é necessário trabalhar mais com elas.” (Ibid., p. 425).

A estátua de murta, por seu turno, não oferece grande resistência ao jardineiro que quiser moldá-la. Sua matéria é leve, flexível, fácil de podar. Em compensação, “é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela” (Ibid., p. 424), pois a murta vive e seus galhos não cessam de crescer, distorcem a configuração da estátua, perturbam a estabilidade e as medidas da *obra*, recordam incansavelmente ao jardineiro que a murta continua sendo murta mesmo depois de ter virado estátua. Esta seria uma imagem para as “nações” do Brasil.

O que leva o padre a condenar a gente brasileira como “a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (Ibid., p. 422) é o fato de que essa gente, a princípio, parece aceitar com muita “docilidade” a catequese, mostrando-se disposta a assimilar os dogmas transmitidos pelos jesuítas, interessada genuinamente em abandonar a “bruteza antiga e natural” (Ibid., p. 425) em troca dos preceitos *cultivados* pela civilização; tão logo os jardineiros da Companhia de Jesus relaxem e descuidem de sua missão, no entanto, eis que a tal gente retoma seus “costumes bárbaros”, seus traços selvagens ressurgem — na estátua que foi podada à semelhança do homem europeu despontam galhos intempestivos, indícios da natureza que teima em impor-se apesar dos esforços *humanos*. No que concerne à estátua de murta, a condição mesma de estátua está comprometida: talvez, na verdade, ela nunca chegue a ser mais que uma murta, uma planta, sujeita às suas próprias leis, largada à ausência total de Lei.

Assim vai o raciocínio metafórico de Vieira, bastante preocupado com a conversão dos nativos. O mármore custa a ganhar uma forma, mas a forma que ganha tende a se perpetuar, consolidando uma ruptura com seu estado original (com sua origem de mármore) ao afirmar-se produto de um empreendimento cultural. Aqui, a existência artificial da estátua reprime e substitui, ou pretende substituir, a existência natural da matéria. A murta, ao contrário, cede tranquilamente aos golpes da tesoura, assume qualquer forma sem relutância, segundo os desígnios do jardineiro; a forma assumida, todavia, prova-se já demasiado instável, permanece vulnerável à irrupção de forças brutas intrínsecas à planta. Aqui, a existência da estátua não pode ocultar a existência da matéria. As marcas da primitividade ameaçam,

assombram o monumento da civilidade; o passado agreste, que se acreditava domesticado, desfigura repetidamente e desde seu interior o presente erguido e reerguido pela razão: onde havia uma estátua de murta, um produto da topiaria, restará apenas a matéria-prima dessa produção, a murta. Inverte-se, com isso, o processo de fatura de estátuas explicado por François Lemée, contemporâneo de Vieira, em seu *Tratado das Estátuas* publicado em Paris em 1688. Falando da conclusão da fabricação de estátuas de bronze, escreve Lemée (apud ECK, 2010, p. 19): “Finalmente a figura, que é frequentemente confundida com a coisa figurada [...] dá nome e ser [*donne le nom & l'être*] à coisa figurada. O bronze [...] com o qual se faz a figura de um homem não é mais chamado de bronze, mas de estátua.”

Como no caso da jardinagem de que falamos no começo, a arte dos missionários, cujo êxito está na conversão dos gentios em um povo civilizado e cristão, padece das ameaças que irrompem da própria matéria constitutiva dessa arte. Na jardinagem, a matéria é a vegetação, que cresce sem parar e impede a conclusão definitiva da estátua; na evangelização, a matéria são os hábitos “bárbaros” e os corpos “selvagens” indígenas, que devem ser adaptados à maneira europeia de viver, esculpidos conforme o modelo cristão, embora retornem teimosamente à sua condição inicial, “à bruteza antiga e natural” (VIEIRA, 2014, p. 425). Os indígenas desfazem-se das vestimentas que os missionários lhes entregam para “cobrir suas vergonhas”⁴⁶, envergam seus adornos plumários, reaparecem com a pele pintada de jenipapo ou urucum, reassumem o linguajar incompreensível aos estrangeiros e a estrutura de convívio sócio-político que a estes parece ignorar o poder legal de um deus ou de um rei. Afinal de contas, enquanto os seus traços “incultos” prevalecerem a uma forma bem acabada, os ameríndios não poderão ser apreendidos como uma imagem ou objeto estático, no qual os jesuítas veem a si mesmos e sobre o qual podem falar com propriedade. Apesar do exaustivo trabalho de catequese da Companhia de Jesus, o impulso à transformação intrínseco aos indígenas não permite que eles sejam apaziguados sob a figura de cristãos, incorporados à Igreja; revela, antes, no nativo que parecia ter aceitado docilmente a doutrina católica e que se acreditava já evangelizado, a presença de uma subjetividade autodeterminada e agitada, uma maneira genuinamente ameríndia de viver.

⁴⁶ A referência primordial a esse *cobrir as vergonhas* é a Carta de Caminha: “eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma cousa que lhes cobrisse suas vergonhas.” O padre Vieira porém, ao que nos consta, não utiliza essa expressão.

Agência e autonomia subjetiva: aí estão capacidades adormecidas nas estátuas de mármore, mas que parecem vicejar nas de murta. A estátua de murta nunca está feita, ela própria não cessa de se (auto)fazer. O intérprete Vieira, ao fim e ao cabo, não escondia sua impaciência com os selvagens brasileiros; criaturas cujo papel, na estrutura da narrativa catequética, restringia-se a obedecer e acolher a palavra libertadora, agora davam sinais, renitentes, de sua obscura autonomia, escancaravam a falta de controle dos missionários.

Das duas estátuas antropomórficas examinadas pelo padre, a de murta — pela persistência em ser murta, ao invés de estátua — deixa-o mais inquieto, irritado até. Os ouvidos desta estátua, mesmo que modelados pelos jesuítas, ainda estão despertos para escutar as “fábulas de seus antepassados” (VIEIRA, 2014, p. 425), isto é, histórias de um universo de murtas, absurdas ao humanismo europeu; histórias contadas na linguagem intraduzível das plantas, na língua rude dos brasis. Vieira dirige a seus companheiros de missão várias instruções, como vimos acima: quanto às estátuas de mármore, “não é necessário que lhe[s] ponham mais a mão [...] não é necessário trabalhar mais com elas”; quanto às de murta, “é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela[s]”. Observada a viva inconstância destas últimas, que reflete a inconstância do gentio brasileiro, insegurança e aspezeza assaltam o missionário. Seu discurso metafórico, longe de amaciar as tensões envolvidas na catequização, sugere a adoção de procedimentos severos. “É necessário que assista sempre a estas estátuas [de murta] o mestre delas: [...] que lhes cerceie o que vicejam as orelhas [...] que lhes decepe o que vicejam as mãos e os pés” — “que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem” (Ibid., p. 425).

Para que creiam o que não veem... Em toda essa passagem do “Sermão do Espírito Santo”, encontramos características do pensamento cristão que subjaz à concepção europeia acerca dos índios das Américas. Aproximar, através do discurso, índios e estátuas de murta submissas à mão modeladora do “mestre” é desumanizá-los ou coisificá-los, retirar deles o poder de decisão e o conhecimento da verdade, que se concentram na figura projetada dos homens do Velho Continente, os arautos iluminados de Deus.⁴⁷ Reforça-se, com essa aproximação, a noção de que os nativos americanos são privados da divina faculdade da razão, o que equivale

⁴⁷ “Na prédica de Vieira a Providência participa como co-autora do discurso.” (MELO, 2013, p. 115). Logo, a inconstante resistência indígena contraria, numa tacada, o(s) jesuíta(s) e a Providência.

a dizer que sua maneira de viver, entregue aos instintos, não vai muito além da superfície, da materialidade ou da exterioridade irrefletida do mundo. Por consequência, se eles ainda são capazes alguma crença, creem apenas o que veem — e para muitos teólogos cristãos, preocupados desde os primórdios da Igreja com o problema da visibilidade e da invisibilidade e herdeiros do neoplatonismo cristianizado de Pseudo-Dionísio, ter a percepção e o entendimento limitados ao plano do visível é estar apartado do Ser profundo, é estar condenado ao universo sensível de simulacros ou cópias imperfeitas, de coisas que são apenas imagens das coisas verdadeiras, estas sim só alcançáveis pelo intelecto, pela essência espiritual que os homens partilham com Deus.⁴⁸ A desconfiança quanto ao visível confunde-se, muitas vezes, com a hesitação quanto ao domínio da matéria, que é, em Aristóteles, o domínio por excelência do transitório, do mutável, da geração e da corrupção dos seres. Como sabemos, a metafísica aristotélica teve imensa influência sobre as teorias cristãs da materialidade.

Neste ponto, não custa lembrar novamente Tomás de Aquino, leitor de Aristóteles, pai da Escolástica e mestre dos jesuítas. Para ele também, “tudo o que é visivelmente produzido neste mundo pode ter sido produzido por demônios” (apud CAMPAGNE, 2011, p. 483). Porém — e eis a virada epistemológica promovida pela demonologia de Aquino em relação, por exemplo, àquela de Agostinho, virada que seria assimilada pela práxis missionária —, a desconfiança quanto ao visível não é motivo para se menosprezá-lo; deve, antes, tornar-se mais um incentivo a examiná-lo, a compreendê-lo *a fundo*, a descobrir por trás dos efeitos sensíveis as causas imateriais, transcendentais. Como escreve Bynum (2011, p. 215), os pensadores aristotélicos do cristianismo sustentavam a convicção de que “nós necessitamos de objetos [*we need objects*] porque, enquanto humanos, precisamos adquirir conhecimento sobre o mundo empírico”. Se os demônios, como os anjos, *fazem* acontecer fenômenos visíveis ao olho humano, esses seres intermediários se dão a ver parcialmente através de seus feitos, permeiam a natureza com a sua subjetividade sobrenatural e “obedecem às mesmas leis naturais que o resto da criação como um todo” (CAMPAGNE, 2011, p. 484), ou seja, passam-se por criaturas como

⁴⁸ Para compreender um pouco da história das suspeitas que os Pais da Igreja lançaram sobre o visível, confira-se o trabalho incontornável de Ernst Kitzinger, “The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm”. Os Pais da Igreja, afirma Kitzinger (1954, p. 140), defendiam o caráter puramente espiritual da semelhança entre Deus e os homens.

quaisquer outras.⁴⁹ Lidando com índios semi-diabólicos (índios-demônios), os missionários tinham de lhes fornecer meios para que acessassem as causas obscuras de suas atitudes impensadas, tinham de incutir a razão e a semelhança de Deus ali onde razão e semelhança foram conspurcadas. Estava assim justificado o imperativo de doutriná-los, fazê-los crer o que não veem.

“Porque Me viste, acreditaste. Bem-aventurados os que, sem terem visto, acreditam” (BÍBLIA, 1974, p. 1086). São as palavras reprobatórias proferidas por Cristo a seu apóstolo Tomé (Jo 20:29), o incrédulo Tomé, o que só acredita vendo e que, enfim, precisa ver por meio do toque.⁵⁰ No “Sermão do Espírito Santo” (2014, p. 422), Tomé é mencionado como o apóstolo encarregado, por castigo divino, de evangelizar “esta parte da América”, o Brasil da “gente mais bárbara e mais dura”: foi ele entre todos “o mais culpado da incredulidade, por isso a S. Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque, onde fora maior a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência.” De fato, nada era mais excruciante do que ensinar a quem aprende e logo esquece, quem num instante repete as lições aprendidas e no instante seguinte mostra tê-las dispensado. Num passado apostólico, imediatamente depois de Tomé pôr os pés fora destas terras seguro de ter cumprido sua tarefa evangelizadora, os brasis “começaram a descrer, ou a não fazer caso de quanto tinham crido, que é gênero de incredulidade mais irracional, que se nunca creram.” (Ibid., p. 423). Portanto, avisa Vieira (Ibid., p. 425) aos seus companheiros de missão,

⁴⁹ Num comentário sobre a teologia de Dionísio Cartuxo, Johan Huizinga (2010, p. 407-8) diz que “os diabos conhecem as forças secretas da natureza” e produzem “efeitos naturais”. Por sinal, fez fortuna na literatura medieval a atribuição ao diabo ou aos demônios do poder de se imiscuir na natureza e de operar com a mutabilidade da matéria. Um exemplo ilustre está no divertido “Conto do Frade”, incluído entre *Os contos de Canterbury*, de Chaucer. Um dia, o diabo aparece a um beleguim sob forma humana, e o beleguim, intrigado, dirige-lhe uma série de perguntas, engatando conversa. Paulo Vizioli traduz em prosa os versos de Chaucer e põe na boca do diabo estas palavras: “Assumimos [nós os diabos] a aparência que desejamos, podendo nos transformar em homens, em macacos ou mesmo em anjos. E não há nada de extraordinário nisso, pois, se até um mísero ilusionista pode enganar olhos mortais, por que não eu, que tenho mais poder?”

⁵⁰ Eduardo Navarro (2008) resume assim a história da figura do apóstolo, que se cruza com a história brasileira: “Tomé, em grego Dídimos, palavras aramaica que significa ‘gêmeo’, era o nome do apóstolo que teria duvidado da ressurreição de Cristo e que, para nela crer, pôs os dedos em suas chagas. Uma tradição antiquíssima atribui a conversão da Índia a esse apóstolo. Da Índia o mito chegou a Portugal e, logo mais tarde, ao Brasil, tornando-se um lugar comum nas letras coloniais brasileiras até o século XVIII. Dezenas de autores escreveram sobre São Tomé, afirmando sua presença no Brasil nos tempos apostólicos.”

se os não assistis, perde-se o trabalho, como o perdeu S. Tomé; [...] há-se de assistir, e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado, e a plantar o já plantado, e a ensinar o já ensinado, não levantando jamais a mão da obra, porque sempre está por obrar, ainda depois de obrada.

Há-se de emular, segundo Vieira, a ação do próprio Criador no mundo material das criaturas: uma ação que nunca acaba, que faz as coisas existirem mas que, se quiser conservar o já feito, tem de continuar fazendo e criando sempre.

§13

Ao longo da história do cristianismo, o versículo do Evangelho de João que contém a reprimenda de Jesus a Tomé pode ter servido de inspiração a “bem-aventurados” iconoclastas cristãos que, ao contrário do apóstolo, julgam desnecessário ver para crer e, além disso, estão dispostos a depredar retábulos, relíquias e qualquer representação religiosa acusando-a de ser sacrílega em sua ambição representacional, por querer figurar o infigurável, e enganadora em sua economia salvacionista, por depender da bênção de uma autoridade eclesiástica para elevar espiritualmente os fiéis.⁵¹

Dentro contexto europeu da colonização das Américas, a Reforma Protestante encampou e sistematizou a iconoclastia. O contato entre o humano e o divino, entre o mortal e o eterno, entre o visível e o invisível, se realiza, para os protestantes, no indivíduo e a partir do indivíduo, e não fora dele. Antes pelo pão e pelo vinho — no gesto litúrgico que Lutero preferia chamar de “consubstanciação” em vez de transubstanciação (BYNUM, 2011, p. 164) —, por privações e pelo trabalho, pelo intelecto e pelo exemplo humano (cristão), do que pela contemplação de uma relíquia ou de uma pintura abençoada pelo bispo. A contestação de cunho altamente político que os protestantes nutriam em relação à veneração de relíquias e imagens, e que os levou a advogar a destruição de tantas peças de arte sacra usadas pelos católicos, diferenciava-se no entanto daquela desconfiança sobre o visível teorizada pelos cristãos neoplatônicos, que enxergavam nos dados sensíveis — nas imagens

⁵¹ Entre os Pais da Igreja, já no século III, Minucius Félix opunha-se ferrenhamente ao culto de imagens valendo-se deste argumento: “Que imagem posso eu fazer de Deus quando, bem entendido, o homem é ele mesmo uma imagem de Deus? Que templo posso construir-lhe, quando todo o universo, fabricado por seu trabalho manual, não pode contê-lo? [...] Não é a mente um lugar mais apropriado à consagração?” (apud KITZINGER, 1954, p. 89).

— um auxílio para ascender a Deus.⁵² Contestação distinta, também, da hostilidade dirigida à arte pelo puritanismo medieval, que “considerava na base de sua doutrina que toda a esfera de embelezamento da vida era pecaminosa e terrena, a não ser que [...] se sacralizasse pelo uso a serviço da fé.” (HUIZINGA, 2010, p. 58-9). Para os puritanos, a arte incidia em pecado a menos que servisse à religião; para os protestantes, a arte religiosamente aceita desviava a atenção do que realmente importa apenas para garantir a um seleto grupo de eclesiásticos o governo sobre as massas de fiéis.⁵³

Um pouco antes de ocorrer o Concílio de Trento, que defenderia oficialmente os dogmas da Igreja criticados por luteranos e calvinistas, os cristãos de pendor iconoclastas tinham angariado bons pretextos para a sua causa na “Advertência muito útil”, publicada em 1543 por João Calvino. Ali, Calvino atacava os idólatras, ironizava as “superstições” herdadas do paganismo romano⁵⁴ esvaziava de legitimidade as imagens e relíquias aprovadas pela Igreja Católica de Roma. Começou por denunciar a falcatrua do “divino prepúcio”, o venerado prepúcio de Cristo, “do qual haveria pelo menos dois exemplares — o da Abadia de Charroux, na França, e o de São João de Latrão, em Roma.” (ARASSE, 2019, p. 67). Uma circunstância dessas era incompatível com um signo cristão essencialmente *único*;

⁵² Temos de remeter a leitora e o leitor ao nome maior dessa corrente de pensamento, Pseudo-Dionísio o Aeropagita. Kitzinger (1954, p. 137-8) cita uma passagem de *De ecclesiastica hierarchia*: “Nossa hierarquia humana [...] está preenchida com uma multiplicidade de símbolos visíveis através dos quais somos conduzidos hierarquicamente e de acordo com nossa capacidade à divinização unificada, a Deus e à divina virtude, que são compreendidos como intelectos puros. Tanto quanto possível, somos levados através de imagens visíveis à contemplação do divino.”

⁵³ Isso não quer dizer que os protestantes fossem “anti-materialistas”. Caroline Bynum (2011, p. 165) nos ajuda a notar uma das faces do materialismo protestante: “Os protestantes [...] preservavam relatos de prodígios como sinais materiais da ação de Deus no mundo. Embora os católicos fossem mais aptos a guardar objetos concretos nos seus gabinetes de curiosidades [*Kunstkammern*] como prova da assistência divina, a maioria dos relatos escritos acerca de sinais físicos milagrosos [*miraculous physical signs*], como cometas, chuvas de sangue ou nascimentos monstruosos, era produzida pelos polemistas protestantes.”

⁵⁴ Kitzinger (1954, p. 117) aponta que, “Entre as grandes massas, a ideia de que forças divinas estavam presentes em imagens religiosas estava profundamente enraizada no passado pagão.” É muito comum, em autores cristãos (nem de longe só nos protestantes), vermos a condenação dessa ideia se manifestar na concepção de *idolatria* enquanto *superstição pagã* a sobreviver no seio do cristianismo. Agostinho foi um dos primeiros a alertar para os perigosos resíduos de paganismo nas práticas devocionais cristãs, e certamente foi o teólogo mais influente sobre autores posteriores. Ver, a respeito, o livro de Jean-Claude Schmitt, *História das superstições*, 1997, Publicações Europa-América. Valeria ainda trazer à baila um paralelo revelador, feito por Kitzinger (1954, p. 122), entre as imagens dos soberanos cristãos e aquelas dos soberanos pagãos: “Para os imperadores cristãos, como para os pagãos, seus próprios retratos serviam para representá-los sempre que estivessem impossibilitados de estar presentes em pessoa.” Se seus retratos fossem acolhidos pelo povo, ou, ao invés, se fossem rejeitados, isso “significava acolhimento ou rejeição ao soberano ele mesmo.”

só houve um Cristo, gritam os calvinistas, uma só encarnação do deus. Como comprovar a veracidade de um prepúcio, esse pequeno fragmento da carne, em detrimento do outro? Como os fiéis teriam a certeza de estar diante de um vestígio autêntico do sagrado?

À parte as dúvidas e a advertência de Calvino, a realidade é que tanto em Charroux quanto em Roma cultuava-se a sério a ínfima figura prepucial, raríssima reminiscência palpável do deus feito homem. Do mesmo modo que o sangue de Jesus — cujas gotas supostamente conservavam-se em tiras de pano mantidas nos relicários de igrejas ilustres da Europa —, o divino prepúcio não era uma imagem do deus, não era uma representação sua fabricada por um artista conforme o princípio da semelhança. Era precisamente um pedaço de seu corpo, uma forma de “presença somática” (BYNUM, 2011, p. 156) dele, e portanto trazia materialmente para perto dos devotos a pessoa ausente do seu Senhor.

Qualquer formulação paradoxal, aqui, não deve espantar; como afirma Caroline Bynum (2011, p. 34), “o paradoxo reside no coração do cristianismo tardomedieval”. Quer falemos de católicos ou de protestantes, estamos tratando de uma religião pautada pelas doutrinas

da Criação (a matéria foi criada por Deus), da Encarnação (Deus tornou-se humano na figura de Cristo), da ressurreição do corpo (o material vai, em certo sentido, estar presente no Céu no fim dos tempos), e da divina onipotência (Deus pode fazer a matéria se comportar de maneiras que violam as leis naturais estabelecidas por ele mesmo) (Ibid., p. 154)

— uma religião que se apoia na materialidade das coisas para salientar que a matéria não é tudo e para incitar a elevação humana rumo ao imaterial e eterno,⁵⁵ que aposta nas propriedades da matéria, na sua capacidade mesma de se transformar e de afetar sensorialmente as pessoas, para comprovar a imutabilidade dos dogmas teológicos. No Antigo Testamento, Deus criou o que conhecemos (a partir de Aristóteles) por matéria e, enquanto criador, se manifesta na sua criação; Ele preenche, com sua substância incorruptível e indivisível, a matéria corruptível e dividida. No Novo Testamento, por ocasião do nascimento de Cristo — *cardo salutis*, o eixo da salvação, segundo Tertuliano —, Deus fez-se carne e corpo, habitou humanamente

⁵⁵ Miller (2005, p. 7) estende a validade desse paradoxo para além do cristianismo: “mesmo dentro de uma religião como o hinduísmo, a crença na verdade última como uma forma de imaterialidade é ainda comumente expressa através de formas e práticas materiais, como a arquitetura dos templos e o controle do iogue sobre o corpo.”

o plano da existência onde as coisas estão submetidas à morte e à putrefação, a fim de oferecer ao homem a possibilidade de redenção e de vida eterna. O canal de mão dupla que liga humanidade e divindade passa pelo material; nele atuam em confluência a mudança accidental e a continuidade essencial, o talho fatal do tempo e a perenidade da Providência.

Porém, o que parece ser determinante para dar articulação e sustentação às doutrinas citadas acima, bem como à prática de venerar o sangue e o prepúcio divinos, é a noção cristã de concomitância. A concomitância não era apenas uma teoria defendida por alguns teólogos, mas um modo de pensar comum entre os cristãos (BYNUM, 2011, p. 213) segundo o qual Deus está presente simultaneamente na menor fração do mundo visível e na plenitude inapreensível do universo, na parte e no todo. Se, como mostra Bynum (Ibid., p. 138-9), as freiras de Marienfließ atraíam multidões de peregrinos a cultuarem as relíquias de sangue em seu convento, e se Schwerin e Bruges celebravam a honra de contar com relíquias de sangue legitimadas por autoridades papais, é justamente porque se pressupunha que *este* sangue, matéria ordinária de que é feito o ser humano, era *aquele* sangue sagrado de que se faz o deus. Pelo argumento da concomitância, “o sangue de Cristo pode estar totalmente no Céu, glorificado (quase imaterial), e entretanto presente na Terra, seja durante a Eucaristia, seja enquanto gotas palpáveis (visíveis, tocáveis, até mesmo bebíveis)” (BYNUM, 2011, p. 210). Pelo mesmo argumento, dir-se-ia que o divino prepúcio está no plano terreno sem deixar de pertencer ao plano celeste.

A eficácia anagógica do sangue e da acropóstia sobre os fiéis está estreitamente relacionada ao fato de esses objetos serem o resultado de processos de mutilação: são pedaços, restos da divindade que é inalcançável em sua inteireza. Submetidos à violência, à degradação e à divisão, apartados ontologicamente da essência espiritual de Deus e do corpo físico de Cristo, eles todavia canalizam o poder vertiginoso do absoluto, medeiam a passagem entre o maior e mais distante e o menor e mais próximo, concentram em si a unidade humano-divina do cosmos. Só podem afetar os devotos, por um lado, por causa da distribuição material a que são suscetíveis e que os torna acessíveis à contemplação e à manipulação; por outro,

porque remetem sensivelmente a uma totalidade originária, impossível de conceber.⁵⁶ A sacralidade desses objetos “é veiculada, e não diminuída, pela partição material [*material partition*], pois a parte é sempre a parte e no entanto sempre o todo.” (BYNUM, 2011, p. 210).⁵⁷

Para dor de cabeça de muitos seguidores de Lutero e Calvino, os cultos a objetos religiosos proliferavam na Europa. Não só durante a Idade Média mas também no início da modernidade, assistia-se a massivos deslocamentos de peregrinos, por milhares de quilômetros ao longo de uma sucessão de países, com a meta de prestar adoração às supostas lascas autênticas da cruz de Cristo, ao dedo mindinho da mão ou ao pé direito de um santo, à roupa e ao fio de cabelo de uma virgem martirizada, a hóstias e imagens benzidas que sangravam no altar, a estátuas que se movimentavam pelo espaço ou que tinham a virtude de proteger vilas inteiras, até à poeira extraída de um sítio sagrado como Jerusalém. Os personagens sacros da cosmologia cristã operavam milagres,⁵⁸ promoviam curas (e enviavam doenças), atendiam as demandas — mesmo as demandas mais profanas — dos fiéis através dos índices que estavam materialmente vinculados a eles e que, funcionando como mediadores, atualizavam sua presença.

É verdade que, então, eminentes teólogos, mesmo dentro das correntes católicas, encarregaram-se de explicar às gentes pias onde morava o perigo na idolatria, onde se escondiam as potências demoníacas da matéria na veneração de objetos, imagens e relíquias, os quais Ernst Kitzinger (1954) chamou de “substâncias intermediárias”. Jean Gerson e Dionísio Cartuxo, no século XV, haviam insistido sobre a separação entre o domínio material e o espiritual, entre protótipo divino e representação terrena, e sobre a função meramente pedagógica dos ícones religiosos, ressaltada desde Gregório o Grande.⁵⁹ Gerson tivera a prudência de avisar:

⁵⁶ Estamos bem próximos da noção de *pessoa* ou *personitude distribuída* de que fala Alfred Gell (2018, p. 168-9) a partir dos trabalhos de Marilyn Strathern: “pessoas podem ser ‘distribuídas’, isto é, suas ‘partes’ não estão todas fisicamente unidas, mas distribuídas ao redor do ambiente”.

⁵⁷ Em alguns casos, a mutilação dos corpos de santos ensejou atitudes extremas por parte dos fiéis na Idade Média. Huizinga (2010, p. 270) reporta que “Os monges de Fossanuova, onde morreu Tomás de Aquino, temendo que a sua valiosa relíquia se perdesse, não hesitaram em decapitar, cozinhar e preservar o cadáver. Antes mesmo de Santa Isabel de Turíngia ter sido enterrada, uma multidão de devotos veio não só cortar ou arrancar pedaços dos panos que envolviam seu rosto, como também cortar seus cabelos e unhas, pedaços das orelhas e mamilos.”

⁵⁸ O milagroso é a versão tipicamente cristã do maravilhoso, segundo Le Goff (1994).

⁵⁹ Jean-Claude Schmitt (1996, p. 9) descreve assim a influente posição do papa Gregório quanto ao culto de imagens: “as imagens são toleradas; elas não devem ser destruídas, embora também não devam ser ‘adoradas’. Elas têm uma função de *memoria*, relembram a história de Cristo e dos santos, favorecendo particularmente os iletrados que não têm acesso às Escrituras.”

“Nós não adoramos as imagens, mas honramos e adoramos ao representado, ou seja, Deus, ou ao seu santo, de quem a imagem é a representação.” (apud HUIZINGA, 2010, p. 268). E Dionísio Cartuxo, inspirado em Tomás de Aquino, também apontava em última instância para o Céu invisível; em seus escritos, trabalha com “um conceito de beleza tão intelectualizado”, segundo Huizinga (2010, p. 466), que “onde quer descrever o belo, Dionísio sempre acaba desviando na mesma hora para o belo não visto: para a beleza dos anjos e do empíreo.” Em *De contemplatione*, o monge cartuxo ressalta que Deus “é incompreensível e desconhecido, impenetrável e inexprimível, e distingue-se de tudo o que Ele faz” (apud HUIZINGA, 2010, p. 366).⁶⁰

No entanto, mesmo que as populações cristãs europeias estivessem cientes da clivagem teórica que separa criador e criatura, associando hierarquicamente esta ao plano material e àquele ao imaterial, nem por isso abandonaram práticas idólatras ou ficaram indiferentes aos apelos sensoriais dos objetos sacros. Pelo contrário, aos olhos dos cristãos, a materialidade de tais objetos não era acessória ou secundária. A aparência que tinham, em geral precária, reforçava a sua sacralidade e era crucial para que pudessem exercer seus poderes sobrenaturais. Consideravam-se dignos de culto os objetos que encarnavam paradoxos, que carregavam a capacidade de presentificar uma existência metafísica que os extrapolava, mas que só podiam fazê-lo na medida em que existissem enquanto matéria. No paradoxo residia a vida dos objetos cristãos; eles afirmam “sua transcendência (a sua mais que normalidade) exatamente afirmando a sua materialidade.” (BYNUM, 2011, p. 29).

Acontecia com frequência de objetos sagrados serem armazenados em recipientes suntuosos, fartamente decorados. O membro corporal de algum santo morto, valioso por si só embora frágil e danificado, era às vezes guardado numa arca de formato especial, forjada em prata ou ouro, ornada com arabescos e desenhos detalhados, cravejada de pedras preciosas e produzida por um ourives de renome — um recipiente robusto para um conteúdo delicado. Relicários como aquele que abrigava um osso de São Elói, ou aquele que continha um dedo de São Nicolau

⁶⁰ Outro teólogo de peso do século XV, Nicolau de Cusa, rejeitava o culto de relíquias de Cristo, supostamente milagrosas, postulando que “não se pode permiti-lo sem ofender a Deus, pois a nossa fé católica nos ensina que o corpo glorificado de Cristo glorificou o sangue completamente invisível em veias gloriosas [*sanguinem glorificatum in venis glorificatis penitus inuisibilem*].” (apud BYNUM, 2011, p. 15).

de Mira,⁶¹ chamam atenção não somente para os materiais que continham dentro deles (as relíquias propriamente ditas), mas também para sua forma e para os materiais de que eles próprios são feitos (cristais, ouro, gemas) (BYNUM, 2011, p. 70).

Independentemente, porém, de se encontrarem preservados em ricos recipientes, os objetos sagrados costumavam se caracterizar por sua precariedade material. Eram partes de corpos, ossos que se esfarelam e carne que apodrece — mas podiam ser ainda suportes têxteis que conservavam a imagem quase extinta de um personagem sacro. Tendo estado uma vez em contato com esses tecidos, o corpo de Cristo ou de um santo imprimira ali a sua imagem, de modo que, hoje corroídos pelo tempo, eles exibiam o “privilegio de terem sido tocados pela divindade” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 245) e de ostentarem seus contornos humanos. Assim é que podiam desempenhar, tanto quanto qualquer relíquia, o papel de “uma ‘extensão’, um órgão da divindade” (KITZINGER, 1954, p. 115): haviam recebido os poderes dela por contato direto, e por contato (tátil ou visual) os transmitiam adiante.

Este é o caso, por exemplo, das imagens aquiropoéticas. Na tradição iconográfica cristã, chama-se *aquiropoética* uma imagem *não feita por mãos humanas*. Uma pintura, um mosaico, até um rastro que, pelas circunstâncias misteriosas de seu aparecimento, desafia as leis naturais mas vem gravar-se num suporte material, na ordem do visível e, principalmente, no tempo dos humanos, portanto uma obra constantemente ameaçada de desaparecer. Criada pelo deus ele mesmo, ou por um anjo, ou por alguma figura santa, a imagem aquiropoética remonta à origem da veneração litúrgica de ícones cristãos, e foi peça-chave nos argumentos dos que defenderam esse culto contra os furores iconoclastas durante o período bizantino (CATTALDO, 2014, p. 14). Para a teologia cristã, o que a torna legítima enquanto imagem — enquanto representação de um divino que se encontra fundamentalmente alhures — é justo o fato de ela ter sido gerada, um dia, pelo contato entre esse divino prototípico e a superfície em que está inscrita. A imagem aquiropoética revela-se um modelo, por sua vez, para todos os ícones que, copiando-a, procuram receber dela suas propriedades sagradas (POIRIER, 2015, p. 115).

⁶¹ As imagens dos dois relicários estão disponíveis no livro de Bynum (2011), páginas 152 e 76, respectivamente.

Uma imagem autêntica não feita por mãos humanas excede as atribuições básicas dos demais ícones. Faz mais do que ensinar a doutrina, do que preservar a história sacra, do que comover e elevar o devoto. Desempenha mais que uma função representativa. É uma imagem milagrosa, no sentido de que foi feita por milagre (miraculosamente impressa) e de que faz milagres (tem poderes taumatúrgicos).

Talvez a imagem aquiropoética mais célebre seja o Véu de Verônica: *vera icona*, o verdadeiro ícone. De existência atestada em Roma até pelo menos 1527 — alguns dizem que lá permanece até hoje —, o Véu de Verônica é um pedaço de pano que, reza a lenda, Santa Verônica teria estendido a Jesus em seu fatídico caminho para o Calvário, e no qual ele, secando seu suor e sangue, teria prodigiosamente deixado gravada sua própria face. A esta relíquia a população de Roma creditava um efeito apotropaico, o efeito de um paládio,⁶² isto é, ela servia para proteger a cidade (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 248), e peregrinos que migravam de terras longínquas a fim de venerá-la deparavam provavelmente com um pano danificado, um farrapo. O adorado véu era, sim, um tecido de séculos, demasiado precário — a recordar, talvez, a condição transitória do homem como imagem à semelhança de Deus. Se o tempo humano é o tempo da semelhança incompleta entre o deus e os seres humanos,⁶³ o Véu de Verônica seria a *imago Dei* por excelência, aquela que, produzida pelo toque direito de Jesus no tecido, está investida da presença histórica de seu protótipo e atualiza o gesto primordial da criação divina. Daí a sua aura de *imagem em ação*, digamos, que desperta espanto nos que a contemplam pois evoca o milagre através do qual foi feita.

Ao entrar em contato com o véu, a pele do deus fica aí gravada, torna-se uma imagem. Mas se levamos em conta que uma função do véu é recobrir a pele humana, se ponderamos que ele protege o corpo como uma segunda pele, não soa exagerado afirmar que a relíquia de Verônica, posicionada diante dos fiéis, apresentava-lhes a divindade duplamente encarnada, tornada pele e pano, ou pele sobre

⁶² É novamente Kitzinger (1954, p. 110) quem propõe um paralelo entre o poder das imagens no cristianismo e no paganismo. Conta ele que, em Bizâncio, “a principal manifestação do culto de imagens [...], ou seja, o emprego de imagens religiosas como *apotropaia* e *palladia* para cidades e exércitos [...] era uma antiga prática pagã.” Que esse tipo de uso tenha perdurado ao longo de toda a Idade Média e tenha entrado pela modernidade demonstra a sua relevância para a devoção popular.

⁶³ Nas traduções latinas da Bíblia, ouvimos Deus dizer, em Gn 1:27, que o homem foi criado *ad imaginem et similitudinem nostram* (à nossa imagem e semelhança). A esse respeito, Schmitt (1996, p. 4) recorda que a palavra *imago* denota “a relação essencial do homem com o primeiro *imaginador* [*imagier*], Deus”, e que, para “os comentadores cristãos, a preposição *ad* significa também que a relação entre o homem e Deus não é uma situação garantida, mas deve cumprir-se com o passar o tempo.”

pele. Um desses vestígios visíveis de Cristo devia fascinar quem o encarava: os devotos não iam apenas ver a imagem; era como se ela, personalizando o deus, lhes devolvesse o olhar e os colocasse sob seu poder insondável.⁶⁴ Para eles, a única maneira de tocar um ícone tão raro era com a visão,⁶⁵ e vendo-o percebiam a textura corroída, a potência sacrificial do tecido onde está impressa a sagrada face (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 250). Diferentemente dos ícones cristãos que, ao representarem Deus ou os santos ou a Virgem, deveriam, em teoria, remeter espiritualmente a uma realidade extrínseca e ausente, uma imagem aquiopoética performa a Encarnação do Deus, o faz presente sem o intermédio de mãos humanas e, por causa de sua aparência apagada, porque oferece a si mesma aos fiéis, realiza imagetica-mente o sacrifício da eucaristia.

Objetos assim atuantes (os fragmentos de corpos santos, as imagens aquiopoéticas) materializam a agência do sujeito com o qual estiveram em contato, transmitem-na, contagiam com uma vida divina outros sujeitos-objetos terrenos. Funcionando, pois, como mediadoras nesse fluxo de contágio, as relíquias cristãs subvertem materialmente e num único golpe a escala aristotélica cristianizada que vai do inanimado — estágio mais baixo da hierarquia, morada da imperfeição e da impermanência, visível a olhos nus — ao divino supremo e perfeito. Sem a mediação das relíquias, a visão *da* divindade, que vê e é vista, seria para os mortais impossível ou insuportável.

§14

À época das Grandes Navegações, na Europa, a Igreja Católica de Roma rapidamente reagiu aos ataques dirigidos a cultos de relíquias e imagens. Em 1545,

⁶⁴ O conceito de *captação*, em Alfred Gell (2018, p. 120), pode nos ajudar a compreender a forma de agência das imagens aquiopoéticas: “A partir da captação ou fascinação [...], o espectador é capturado pelo índice, pois este incorpora uma agência que é basicamente indecifrável. Em parte, isso vem da incapacidade que tem o espectador de refazer, em pensamento, a origem do índice a partir do ponto de vista daquele que lhe deu origem”.

⁶⁵ Havia imagens e objetos cristãos, porém, que eram não só vistos mas tocados, beijados e manuseados pelos fiéis. Bynum (2011, p. 64) mostra que, numa página de um manuscrito iluminado do século XIV, a ilustração da ferida lateral do corpo de Cristo, em formato de mandorla, foi “beijada ou friccionada pelos devotos a ponto de ser apagada.” Um desenho do fim do século XV, no qual se liam as supostas medidas reais do corpo de Cristo, “protegia contra desastres” e garantia “sete anos de indulgência” àqueles que o beijassem (Ibid., p. 96).

foi inaugurado o Concílio de Trento, que poria em xeque as postulações protestantes e fomentaria a Contrarreforma. Os ideólogos tridentinos enalteciam o papel das imagens sobretudo para a educação dos fiéis; elas os ajudavam a acompanhar e memorizar as narrativas sagradas, os feitos exemplares de Cristo e dos santos. Obviamente, nem todos os cultos desse tipo eram legalmente admitidos pelas autoridades católicas, interessadas em concentrar o monopólio da influência sobre os fiéis.

Fora do continente europeu, foi só no século XVII que definitivamente “Roma passaria a se preocupar com a evangelização do mundo colonial” (SOUZA, 1986, p. 119), e quem primeiro organizou o catolicismo no Brasil foram os jesuítas. O padre Antônio Vieira surgia, então, como um dos encarregados de implementar em terras americanas as determinações da Igreja Católica. Como baita orador que era, sabia da importância das aparências — seja numa pintura, seja numa prédica — para a clareza na exposição de ideias; diga-se de passagem, a analogia que elaborou, das estátuas de mármore e murta, atesta a perspicácia de seu olhar e o talento no manejo verbal de imagens. Mas o maior desafio para ele e os outros missionários era lidar com criaturas inconstantes, que ora pareciam ter aceitado sem pestanejar a fé cristã, ora pareciam tê-la esquecido — inconstância que se encarnava, precisamente, numa imagística muito singular, *inconstante* a seu modo.

Desde a fisionomia, as pinturas e adereços corporais, o gestual, os cortes de cabelo, os ornamentos faciais, os instrumentos de caça e de cozinha, as malocas, as festas e ritos — tudo, até as figuras anedóticas ou mitológicas transmitidas no menor vestígio de comunicação que foi possível estabelecer, em certo sentido, entre a “língua brasílica” e a língua portuguesa, graças a gramáticos como Anchieta — tudo, em suma, que dizia respeito aos ameríndios indicava uma diferença radical. Por mais que pudessem ser enquadrados nas categorias marginais da cosmologia cristã (o animal, o vegetal, o diabo ou feiticeiro, e em especial o *homo silvaticus*, meio homem, meio bicho, meio planta), e que fossem propícios a ganhar as cores do maravilhoso, os indígenas representavam, para os sujeitos eurocristãos, objetos de discurso irritantemente esquivos: as descrições nos relatos coloniais sublinham o descompasso da interação: não se decifrava que subjetividade autônoma governava seu movimento. Aos olhos de um missionário como o Vieira do “Sermão do Espírito Santo”, tal movimento está inscrito na materialidade mesma desses obje-

tos, na matéria selvagem que, como a murta, se modifica por conta própria e deforma a obra de arte catequética ao impor a sua própria natureza, seu amorfismo material, por assim dizer.

Mas talvez possamos ler o sermão de uma outra perspectiva. Talvez possamos entender o impulso que move a murta, a qual se recusa a ser fixada em estátua, como uma reivindicação, por parte dos indígenas, da possibilidade de continuar transformando seus corpos, e com isso a sua “interioridade”, consoante a sua maneira de viver. Talvez a analogia proposta por Vieira possa ser interpretada desde um ponto de vista que não aquele do jardineiro-missionário, não aquele do autor-criador: justamente, o ponto de vista da estátua de murta, do indígena americano, do objeto de discurso do sermão. Caso ensaiemos modestamente assumir um olhar ameríndio (como se vestíssemos a máscara que os Kuikuro do Alto Xingu vestem para ver desde a perspectiva de um Outro (FAUSTO, 2013, p. 322)), parece-nos possível especular que ocorre, no sermão de Vieira, um deslocamento perspético mais ou menos similar ao que se dá em uma passagem do *Livro das maravilhas*, onde, no interior do texto escrito pelo inglês John de Mandeville no século XIV, é um sultão mouro quem passa a descrever os europeus:

O mesmo sultão disse-me que os cristãos não mantinham sua lei, [...] comem como animais [...] são soberbos [...] inclinados a mal fazer e muito cobiçosos dos bens uns dos outros; e que por pouca coisa vendíamos nossos filhos e filhas e mulheres, e isto de muitas maneiras, e por causa de luxúria furtávamos uns as mulheres dos outros. (apud GIUCCI, 1992, p. 97).

Acerca desse trecho e do recurso de inversão aí empregado, Guillermo Giucci (1992, p. 98) comenta que o leitor europeu “de observador passa a ser observado” e “se vê devassado — sem seu conhecimento nem consentimento — por esse ‘outro’ que o examina e o domina com sua invisibilidade.” Também nós, nesta dissertação, defendemos que, na imagem da estátua de murta elaborada por Vieira, há um índio que espectralmente se move e lhe devolve o olhar; mas não exatamente para julgá-lo ou para apontar os defeitos morais da civilização cristã. O “Sermão do Espírito Santo”, ainda que tenha sido inspirado pela disposição militante dos jesuítas em sua missão evangelizadora, ainda que se situe no âmbito de uma parênética voltada à “empresa muito árdua” de “trazer almas para Cristo” (VIEIRA, 2014, p. 432), interroga entretanto o projeto catequético de seu autor a partir de suas

próprias ferramentas e elementos literários, quando lido à luz das práticas interacionais dos indígenas que são o objeto desse sermão — ou seja, quando lido em conformidade com uma maneira ameríndia de experimentar a interação entre sujeitos e objetos.

Já notamos que as teses que separam sujeito e objeto ficam comprometidas em situações práticas nas quais os objetos, concretos e abstratos, surgem investidos de vida, de qualidades e comportamentos em geral atribuídos a sujeitos. Recapitulemos, por alto, quais situações foram essas.

Falamos do momento crítico em que nós pesquisadores enfrentamos a tarefa de dissertar sobre um objeto de pesquisa que escorrega pelas nossas mãos e nos foge *de propósito*, e falamos dos relacionamentos que mantemos no dia a dia com as coisas mais banais à nossa volta, como a máquina de impressão e o cortador de grama, os quais, perante as nossas destemperadas exigências, apenas *fingem-se de mortos* (quem sabe não morreram de verdade?). Além disso, lá em Três Corações, vimos a intensa atração que a areia da casa de Pelé exerce sobre seus fãs, semelhante àquele fascínio exercido por uma relíquia — o braço de um santo, uma imagem de Cristo ou, para ficarmos no nível do chão, a poeira de Jerusalém — sobre os devotos cristãos; tamanho poder contrastava com a fragilidade ou a vulgaridade de tais coisas. Com algum detalhe, percorremos as descrições, legadas pelos navegantes medievais e modernos, dos habitantes monstruosos de terras antípodas, esses objetos de descrição metamórficos cujas vontades, nascidas numa zona sob vários sentidos exterior ao universo do sujeito europeu, são inextricáveis; nesse ponto, vimos como as histórias de viagens maravilhosas viajam elas mesmas de boca em boca, utilizando-se dos narradores humanos para prosseguir, e avaliamos que a “Nova Humanidade” americana herdou, nos discursos da época da colonização, muitas ambivalências das criaturas maravilhosas, sobretudo o seu hibridismo e sua inconstância. Por fim, constatamos que, tanto no gramado da casa de nosso vizinho, quanto Parque do Flamengo, quanto nas estátuas de murta de Vieira, os principais produtos da jardinagem, do paisagismo e da topiaria são feitos de planta, matéria movediça que os faz inquietos.

Em todos esses casos, os objetos, considerados modernamente como não humanos e/ou inanimados, são dotados de uma vida que é autônoma em relação à vida dos humanos. Agora — neste nosso estudo que mais lembra a composição de um mosaico, suas formas maiores ecoando as menores — gostaríamos de especular

sobre uma maneira ameríndia de viver a vida dos objetos. Pois, no universo dos costumes e práticas indígenas, um objeto é um sujeito, e “um sujeito incompletamente interpretado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 360). Cumpre assim enxergar os ameríndios (as estátuas de murta), dentro do texto de Vieira, como sujeitos providos de um ponto de vista e de um modo particular de expressar as relações entre subjetividade e objetividade.

§15

A fim de dar seguimento à nossa especulação, comecemos por delinear alguns traços da ontologia perspectivista, animista e multinaturalista compartilhada pelos povos nativos das Américas. Segundo a tese de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, há, para os ameríndios, um espírito humano, antropomorfo, presente enquanto identidade epistemológica universal em cada coisa singular, de sorte que as coisas são consideradas dotadas de subjetividade — uma subjetividade (“espírito” ou “forma reflexiva”) igual para diferentes objetos (“corpos” ou “afecções ativas”) (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 382). O movimento de objetivação do sujeito, que dá conta da multiplicidade e singularidade das espécies, implica o movimento de subjetivação do objeto, que lhes assegura a posição de agentes humanos e, com isso, franqueia meios para o diálogo e o trânsito xamânico entre naturezas, o funcionamento de uma cultura sobrenatural e transespecífica (Ibid., p. 389). A “descontinuidade objetiva”, física, é complementada pela “continuidade subjetiva e social”, metafísica (Ibid., p. 395).

Os animais, por exemplo, embora vejam coisas distintas das que vemos, veem como nós vemos e concebem a si próprios como sujeitos humanos. Quando estão diante de um grupo de porcos do mato fuçando cocos vazios e emitindo sons que lembram apitos, os Juruna do Baixo e Médio Xingu entendem que, “*para si mesmos*, os porcos tocam flautas, que para os humanos são simplesmente os cocos” (LIMA, 1996, p. 31). Logo, “(ser) animal é uma condição que não pode ser concebida na primeira pessoa; ele é uma forma de consciência de outrem, ao passo que a consciência de si envia diretamente ao humano.” (Ibid., p. 29). O que se vê é diferente, porque os pontos de vista são diferentes, mas o modo de ver é o mesmo,

porque todos participamos da mesma cultura, partilhamos os mesmos valores e categorias humanos. Assim, “as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 372).

Nessa linha explica-se o estatuto ambíguo dos artefatos indígenas: “são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material.” (Ibid., p. 361). Qualquer indivíduo que utiliza um artefato deve sempre estar ciente de que, de seu ponto de vista objetual, o artefato compreende-se como humano, e como tal se caracteriza por uma dimensão subjetiva, um ponto de vista, uma capacidade de agir e afetar sensivelmente os outros. Se é possível afirmar, entre os ameríndios, que os artefatos auxiliam os *humanos* em seus afazeres cotidianos, que são usados pelas *pessoas* na caça, na pesca, na cozinha, nos ritos e nas celebrações festivas, por outro lado esses objetos são *humanos* que fabricam coisas (fabricam corpos), *pessoas* que interagem com outros seres. Queríamos dizer: aqui um artefato é (a)gente: age porque é ao mesmo tempo gente (no plano virtual no qual identificam-se conosco) e não-gente (no plano da realidade sensível no qual diferenciam-se de nós). Também a eles se aplica ideia de que “a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 351).⁶⁶

De fato, o tipo de conhecimento posto em prática pelo xamanismo ameríndio — calcado na vocação do xamã para transitar pelas camadas da existência, para ver os não humanos como estes se veem, ou seja, como humanos, e para assumir um ponto de vista não humano — endereça-se à subjetividade atuante em cada objeto, “visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente.” (Ibid., p. 358). Ao ofício do xamã concerne perceber *quem*, sob o aspecto de um animal ou de um artefato, age. A humanidade dos artefatos, misturada a sua não humanidade,

⁶⁶ Carlos Fausto (2013, p. 326) observa que objetos rituais ameríndios, sobretudo as máscaras, complexificam a dualidade que separa invólucro e conteúdo, operando “antes no registro da multiplicidade e do encaixe recursivo do que na distinção dual entre uma interioridade humana e uma exterioridade animal.”

é materialmente enfatizada em cerimônias xamanísticas, ocasiões propícias ao trânsito interespecífico e à transformação dos corpos (de humanos em animais, de animais em espíritos, de espíritos em artefatos), nas quais o mito é convocado à atualidade, fazendo-se palpável, e “a ordem cósmica está diretamente ligada à experiência incorporada” (GOW, 1999, p. 245).

No período colonial, entre os Tupinambá da costa brasileira — grupo que ocupava o Maranhão quando Vieira instalou-se ali para missionar —, os “chocalhos de xamanismo [...] recebiam uma decoração antropomorfa e falavam com seus donos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 218), e as grandes vasilhas de cerâmica, destinadas a acolher “o milho mastigado e cuspidado pelas mulheres para preparar o cauim [...] assim como os intestinos dos guerreiros sacrificados nos rituais antropofágicos” (PROUS, 2007, p. 90), eram pintadas com linhas que, formando circunvoluções, “lembram o córtex cerebral ou um intestino.” (Ibid., p. 91). Tanto no que toca aos chocalhos quanto no que toca às vasilhas, a fabricação e a decoração dos objetos com atributos humanos são determinantes para fazê-los funcionar nos rituais. Contribuem, acima de tudo, para a abertura dos participantes à comunicação com figuras de alteridade — deuses, mortos, afins, inimigos —, abertura arriscada embora indispensável ao alargamento e à superação da condição humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 206). Por esse motivo, todos aqueles que estão em posição de sujeito ou de pessoa “têm um sentimento ambíguo para com os Outros [...]: desejam aproximar-se e fazer amizade, mas sentem medo.” (LIMA, 1996, p. 28).

Vigente também no tempo da colonização, a famosa arte cerâmica amazônica, produzida pelos povos da Ilha de Marajó e de Santarém, consiste na confecção de vasos e urnas funerárias não apenas com formas de mulheres e homens, mas, mescladas a estas, formas de animais protagonistas dos mitos cosmológicos da Amazônia: onça, jacaré, sapo, papagaio, urubu-rei, cobra, escorpião (PROUS, 2007, p. 79). Mais que isso até: “Os elementos da figura humana” esculpida enquanto recipiente culinário ou mortuário “são, por vezes, representados na forma de animais: D. Schaan, por exemplo, mostrou que o escorpião figura um olho lacrimajante.” (Ibid., p. 74). Ao se misturarem e se sobreporem partes corporais de seres de diferentes esferas cósmicas na aparência mesma dos artefatos, ativava-se a sua função transformadora dentro do amplo contexto transformacional dos rituais.

§16

É bem provável que a hibridez e a potência metamórfica cristalizadas nos objetos concretos ameríndios remetam a leitora e o leitor àqueles objetos literários descritos nos relatos de viagem, as criaturas monstros do imaginário eurocristão do maravilhoso. Essa remissão, supomos, revela-se profícua quando refletimos acerca do olhar europeu, registrado nos discursos coloniais, sobre os nativos americanos — pensemos na *desumanização* dos índios, sua animalização, vegetalização, demonização —, e enseja uma comparação, evidentemente inconclusiva, entre ambos os lados envolvidos no encontro (está mais para encontrão) colonial. Afinal, escreve Carlos Fausto (2013, p. 328),

a tradição iconográfica ameríndia floresceu em solo muito diferente daquele cristão: seu problema jamais foi a semelhança e a forma humana, mas o modo de representar a transformação, de transpor em imagens o fluxo transformacional que caracteriza os seres poderosos.

Vejamos.

Para o pensamento cristão, acostumado a incluir a metamorfose no rol de temas mais típicos do maravilhoso, soa “escandaloso [...] que um ser humano, feito ‘à imagem de Deus’, se transforme em animal.” (LE GOFF, 1994, p. 62). Ora, no pensamento e na vida das populações ameríndias, “a possibilidade da metamorfose exprime o temor [...] de não se poder mais diferenciar o humano do animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 391), mas isso porque, precisamente, nenhuma criatura está totalmente a salvo da transformação: os humanos podem virar animais, os animais podem virar humanos, uns e outros podem virar espíritos; os mortos podem se tornar vivos e os vivos, antes de morrer, e mais do que morrer, podem *tornar-se* mortos.⁶⁷ Cada um desses seres é uma pessoa em seu mundo de gente, é o sujeito de sua realidade, e a metamorfose ameríndia, perigoso processo de deslocamento da perspectiva do sujeito, “reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do *socius*, transformando os homens em animais ou espíritos”, como diz Viveiros de Castro (2002a, p. 72) num estudo sobre os Yawalapíti que vivem hoje

⁶⁷ Tendo testemunhado o violento processo de luto dos Mebêngôkre Kayapó, André Demarchi (2013, p. 270), enquanto descreve as restrições a serem respeitadas pelos parentes próximos do morto, repassa-nos as lições de um interlocutor Mebêngôkre: “os parentes não podem sair de casa [...] porque, tanto como os humanos, os mortos sentem saudades (*aumá*), e retornam constantemente para tentar levar consigo, para a aldeia dos mortos, os parentes próximos.”

no Alto Xingu. Aliás, entre os Yawalapíti, o termo aruaque *apapálu* designa as flautas jacuí, prestigiados instrumentos musicais nos rituais masculinos; e as mesmas *apapálu*, segundo relatam os mitos, são “originalmente espíritos aquáticos” (Ibid., p. 59). Nessas flautas xamânicas, a dimensão mítica da existência, com a sua carga ambígua, excessiva, desordenada, é parcialmente neutralizada e toma cor, face, som.

Eis aí uma potencialidade dos objetos ameríndios: eles são o lugar concreto onde se efetivam as mitologias perspectivistas, “povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 354). Trazendo ao presente sensível e imediato os personagens mitológicos, os objetos canalizam a sua agência, materializam a sua ferocidade e a sua beleza sobrenaturais⁶⁸ e assim provam-se eficazes não somente nos ritos, mas nas tarefas diárias.⁶⁹ Quando os confeccionam ou os utilizam, os humanos reencenam, hoje, os gestos do início dos tempos; na própria matéria que compõe tais objetos pulsa ainda a matéria da criação do mundo. Para os Wayana, habitantes da fronteira entre Brasil, Suriname e Guiana Francesa, por exemplo, o arumã, matéria-prima de sua cestaria, é a *pele* com que a “mulher primordial” e os “sobrenaturais fundamentais” foram *trançados* pelos demiurgos (VELTHEM, 2007, p. 125). As técnicas de entrançamento dos cestos emulam, portanto, as técnicas de entrançamento dos corpos humanos, e a matéria aqui não é apenas, em termos aristotélicos, a base *natural* a partir da qual uma coisa é *culturalmente* construída; ela mesma é o produto de uma construção cultural — do universo dos demiurgos, que se veem como uma sociedade de humanos —, e produtiva por si.⁷⁰

⁶⁸ Ferocidade e beleza são qualidades indissociáveis para os Wayana, e o jogo de palavras no título do livro de Lúcia Hussak van Velthem sobre eles acerta na mosca: *O belo é a fera*, publicado em 2003 pela parceria entre o Museu Nacional de Etnologia de Lisboa e a editora Assírio e Alvim.

⁶⁹ Velthem (2009, p. 229) comenta a relação metafórica e metonímica, fundada no mito, que os Wayana mantêm com coisas tão triviais quanto redes e peneiras: “Os artefatos [...] são compreendidos enquanto cópias dos elementos existentes nos tempos primevos porque os substituem, porque tomam o lugar, no presente, daqueles seres e elementos do passado. Assim, a rede de dormir reproduz/constitui a teia da aranha primordial, um determinado banco masculino encarna uma ave de rapina, o urubu-rei, a peneira quadrangular tem exatamente o mesmo aspecto de um ninho de vespas venenosas. [...] Os objetos, tanto os de uso cotidiano como os empregados em rituais, apresentam portanto as características formais de seus modelos, os quais eram dotados de agência nos tempos primordiais.”

⁷⁰ Dizer que algo aparentemente natural (a pele ou o arumã) é produto de uma construção cultural não significa relativizar a sua importância ou a sua realidade. Ao invés, implica levar em conta que

Não à toa, Els Lagrou (2009, p. 102) afirma que “no universo indígena brasileiro, a fabricação de artefatos, grafismos e pinturas está ligada à fabricação de corpos e pessoas.” Nos acontecimentos liminares que são os ritos de passagem, todo um conjunto de práticas e substâncias intervém para fabricar um corpo “autenticamente” humano, para imprimir-lhe as qualidades distintivas de sua humanidade (a humanidade dos Yawalapíti, assinalemos, não é igual à dos Wayana, que não é igual à dos Mebêngôkre etc.)⁷¹ — e realizam essa proeza exatamente expondo-o à vizinhança perigosa dos corpos não humanos. Os eméticos, os alimentos especiais, as miçangas das braçadeiras, as fibras vegetais das vestimentas e os motivos dos grafismos, todos atrelados a “donos” sobrenaturais, são administrados (produzidos e ativados) por pajés e xamãs durante as cerimônias. Vivenciando a “concomitância de planos cósmicos”, o xamã asurini, escreve Regina Polo Müller (2010, p. 13), “metamorfoseado em um ser sobrenatural”, torna-se um deles e, entretanto, “permanece humano”; por transitar em zonas limítrofes e ambíguas, é capaz de convocar as naturezas extra-humanas a encarnarem-se em objetos materiais, de modo que possam exercer os seus poderes sobre o corpo humano que está sendo fabricado no ritual.

Os artefatos do xamanismo ameríndio, como chocalhos e adornos de penas, feitos pelas mãos e pelo engenho de mulheres e homens e sob a intervenção decisiva de forças invisíveis, fabricam os corpos daqueles que os fabricaram, agem transfigurando-os, modificando-lhes o aspecto, como *quem* manuseasse e modelasse objetos. Obra de uma fatura, de um processo de transformação, o artefato por sua vez nos faz, nos transforma. A fabricação, a ligar seres de diferentes naturezas, “é um caso particular da metamorfose, visto que mesmo a ‘criação’ primordial é uma transformação.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 73).

Em cosmologias alto-xinguanas, como se verifica nos Yawalapíti (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 51), os seres sobrenaturais, cantados nas mitologias,

as coisas e substâncias naturais devem ser manejadas com critério e cautela, pois estão intrinsecamente impregnadas de humanidade, de uma intenção e uma agência humanas.

⁷¹ Íamos esquecendo de comentar que a fabricação de corpos e pessoas é entendida, entre os ameríndios, como uma maneira de inserir o indivíduo na comunidade. Diante disso, interessa notar que aqueles procedimentos transformacionais que, dentro das cosmologias indígenas, promoviam a socialização dos indivíduos, apartando-os da selvageria, da violência, da “jaguarice” (da inclinação predatória), eram frequentemente os mesmos procedimentos que, aos olhos dos europeus, relegavam os indígenas a uma marginalidade exótica ou diabólica. Esse é o caso da furação labial dos meninos kaiová, cujo objetivo, segundo Fausto (2005, p. 400), era “esfriá-los”, impedir que virassem violentos e coléricos: “Aqueles sem lábio furado permanecem crus e tendem a se tornar ou predadores ou presas, pois são ‘mais cheiroso[s] para as onças’ (Schaden 1954a:111).”

são os causadores de doenças. Invisíveis, em regra, se dão a ver apenas aos xamãs ou pajés, figuras que circulam nas intercessões de pontos de vista. Entre o povo wauja, a visualização xamânica das entidades invisíveis acontece durante o sonho (o xamã é aquele que *sabe* sonhar (LAGROU, 2009, p. 28)), e, a fim de auxiliar na cura de um doente, compete ao sonhador produzir imagens dos seres sobrenaturais; já que pretende mitigar os estragos da doença, tem de fornecer uma imagem do agente patogênico, tem de materializá-lo para que se torne acessível, e mesmo para que possa negociar com ele a cura do mal que ele mesmo impôs.⁷² As impressionantes máscaras wauja, feitas de madeira ou de fibras de buriti, pintadas de urucum e resinas vegetais, decoradas com grafismos e marcas, aludindo a formas anatômicas de humanos, animais e espíritos,⁷³ originam-se desses procedimentos imaginativos que são principalmente procedimentos de *presentificação material* de seres prototípicos híbridos. Os *apapaatai* (os sobrenaturais, no aruaque falado pelos Wauja) são os “donos” das doenças e também dos motivos decorativos (LAGROU, 2009, p. 102), pois se expressam através das máscaras rituais que possuem seu nome e suas propriedades.

Artefatos indígenas, estes objetos-corpos que são simultaneamente bicho, homem, árvore, espírito, encarnam mito e metamorfose — encarnam o mito, *logo* a metamorfose. Conta-nos Carlo Severi (2013, p. 49) que, na mitologia amazônica Yekuana, a diversidade de seres visíveis resulta de transformações sofridas por um mesmo ser original, ao qual todos estão vinculados; e tudo o que é da ordem do visível, tudo o que é útil e bom para os homens, têm uma contraparte maléfica e invisível. Atenta a esses princípios, inscritos na dinâmica do cosmos desde a sua

⁷² Falando em *negociar* com os seres sobrenaturais, o professor Olivier, na palestra que citamos anteriormente (“Teotl, Ixiptla, and Diablo: Indigenous and Christian Conceptions of the Gods in the Florentine Codex of Bernardino de Sahagún and His Naua Informants”), diverte a plateia quando afirma que, no caso dos nativos da Mesoamérica, “era comum negociar com os deuses, implorar-lhes e fazer-lhes oferendas, assim como ameaçá-los, enganá-los ou até insultá-los. Era também possível confrontar uma aparição divina, brigar com ela e até vencê-la.” Até por isso, “descrever os espanhóis como *teotl*” — palavra náuatle traduzida, desde Sahagún, como *Deus*, às vezes como *força* ou *energia divina*, mas que provavelmente (na conjectura de Lockhart) refere-se mais amplamente a alteridades extra-humanas — “não implica nenhuma atitude de submissão ou derrota.”

⁷³ Nunca é demais sublinhar a *corporalidade dos espíritos* dentro do universo ameríndio. Viveiros de Castro, no estudo já citado sobre os Yawalpíti (2002a), diz que “os espíritos possuem um olfato hipersensível” (p. 56) e gostam do cheiro do tabaco (p. 59). Noutro estudo (2006), transcreve a seguinte descrição, dada por Davi Kopenawa, dos espíritos *xapiripë* que dançam diante dos olhos do xamã yanomami: “o corpo pintado de urucum e percorrido de desenhos pretos, suas cabeças cobertas de plumas brancas de urubu-rei, suas braçadeiras e miçangas repletas de plumas de papagaios, de cujubim e de arara vermelha, a cintura envolta em rabos de tucanos. Milhares deles chegam para dançar juntos, agitando folhas de palmeira novas, soltando gritos de alegria e cantando sem parar. (p. 320).”

gênese, a cestaria produzida pelos Yekuana opera graficamente com duas modalidades da metamorfose mítica: numa delas, “uma criatura múltipla [...] ‘assume a forma’ de toda uma série de outros seres”; na outra, passa-se “de uma série de seres à representação de um único ser complexo.” (Ibid., p. 50). A base de seus grafismos é, por conseguinte, um mesmo tema gráfico, com formato de T invertido, cujas variações e alterações são usadas para representar uma gama de personagens mitológicos, indicando derivarem todos de um fundamento comum. Além do mais, na complementaridade cambiante (íamos dizer *inconstante*) entre figura e fundo, joga-se com o visto e o não visto, pois o que vemos num cesto, a depender de nosso foco de atenção, é ora uma criatura, ora outra; a técnica de trançado empregada “permite representar [...] ao mesmo tempo um ser específico e uma de suas possíveis metamorfoses.” (Ibid., p. 50).

Ao figurar relações potenciais de transformação entre os seres de diferentes planos cósmicos, a arte ameríndia comprova a sua eficácia na fabricação do corpo humano. Certos objetos — vestimentas, adereços, máscaras — mobilizados em contextos rituais propiciam uma experiência de “metamorfose controlada” à humanidade fabricada,⁷⁴ na medida em que domesticam a voragem da transformação, depurando-lhe os excessos, para conseguirem modelar a identidade dos indivíduos de acordo com os critérios da comunidade. Vestir uma “roupa-máscara” é “ativar os poderes de um corpo outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 393), o corpo de uma figura de alteridade, imprescindível à conformação humana.

Por vezes, os pigmentos vermelho (do urucum) e negro (do jenipapo), aplicados sobre a pele, podem servir de roupa a torná-la mais ou menos permeável à ação ritual, como ocorre nos grafismos dos Kaxinawa, grupo de língua pano que vive no Acre (LAGROU, 2009, p. 29); podem, então, *fechar* ou *abrir* o corpo. Para os Mebêngôkre, em “contraste com o urucu, que quando adicionado à pele prende o *karõ* [a alma ou o espírito] no corpo, o jenipapo age no sentido contrário, bloqueando a possibilidade de outros *karõ* (ou do *karõ* de outros) penetrarem em seu interior.” (DEMARCHI, 2013, p. 263). Já para os Asurini do Xingu, a “aplicação da tinta de jenipapo não respeitando os limites formais que distinguem os gêneros e marcam a anatomia humana” configura uma “roupagem liminar” que conduz a “estados de incorporação de personagens mitológicos” (MÜLLER, 2010, p. 9).

⁷⁴ É Viveiros de Castro (2002a, p. 78) quem avança a hipótese de se pensar “a fabricação como uma metamorfose controlada” — ou a “humanização como uma *contrametamorfose*.”

Na Mesoamérica, temos o caso de uma imagem que é roupa e pele divina, uma imagem que veste o corpo humano e o fabrica. Trata-se do *ixiptla* — que nos leva a pensar em um interessante paralelo com um tipo de relíquia cristã, as imagens aquiropoéticas.

Traduzido pelos missionários franciscanos, na época da colonização espanhola do México, como “representação”, “substituto”, “delegado”, ou “imagem”, o termo *ixiptla* possui uma vasta abrangência semântica. Para os méxicas, e em geral para os falantes da língua náuatle nos planaltos mexicanos, designa toda manifestação do divino nos elementos à nossa volta, toda forma visível de imanência sagrada, toda incorporação da divindade.

São ditos *ixiptla*, majoritariamente dentro de um contexto ritual e com aspecto antropomórfico, a efígie do deus, que pode ser de pedra, madeira ou de um composto de fibras vegetais; o sacerdote que cumpre o sacrifício; a vítima sacrificada; e os instrumentos envolvidos na imolação. Um ritual configurava uma ocasião em que diversos *ixiptla* se justapunham (GRUZINSKI, 2006, p. 81): com máscara colada ao rosto, portando ricos adereços, executando movimentos distintivos, o sacerdote personifica um deus e, simultaneamente, carrega em seus braços a estátua desse deus (BLAINE, 2014, p. 256). Assim também, sacerdote e vítima são considerados *ixiptla* de uma divindade em comum, de modo que um rito sacrificial era não apenas uma oferenda dos humanos a um deus, mas um sacrifício do deus por ele mesmo, num gesto que renova e sustenta a dinâmica dos ciclos cósmicos.

Entender as coisas desse jeito é possível quando notamos que os *ixiptla* não se resumem a representar a divindade por conservarem com ela uma semelhança aparente. Eles *são* a divindade, são incorporações, com aparências variadas, de uma mesma divindade.

Pensemos no exemplo dos braseiros feitos de argila cozida e empregados em cerimônias rituais na região de Tlahuac. Um deles, do século XV, exposto no Museu Nacional de Antropologia do México, figura um sacerdote vestido com os atributos de Tlaloc, o deus da chuva (PEPERSTRAETE, 2015). Como é típico na iconografia pré-hispânica de Tlaloc, além de usar um adereço comprido e pontudo para a cabeça, que remete a uma cadeia de montanhas, e além de segurar na mão direita um relâmpago ou uma serpente, o sacerdote esculpido em braseiro exibe

uma máscara com olhos arregalados, nariz torcido e presas protuberantes. A escultura de argila cozida, sendo por si *ixiptla* do deus, mostra o sacerdote trajado como o deus — de novo, *ixiptlas* se justapõem num entrelaçamento ritual.

Na preparação para o rito, cada um dos ornamentos que o sacerdote humano utiliza é confeccionado a partir de materiais e técnicas especiais, impregnados de teor sagrado. Os tantos componentes de que são feitos os ornamentos e a maneira como são feitos vinculam-nos às forças criadoras do cosmos e determinam sua eficácia ritual, seu estatuto de *ixiptla* (BLAINE, 2014, p. 258). Por extensão, quem veste tais ornamentos transforma-se em *ixiptla*, num procedimento em que vestir significa assumir uma divina pele.

De fato, a palavra náuatle parece abrigar, em sua morfologia, a partícula *xip(e)*, que quer dizer casca, crosta, invólucro, pele (Ibid., p. 251). De acordo com essa interpretação, *ixiptla* é uma imagem que recobre, que adere às coisas como uma superfície divina, imagem que vem revestir os corpos e que, revestindo-os, modifica sua natureza. Na concepção naua, a força divina, dispersa na esfera terrena, é mobilizada sensivelmente pela prática ritual. Logo, a pele ornamental produzida e usada nos ritos como *ixiptla* de um deus, por ter a essência partilhada com esse deus, é o *locus* de sua presença, é a sua epifania em forma de imagem.

Antes da evangelização dos méxicas pelos missionários franciscanos, não consta que, em terras mesoamericanas, se falasse em nada equiparável a uma *aquiropoiesis* imagética cristã.

Sabemos que, para o cristianismo, a facticidade, o caráter do que é feito, diz respeito à criatura e a toda obra realizada pelo humano, cuja existência deriva por sua vez do ato de criação divina. Por isso é que a imagem aquiropoética, ao franquear aos devotos a figura histórica de seu criador, ocupa um espaço privilegiado no pensamento cristão. Embora Deus possa ser entendido como uma entidade imaterial que precede e determina qualquer fabricação material, ou seja, embora possa ser entendido idealmente como extrínseco à imagem, ele por assim dizer depende dela para se fazer chegar aos fiéis, dá através dela a prova viva de sua encarnação, atualiza nela perpetuamente sua entrega eucarística.

O pensamento naua, em compensação, não conhece antítese ontológica entre criação humana e criação divina (TAYLOR, 2013, p. 73-4). Fundamentalmente integrados, o criador e a criatura, o mortal e o imortal, o espiritual e o corpóreo habitam uma mesma realidade, o mesmo universo contínuo, em constante devir. Na

duração de um rito, portanto, a fabricação e apresentação do *ixiptla* de um deus é tarefa humana e divina: tal como a humanidade precisa da divindade para existir, a divindade só pode ser convocada na medida em que é fabricada.

O *ixiptla* incorpora o sagrado, mas nunca é mantido por anos e anos com um valor de relíquia; pode ser deliberadamente destruído, enterrado em uma oferenda, queimado em um sacrifício.⁷⁵ Nos signos que constituem o *ixiptla*, não se verifica uma relação de semelhança formal com um deus anterior que pudesse existir independentemente de suas imagens: a forma visível é o próprio deus.⁷⁶

⁷⁵ Objetos que são destruídos após o uso: isso faz recordar um caso brasileiro, registrado no início século XVII por missionários capuchinhos no Maranhão. Os machados de guerra produzidos com esmero pelos Tapuia (designação genérica dos inimigos dos Tupi) eram “utilizados exclusivamente uma vez, para matar um inimigo” e eram “a seguir abandonados junto ao corpo do adversário.” (PROUS, 2007, p. 67).

⁷⁶ Diana Taylor (2013, p. 75) toca numa questão importante quando diz que o *ixiptla* “coincidia mais de perto com a ideia católica de transubstanciação do que com uma imagem ou ídolo.” Para os católicos, a hóstia é Cristo. Inclusive, como afirma Huizinga (2010, p. 253), “*Veoir Dieu* [Ver Deus] era o termo mais comum para designar a elevação da hóstia” entre os devotos do século XV.

3ª PARTE - Vida e obra do texto

§17

No centro do “Sermão do Espírito Santo”, composto de palavras *ambíguas*, está a figura *agitada* das estátuas de murta, metáfora dos *volúveis* índios brasileiros. Os adjetivos aqui falam na mesma direção: tudo se move, mesmo que nos achemos diante de objetos, os quais costumeiramente chamamos de inertes ou inanimados (costume por costume, aliás, somos inclinados igualmente a lhes atribuir atividade e outras qualidades humanas). O discurso escrito do sermão, a imagem das estátuas de murta e os indígenas que são o objeto de tal discurso e de tal imagem fazem um movimento análogo *dentro do próprio texto*: os indígenas escapam ao controle dos missionários; as estátuas de murta escapam ao controle do escultor ou jardineiro; o discurso escrito, admitindo interpretações controversas e suscetível a uma leitura ameríndia, escapa ao controle do autor. Há no “Sermão do Espírito Santo” um excesso de movimento, um movimento no qual repercutem ao menos três camadas de movimento, uma fuga a três instâncias.⁷⁷ Em cada camada, o movimento — sintoma da força incontrolável que prescreve o crescimento da murta, o comportamento “inculto” dos indígenas, a polissemia e contradição das palavras — se produz em fricção com a inércia — estado idealmente fixo das estátuas, dos indígenas convertidos, da página escrita. E a experiência dessa fricção é a experiência que temos, no centro do “Sermão do Espírito Santo”, das vidas singularíssimas do texto, de suas imagens e dos seres aí objetivamente representados.

Assim, uma coisa extra-humana é ou torna-se viva porque as partes que a constituem materialmente (suas formas aparentes a evocarem outras formas, suas qualidades que se assemelham às qualidades de outras coisas) são, por sua vez, vivas; ou seja, porque sua matéria-prima é viva, transmite a vida, e a vida é transmitida para ela. No sermão de Vieira, observamos três gêneros de matéria-prima. A matéria da estátua de murta é a murta; a matéria do indígena evangelizado é o

⁷⁷ Se não fosse força de barra, gostaríamos de remeter às *Fugas a três vozes* de Bach. A estrutura da fuga, com um *sujeito* e um *contra-sujeito*, e as *respostas* entre as vozes, poderia sugerir problemas ainda mais desafiadores para a nossa reflexão.

indígena “bárbaro”, “indômito”; e a matéria do texto são as palavras.⁷⁸ Nosso apego à acepção biológica da ideia de vida, que a entende como propriedade de um organismo, leva-nos hoje a aceitar tranquilamente que os indígenas e as murtas são seres vivos, humanos e vegetais. Mas e quanto às... palavras? Chegaremos ao ponto de dizer que elas são vivas?

Ora, não somos nós que dizemos — são elas.

§18

Talvez já tenha ficado clara ao leitor ou à leitora a função desempenhada pelo termo *matéria* em nosso estudo. A matéria, para nós, é aquilo a partir do que algo é feito, aquilo que compõe a criatura, o artefato, a imagem, o objeto de uma pesquisa ou de uma descrição literária. Por outro lado, é também aquilo que cria individualmente, aquilo que, em algo feito, continua fazendo por conta própria, mesmo que alheio à uniformidade do objeto criado. Ao conjunto de comportamentos, afetos, capacidades e qualidades que atribuímos não só aos humanos e animais e plantas, mas às coisas e à matéria não humanas, chamamos vida.

A vida *materializa-se* numa imagem, num artefato. Isso significa que ela se encarna em cada componente das coisas, nas cores, nas linhas, no suporte da imagem; está presente nas medidas e nas texturas do artefato. Mistura a objetividade dos sujeitos à subjetividade dos objetos. Embora a vida da matéria difira da vida da coisa feita com essa matéria (na mesma proporção em que a vida humana difere da não humana), é o dado do *contágio* que nos aproxima de compreender os processos de interação entre diferentes formas de vida: a vida transmite-se por contágio. As partes da matéria viva que compõe internamente alguma coisa se relacionam entre si e com as partes de outras matérias vivas, exteriores à coisa; e esta, em sua integridade, se relaciona com outras coisas vivas.⁷⁹ Todos esses elementos participam

⁷⁸ Partilhamos da opinião de Karl Kraus (2019, p. 70): “A matéria a que o compositor dá forma é o som, e o pintor fala por meio das cores. [...] O escritor dá forma a um material acessível a qualquer um: a palavra.”

⁷⁹ Aqui nos inspiramos nas páginas de Webb Keane (2005, p. 194): “Necessariamente incorporada em alguma forma objetual particular, uma dada qualidade está contingentemente (ao invés de por necessidade lógica ou convenção social) agrupada com outras qualidades”, e (p. 188) “as qualidades [...] variam em sua relativa saliência, valor, utilidade e relevância” de acordo o objeto em que elas se agrupam. Assim é que, segundo Keane, a humana faculdade de abstração tece redes de afinidades qualitativas entre objetos distintos. No presente estudo, entendemos que as qualidades habitualmente

de um universo de seres sensíveis, que agem e que conosco interagem, e nos provocam estímulos e influenciam nossos gestos mais corriqueiros. Mas essa autonomia, essa autodeterminação das coisas faz delas um tanto indomáveis; nem sempre obedecem às nossas ordens e nem sempre agem conforme o esperado. São, enfim, coisas-fetiches (sem a conotação religiosa que a ideia de fetichismo em geral implica) ou, na terminologia empregada por Bruno Latour (2002), “fatiches”, “feitiches” (em francês, *faitiche*, mistura de *fait* — fato, feito — e *fétiche* — fetiche): coisas que, fabricadas por nós humanos, possuem vida própria, fogem ao nosso controle, afetam a nossa percepção de realidade e são aptas, por seu turno, a fabricar nossa humanidade, de sorte que a antítese mesma entre sujeito e objeto soa inadequada.⁸⁰ No fim das contas, como diz Latour, “Em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos supera.” (LATOUR, 2002, p. 47).

A vida é um fenômeno que sucede nas práticas de interação que envolvem humanos e não humanos; é um comportamento naturalmente suscitado na práxis. Em compensação, as coisas não humanas e inanimadas se relacionam com o ser humano e com seres animados sem nunca tornarem-se completamente humanas ou indubitavelmente animadas, e o fascínio que sentimos pela vivacidade das coisas é inseparável do nosso apego — nós autores, jardineiros, missionários, sujeitos do conhecimento — à aparência inerte delas.⁸¹

Mencionamos antes que no “Sermão do Espírito Santo” são três, no mínimo, os gêneros de matéria em jogo, e desde logo três formas de vida, três os movimentos dentro do texto e os indícios de subjetividades presentes. Há a “matéria bruta” dos indígenas brasileiros, que os missionários devem conter numa posição estanque a fim de que possam trabalhá-la conforme os ditames da doutrina cristã e enfim estabilizá-la de vez, tornando-a matéria de homens civilizados; mas ela, renitente em

vinculadas aos seres vivos, quando deslocadas destes e atribuídas às coisas inanimadas, contagiam-nas com vida.

⁸⁰ Ver também Latour (2000, p. 190-1): “O pensamento dos *faitiches* requer alguns minutos de habituação, mas, passado o momento de surpresa diante de sua forma estranha, são as figuras obsoletas do objeto e do sujeito, do fabricante e do fabricado, do agente e do paciente [*de l’agissant et de l’agi*] que parecem cada vez mais improváveis”.

⁸¹ Essa ideia, fundamental ao presente estudo, foi-nos sugerida por Alfred Gell em *Arte e agência* mas principalmente pelo livro de David Freedberg (1989), *The Power of Images*. Ao abordar as estátuas de cera antropomorfadas do Museu Madame Tussauds, Freedberg comenta (p. 230): “As imagens que vemos despertam nossa admiração precisamente por causa de nossa convicção de que elas não são vivas”. E mais adiante (p. 284), quando trata dos relatos de imagens vivas na história da literatura ocidental: “Em suma, elas [pinturas e estátuas] traem sua natureza inerte ao parecerem que são animadas.” Sem dúvida, para Freedberg, muitos outros fatores concorrem para a atribuição de vida às imagens, como a semelhança formal entre representação e protótipo.

sua “bruteza”, faz irromperem de si — sob o aspecto de “ações e costumes bárbaros” e de línguas que soam “incultas” aos ouvidos europeus (VIEIRA, 2014, p. 425 e 420) — os sinais dos vínculos que ainda mantém com o universo material (“bruto”) dos povos ameríndios. Há também a murta, que o jardineiro anseia congelar na configuração de uma estátua mas que continua em crescimento, seus galhos despontando para todos os lados, numa afirmação constante de sua condição material de planta, de seu pertencimento a um universo vegetal (“Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos; sai outro, que lhe descompõe as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete”, diz Vieira (2014, p. 424)). Por fim, há as palavras, a matéria-prima do texto, que Vieira, com destreza e à sua vontade, seleciona e dispõe em fileiras pela página para que sejam depois performadas em público por ele; ainda assim, elas não ficam paradas ali onde o padre as colocou, pois não é só o seu significado que muda, mas a sua aparência, seu som, os efeitos psicológicos que elas deflagram, as afinidades que revelam com outras palavras, a aura que as cerca e as propriedades que possuem variam, em maior ou menor grau, conforme as circunstâncias de interação entre o texto e o leitor ou ouvinte.

Daí a afirmar que as palavras são vivas — escutamos novamente as objeções estrondosas dos cétricos — parece ter uma distância grande; não são as palavras que vivem e se deslocam, somos nós humanos, capazes de nos locomover, amantes da vida, que projetamos nossas características antropomórficas sobre elas; além do mais, quando o assunto é movimento, a murta e os ameríndios são seres visivelmente móveis e mutáveis, de um jeito que a palavra escrita não sonha ser! Muito bem — mas a palavra escrita, metaforicamente ou não, ainda sonha, certo? Agradecendo à objeção, tentaremos respondê-la a seguir.

Não ignoramos o sentido em que um texto escrito pode ser dito estático. Em geral, as palavras estão fixadas numa folha ou numa tela e não saem do lugar no qual foram vistas pela primeira vez; a arquitetura dos parágrafos, as ideias e episódios, cada letra e número que figuram diante dos olhos de um leitor estão sempre na mesma sequência; um texto diz estritamente o que nele se acha escrito. No entanto, e este é um postulado caro ao nosso estudo, a experiência que temos da vida de alguma coisa não humana se impõe a nós quando há uma fricção entre a inércia controlada e o movimento descontrolado dessa coisa, uma experiência disparada,

primordialmente, pela matéria de que a coisa é feita. Os movimentos dos quais falamos fazem-se sentir porque se instauram na inércia para atrapalhá-la.

No sermão de Antônio Vieira, a vida singular da estátua de murta manifesta-se no momento em que se friccionam o crescimento espontâneo da murta e a configuração acabada, firme, da estátua. Assim também, a vida do indígena brasileiro, dentro do texto do jesuíta, mostra sua singularidade na fricção representada, de um lado, pelo nativo que age imprevisivelmente segundo critérios subjetivos e hábitos tradicionais, herdados de seus antepassados, e, de outro lado, pelo índio catequizado, previsível, apaziguado ao ingressar no Império de Cristo. A metáfora usada por Vieira associa duas expressões da vida distintas, aquela das estátuas de murta e aquela dos indígenas brasileiros, partindo da compreensão de que a matéria-prima das estátuas e a “matéria-prima” dos indígenas são dotadas, cada uma a seu jeito, de uma atividade que perturba a estabilidade das coisas feitas dessas matérias.

Tais processos transcorrem no espaço textual do “Sermão do Espírito Santo”. Transcorrem, então, no domínio das palavras, que são a matéria-prima do texto. A vida do indígena brasileiro e a vida da estátua de murta recebem aí um contorno verbal específico e estão ligadas por uma metáfora; a transposição metafórica joga com as qualidades e capacidades partilhadas por elas e, ao mostrar suas afinidades, ilumina certos traços que as distinguem, que as tornam únicas. Não é que os indígenas brasileiros *sejam iguais* a estátuas de murta, mas eles *podem ser* estátuas de murta, criaturas de natureza muito diferente, embora similares quanto às potências transformadoras da materialidade. Aproximar uns de outras, a exemplo do que faz com competência o padre Vieira, permite-nos apreender uma dimensão material de ambos que facilmente negligenciaríamos não fosse essa aproximação, e a vida dos indígenas ganha em complexidade justamente por sua semelhança com a vida das estátuas de murta — e vice-versa. É vivo o que se relaciona com seres vivos, o que, por isso, está impregnado de vigor suficiente para agir com autonomia, para se transformar e para afetar o sujeito independentemente de sua vontade. Na metáfora central do “Sermão do Espírito Santo”, um dos termos evoca o outro, opera em conjunção com o outro e o intensifica, se mescla sem se confundir inteiramente com ele.

Quando fala de indígenas brasileiros e de estátuas de murta, o sermão está remetendo a coisas esquivas, moventes, vivas; são vidas que, verbalizadas, vêm inscrever-se no texto, permeiam-no com suas propriedades, confluem para produzir

em nós, sujeitos leitores e leitoras, uma impressão plurívoca de vivacidade; vidas que contagiam as palavras, a matéria textual, com sua presença efetiva. São, em suma, vidas escritas (tipo alternativo de biografia?) que, em alguma medida, fazem da escrita uma coisa viva.

Mas as palavras, por si sós, também realizam uma espécie de movimento, agitam-se no interior do texto: elas fogem ao jugo de seu autor por deixarem-se ler sob perspectivas diversas e contraditórias — inclusive, no caso do “Sermão do Espírito Santo”, sob a perspectiva dos indígenas-estátuas-de-murta, o objeto de seu discurso. Decerto, o movimento das palavras no papel não é igual ao da murta e ao dos indígenas; não se dá a ver como o crescimento de uma planta ou as práticas sociais atávicas de um povo. Pensamos que seja mais como um escoar silencioso, ou uma expansão no silêncio, como no poema “Entrada”, de Rilke: “E você fez o mundo. E ele é grande/ e semelhante a uma palavra que no silêncio se expande.” Durante o tempo em que temos o texto diante dos olhos (e se estivermos sóbrios), esse movimento aparentemente não acontece; desdobra-se num plano em parte invisível, pois é o percurso que as palavras do texto traçam na direção daquelas que ali não estão; é a dilatação de uma palavra que passa a englobar novas acepções; é a difusão das palavras do texto que encontram outras palavras e integram, consoante o ponto de vista do leitor, diferentes universos subjetivos, diferentes maneiras de viver. Trata-se, todavia, de um movimento encetado pelas dinâmicas da materialidade que se encerram no espaço textual: porque as palavras são visíveis, afetam os nervos, o pulso, a respiração do leitor com a sua invisibilidade.

Assim, a vida do texto escrito do sermão deriva da força irrefreável de sua matéria, isto é, deriva do significado fluido e aberto das palavras, da vivacidade das imagens que são construídas pelas palavras e dos objetos aos quais elas se referem. Ao mesmo tempo, essa abertura está diretamente condicionada à aparente imobilidade da escrita e à sua impotência de dizer, no espaço textual, tudo o que um texto é capaz de dizer. Há movimento dentro de um texto por causa da estagnação da página escrita e da limitação do discurso a esse âmbito, que o reduzem a um simples objeto. Enquanto a inércia do texto lhe confere coerência formal e unicidade, levando-o a fechar-se e a repetir-se, o movimento das palavras o leva para fora de si, modificando-o desde o seu interior, colocando-o em comunicação com outros textos e em interação com outras coisas.

Se no “Sermão do Espírito Santo” os indígenas brasileiros e as estátuas de murta escapam ao controle do missionário e do jardineiro, respectivamente, por serem constituídos de “matérias-primas” que se movem a ponto de atrapalhar suas obras, o texto acompanha essas dinâmicas, escapando ao controle do autor a partir de sua própria matéria, as palavras. As murtas, as características “bárbaras” dos indígenas e as palavras encenam um movimento análogo dentro do sermão, um movimento de abertura que faz do sermão o terreno verbal das disputas culturais e políticas encampadas por jesuítas e ameríndios na colonização das Américas: fogem, driblam, *traem* as instâncias de poder. O movimento das palavras, porém, não é perceptível a olhos nus, ele é apenas *imaginado* — ou melhor, faz-se sentir no movimento das estátuas de murta e no dos indígenas brasileiros, que nos mostram aquilo que não costumamos ver quando olhamos para as palavras. Pode ser que, assim como as estátuas são uma imagem para os indígenas, estes e aquelas sejam uma imagem para as palavras do texto do sermão.

§19

Alguém poderia argumentar que existem mudanças e movimentos que se passam *perceptivelmente* ou visivelmente com as palavras. Fosse essa a nossa linha de argumentação no momento, alguns tópicos a considerar seriam os seguintes. No caso do “Sermão do Espírito Santo”, as palavras foram escritas originalmente para serem declamadas em público pelo padre Vieira, seguindo à risca as mais rigorosas regras da parenética missionária; o homem lhes deu voz e corpo e um acento peculiar, pronunciava-as num local cuidadosamente selecionado (o púlpito), valendo-se de toda uma gesticulação sofisticada, frequentemente apaixonada, certamente impressionante para os espectadores;⁸² as palavras, por sua vez, “viajavam” no espaço

⁸² Vale a pena conferir o testemunho de Vieira (apud PÉCORA, 1992), que diz numa carta: “E quando todos estes respeitos não tinham alguma valia, e os ânimos dos homens estavam tão alheios de nós, e tão odiada com eles nossa vinda, uma vez que subi ao púlpito, e preguei o evangelho de Cristo, foi tanta a sua eficácia e autoridade, e tal o respeito que nós concebíamos com ela, que mudados em um momento os juízos e vontades de tantos homens, e tão interessados, anoitecemos amados, respeitados, louvados e seguidos dos mesmos que, na manhã do mesmo dia, nos aborreciam, nos murmuravam, nos perseguiram, e tanto a seu pesar nos tinham entre si. Oh! força das forças de Deus! Oh! portentosa providência do Altíssimo! *Quam in-comprehensibilia sunt judicia Dei!*”

físico, afinal são vibrações a percorrerem o ar durante a emissão da fala até os tímpanos e a pele do público. Para quem das tantas questões de deslocamento implicadas no registro oral, caberia lembrar que o mesmo texto escrito recebeu e receberá ainda sucessivas edições e versões, distintas umas das outras pela ortografia que se atualiza, pelo suporte em que se imprimem, pela tipografia escolhida, pelas páginas que têm cores, texturas e gramaturas diversas, pela posição em que o texto se insere na organização de cada livro etc. — e essas modificações circunstanciais conduzem a apreciações díspares desse texto. Por fim, seria até interessante comentar, ainda que não a respeito do domínio das palavras propriamente, o gesto do leitor ao passar a página — que em certo sentido põe o discurso escrito em marcha — ou ao manusear livremente um livro e abrir quaisquer páginas ao acaso, o que franqueia trajetos alternativos, não lineares, à leitura.

Entretanto, quando agora falamos de movimento em relação às palavras, delimitamos o escopo de nossas preocupações aos fenômenos invisíveis ou espectrais, que se desdobram no campo das possibilidades e contingências da linguagem: as palavras transbordando de um texto para encontrar outras palavras, propagando-se em direções incalculáveis para longe do alcance de seu autor, pois suscitam sempre leituras e afetos mais ou menos novos, participam dos universos (linguísticos, sensíveis) próprios a cada leitor. As palavras se movem no instante em que se desprendem de um texto e voltam a ser só palavras, passíveis de se enquadrarem noutros textos e de integrarem outras maneiras de viver; mas, como elas ainda existem num espaço textual específico, seu movimento centrífugo faz desse texto um receptáculo, um lugar de convergência de maneiras de viver às vezes radicalmente antagônicas.

Até os céticos hão de concordar: as palavras escritas mudam de função e de feição — seja drástica seja sutilmente — de acordo com o ponto de vista do leitor. Porém, se afirmamos aqui que elas são vivas e moventes, pensamos que isso se deva à sua relativa independência não só de um autor, mas também de *um* leitor. O indivíduo leitor, evidentemente, jamais terá acesso a todos os pontos de vista que podem incidir sobre as palavras de um texto, e é justo essa co-presença de perspectivas latentes, virtuais, que atua no domínio das palavras durante a leitura e interroga o leitor, expondo os limites e as lacunas necessárias de sua visão. O texto foge a um leitor, diante mesmo de seus olhos; já que só resta a este eleger determinados caminhos de leitura em detrimento de outros, não há como esgotar a vasta gama de

interpretações e nem estancar o aparecimento pletórico de significados, não se pode prever todas as reações afetivas e psicológicas que aquelas palavras são capazes de desencadear.⁸³ Agora escutamos com mais exatidão o enunciado de Heidegger (apud DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 135): “Para arrancar do que as palavras dizem o que elas querem dizer, é claro que toda interpretação deve necessariamente empregar a violência.” Arrematemos: a violência de abandonar preciosas possibilidades de leitura, possibilidades de efetuação, no texto, de outros pontos de vista, que manifestam sobretudo outras maneiras de viver.⁸⁴

A presença amorfa e plural do que não vemos e não conhecemos acompanha tanto o autor como o leitor: enquanto um escreve, enquanto um lê, estão ambos no lugar — no vórtice — onde se cruzam, virtualmente e em sincronia, múltiplos pontos de vista. Engendrada pela insuficiência do conhecimento e da linguagem humana e pela delimitação das palavras ao espaço textual, a sensação de um inefável excesso, de que o texto pode querer dizer algo além daquilo que estamos lendo ou escrevendo, é sintomática dessa experiência de multiplicidade perspéctica, que muito esclarece sobre o tipo de vida das coisas em geral ditas inanimadas e inumanas.⁸⁵

⁸³ Vejamos a seguinte formulação de Keane (2005, p. 194) acerca do que ele chama de *instigação*, referindo-se a um objeto tão básico quanto a cadeira: “O que nos interessa [...] é a instigação da cadeira (em virtude de sua forma, isto é, de uma sugestão icônica) a certos tipos de ação [...] E, enquanto instigação, a cadeira só pode sugerir ações [*invite actions*], não determiná-las. [...] Realizar algumas das potencialidades das coisas, e não outras, é a substância das lutas e contingências históricas.” Também em um texto, pensamos, os significados não estão predeterminados, nem os modos de interação que estabelecemos com ele. O texto que um leitor tem em mãos aponta sem cessar para “futuros não-realizados” (KEANE, p. 193); e o leitor, nas circunstâncias em que se encontra e no ponto de vista que adota, atualiza apenas alguns significados e algumas funções do texto.
⁸⁴ A vinculação dos *pontos de vista* com as *maneiras de viver* é patente pelo que dissemos quanto ao “Sermão do Espírito Santo”, lido por nós como uma instância textual de cruzamento entre maneiras ameríndias e maneiras eurocristãs de ver, de pensar, de se comportar, enfim, de viver. Propusemos que o discurso eurocristão do sermão pode, em alguma medida, ser lido a partir do *ponto de vista* de seu objeto — os indígenas brasileiros —, ou seja, à luz de um conjunto de práticas sociais indígenas.

⁸⁵ Cumpre lembrar também o lugar-comum singelo e revelador que diz que “ler é estar acompanhado”. (Numa frase hoje largamente reproduzida em postagens de redes sociais, onde surge atribuída, talvez apocripamente, a Mário Quintana, lemos: “O livro traz a dupla delícia de a gente poder estar só e ao mesmo tempo acompanhado.”) E Walter Benjamin (2018, p. 157) escreveu: “Quem ouve contar uma história está em companhia do narrador; e até aquele que a lê partilha dessa comunidade.” Da mesma maneira, escrever é estar acompanhado”: qual foi a escritora ou escritor moderno que disse que, durante o tempo da escrita, sente que há alguém ali, em seu quarto, por trás de seus ombros, a espiar todo o seu trabalho? Limitamo-nos a recordar apenas o caso de Vieira — a Providência participando como co-autora das prédicas — e o caso mais óbvio de cooperação no processo de escrita, aquele dos autores bíblicos. Para ilustração desse ponto, vejamos as célebres duas versões de *São Mateus e o Anjo*, de Caravaggio. De resto, os dogmas cristãos em torno das Sagradas Escrituras ensinam que os autores santos escreveram sob inspiração divina: “A Palavra de Deus tornou-se, portanto, linguagem humana sem deixar de ser Palavra de Deus.” (BÍBLIA, 1974, p. 9).

No ato de escrita ou de leitura, portanto, atuam espectralmente vários pontos de vista possíveis, que remetem a várias maneiras de viver. Principalmente por esse motivo as palavras estão contagiadas de vida; são elas mesmas imprevisíveis, dotadas de um movimento autônomo em relação a nós, expansivo, a arrastá-las para fora do texto que temos em mãos. Constituído por uma matéria-prima tão esquiva (como a murta na estátua de murta), o texto, embora ainda seja tido por uma coisa inanimada e não humana, oscila junto com a alternância de pontos de vista potencialmente presentes nele. Dir-se-ia: é uma dança perspéctica, fantasmagórica, deflagrada pela materialidade — muda o ponto de vista do leitor, muda o ponto de vista do texto. É como disse Murilo Mendes (1994, p. 740): “O texto-coisa me espia/ Com o olho de outrem.” Não estamos tratando exatamente de diferentes pontos de vista sobre um *mesmo* texto, mas de diferentes pontos de vista sobre um texto que se torna diferente (e que nos olha diferentemente) de acordo com o ponto de vista que o lê.⁸⁶

Seja como for, quem fala, no texto, não é só o autor. O próprio texto fala por si, com um sotaque e uma dicção que a cada vez vão ao encontro do leitor certo, evocando atmosferas ora mais solares, ora mais soturnas, prestando-se a uma quantidade indiscernível de usos, emocionando uns, angustiando outros.⁸⁷ O texto fala o que o autor quer e o que ele não quer. No que toca ao “Sermão do Espírito Santo”, Antônio Vieira era um virtuoso artista verbal — sem dúvidas consciente de que manipulava uma metáfora prolífica — e cujo papel político, pedagógico, de missionário demandava que ensinasse aos índios as doutrinas católicas, eliminando deles os traços selvagens e a ignorância de Deus, libertando-os do pecado⁸⁸; mas, se as

⁸⁶ Consideremos esta cena, verossímil para qualquer um de nós. Um amigo chega nos dizendo que *Os sertões* é um livro pouco sofisticado, arrastado, datado — opinião da qual discordamos sem titubear. Retrucamos então, inconformados: “Você leu o *mesmo* livro que eu? Difícil de acreditar!”

⁸⁷ Seria interessante, para além das questões que cercam diretamente o texto, dedicar alguma atenção às formulações teóricas em torno da série *Bichos* (1960), de Lygia Clark. Segundo a artista, o Bicho por ela concebido é “um organismo vivo, uma obra essencialmente atuante. Entre ele e você se estabelece uma interação total, existencial. [...] a conjunção de seu gesto com a resposta imediata do Bicho cria uma relação e isso é possível graças aos movimentos que ele sabe fazer: é a vida própria do Bicho.”

⁸⁸ Há um belo trecho do “Sermão do Espírito Santo” (2014, p. 436-7) que merece ser citado, pelo muito que informa sobre a visão vieiriana da missão catequética como uma espécie de predação espiritual capaz de operar transformações: “o modo de converter feras em homens, é matando-as e comendo-as: e não há coisa mais parecida ao ensinar e doutrinar, que o matar e o comer. Para uma fera se converter em homem, há de deixar de ser o que era, e começar a ser o que não era; e tudo isto se faz matando-a e comendo-a [...] De maneira, que assim como a natureza faz de feras homens, matando e comendo, assim também a graça faz de feras homens, doutrinando e ensinando. Ensinastes o Gentio bárbaro e rude: e que cuidais que faz aquela doutrina? Mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância e introduz o conhecimento; mata a bruteza e introduz a razão; mata

palavras de seu sermão se deixam ler a partir de uma perspectiva ameríndia, e por conseguinte encerram latentemente a presença de uma maneira de viver indígena, então é sinal de que o sermão põe em xeque os propósitos doutrinários de seu autor, interroga-o em seu estatuto de sujeito produtor de discurso. O ponto de vista do autor, afinal, não determina o ponto de vista do texto;⁸⁹ este trai o autor, não lhe obedece ou não lhe pertence de todo. Nesse sentido, não seria impertinente classificar o texto como um “fatiche” ou “feitiche” (LATOURE, 2002), uma coisa que nós fabricamos mas que vive por conta própria, extrapolando nosso controle, interagindo conosco, afetando nossa percepção da realidade concreta e modelando nossa subjetividade. Como afirma Meyer (2012, p. 21), “Fazer ou fabricar algo não é simplesmente um ato instrumental no qual o fazedor [*the maker*] fica incólume e mantém o controle; é um processo gerativo em que sujeitos e objetos são mutuamente constituídos, tornando-se enredados e indistinguíveis um do outro”.

Assim é que, no “Sermão do Espírito Santo”, a estátua de murta, produto da topiaria, trai o jardineiro e força-o a reconhecer a agência autônoma de seu produto. O indígena brasileiro, objeto da catequese, trai o missionário jesuíta na medida em que continua cultivando práticas e comportamentos que ecoam uma subjetividade ameríndia. E o texto mesmo, no qual comparam-se indígenas brasileiros a estátuas de murta, e que é resultado de um ato de escrita, trai o autor ao afirmar-se dono de um ponto de vista particular e cambiante, sempre esquivo. Nesses três níveis, o elemento não trabalhado e desorganizado, isto é, a matéria-prima das coisas figura-se investida de uma capacidade intrínseca de se movimentar, de trabalhar e de se (auto)fabricar no interior daquilo que já parece pronto e fixado, obra concluída pelo poder da criatividade humana. E, do mesmo modo que o movimento vem instaurar-se no fulcro das coisas inertes (por assim dizer, na inércia da inércia), confundindo

a infidelidade e introduz a Fé”. É interessante ler esse trecho levando em conta o comentário de Fausto (2005, p. 404-5) de que a religiosidade guarani, a partir do contato com os missionários católicos, experimentou a “passagem da predação ativa ao amor passivo”, do jaguar (predador ativo) a Deus (presa passiva). O missionarismo de Vieira, longe de se contentar com uma atitude relaxada diante de Deus e do mundo, põe de fora dentes e garras e avança sobre suas presas, devorando-as para salvá-las. “O maior serviço de Deus que pode ser feito pelos apóstolos”, explica Pécora (2014a, p. 416), “não é de contemplá-lo no Paraíso, mas o de enfrentar as ‘cegueiras da terra’ de modo a produzir a saúde espiritual dos cristãos.” Deus, em sua perfeição, talvez possa ser entendido como passivo; mas seus “instrumentos” na terra, os missionários, não o são.

⁸⁹ Susan Sontag, em *Diante da dor dos outros* (2003, p. 36), fala algo parecido com o que estamos tentando dizer aqui, embora seu tema seja a fotografia: “As intenções do fotógrafo não determinam o significado da foto, que seguirá seu próprio curso, ao sabor dos caprichos e das lealdades das diversas comunidades que dela fizerem uso.”

humanidade e não humanidade, sujeito e objeto, animado e inanimado, também a vida, seja no nosso cotidiano mais prosaico, seja no âmbito do “Sermão do Espírito Santo”, seja no contexto amplo da colonização das Américas — também a vida, na sua repetição transformadora, trai a morte.

À GUISA DE CONCLUSÃO

Estas páginas foram impulsionadas pela perplexidade diante de objetos que se experimentam a um só tempo como inertes e móveis, inanimados e animados, pacientes e agentes — objetos-sujeitos. Instigou-nos, em especial, a tarefa de reagir criadoramente ao estado de suspensão que nos acomete no encontro com coisas, palavras, imagens e corpos cuja *agência* se realiza de maneira insólita, sob o signo da surpresa.

Ocorre-nos começar as considerações finais com mais uma imagem a ilustrar o tipo de surpresa que buscamos frequentar aqui. Trata-se de uma composição de Paul Klee, de 1925.

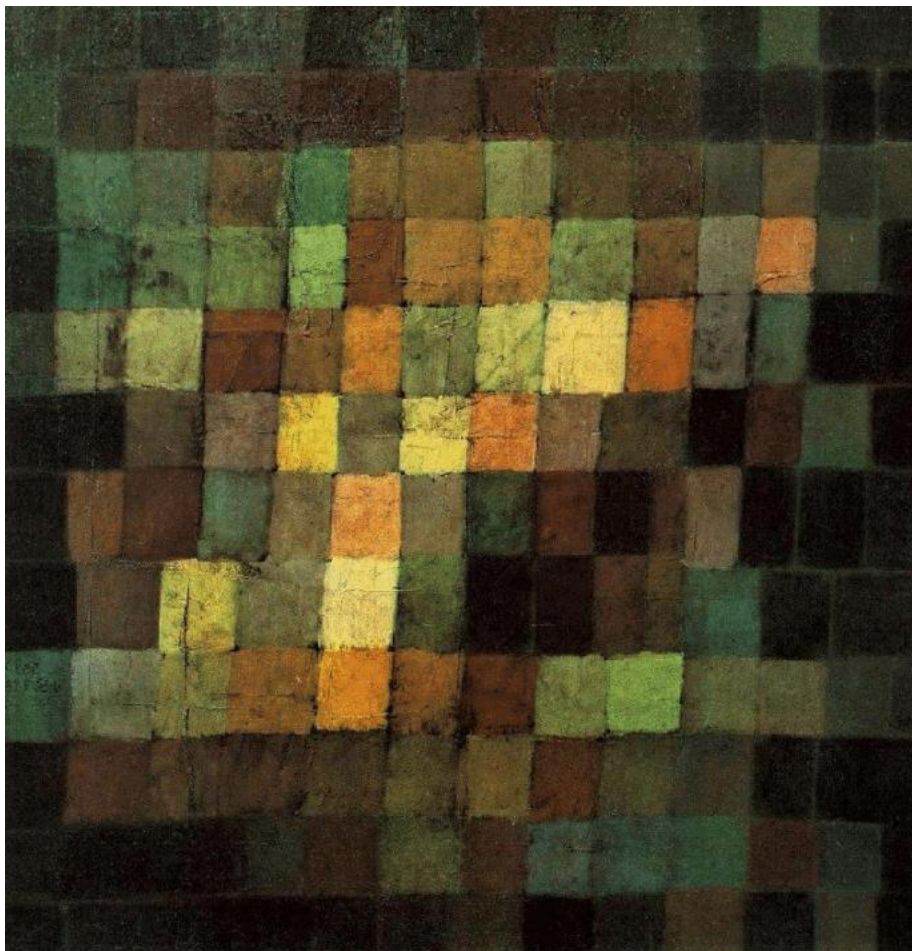


Figura 1: “Música Antiga”, 1925. Óleo sobre cartão, 38 x 38. – Kunstmuseum, Basel.

O que *faz* este objeto tão inerte e, não obstante, tão vivo? O título que Klee lhe deu, “Música antiga”, convida a responder por exemplo: o objeto soa, canta e, sobretudo, traz aos sentidos algo talvez *esquecido* — surpreende-nos com sua música antiga em pleno silêncio.

A composição de Klee deixa-se ainda relacionar à imagem que, de algum modo, presidiu a composição desta dissertação. Tentamos escrever um texto que fosse como um mosaico: composto de lascas de tamanhos irregulares, fragmentos de materiais variados, diminutas peças que, integrando figuras maiores, são valiosas por si sós, que refletem uma o brilho da outra e comunicam uma para a outra as suas propriedades. Um texto que agisse como um mosaico: o objeto de pesquisa imaginado em muitas de suas formas, e os objetos do discurso sendo criaturas híbridas, capturadas parcialmente pela escrita no instante de sua metamorfose. Um texto-mosaico: ele mesmo um ser heteróclito e aberto, vivo, furtando-se às expectativas de seu ator, impondo seu ponto de vista enquanto texto e enquanto mosaico.

Nesse sentido, a ordenação numérica das seções da dissertação indica menos uma sequência de leitura do que um processo de composição. O texto pode agir também porque cristaliza tal processo sem estancá-lo, e porque incorpora e performatiza as formulações teóricas que lhe servem de base.

O “Sermão do Espírito Santo”, objeto literário que inspira o pensamento ensaiado aqui, contagiou com a sua vida — com suas palavras ambivalentes e imagens inquietas, com seu modo peculiar de conceber a materialidade no campo das relações entre sujeitos e objetos — todas as partes da dissertação e a dissertação como um todo. Em cada seção ouve-se pulsar a memória do sermão, vê-se os elementos construídos pelo discurso se desdobrarem em outros elementos, assumindo novas cores e novas faces. A estátua de murta, repetidamente desfigurada pela matéria que a conforma, faz lembrar às vezes os monstros do imaginário eurocristão do maravilhoso, em cujo corpo diferentes naturezas disputam espaço; e a murta da estátua cresce e se transforma, em alguma medida, como o poderoso arumã com que são trançados os cestos na Amazônia. As técnicas de conversão do gentio em homens civilizados e cristãos podem remeter às técnicas de fabricação das pessoas nas populações ameríndias, e a composição de nosso texto-mosaico talvez se avizinha da composição dos relatos de viagem, pelo caráter heterogêneo de seus materiais. O movimento das palavras, por seu turno, vislumbra-se no movimento das coisas que não são palavras.

Aproveitamo-nos de teorias, conceitos, imagens empregadas por outros autores para, distintamente do que propõem eles, pensarmos nós uma vida do texto. E, já que o “Sermão do Espírito Santo” foi nosso ponto de partida e fio condutor, a fim de captarmos sua maneira particular de viver, evitamos adentrar nas minúcias da vida do autor e preferimos que o texto da dissertação conversasse — numa língua de textos — com o sermão de Vieira, com os relatos de viagem, com os documentos da época colonial, e — na língua franca dos objetos — com a máquina de impressão e o cortador de grama, com máscaras e instrumentos ameríndios, com ícones e fragmentos corporais de santos cristãos.

Situar o ponto de vista nos objetos, tomando-os como sujeitos, acompanhando as conexões que se tecem entre eles, mostrou-se para nós um desafio, e certamente não teríamos sabido por onde começar se não fossem os aportes teóricos dos autores que citamos ao longo das páginas. Justiça seja feita, as principais contribuições vieram dos estudos sobre o *poder das imagens* em David Freedberg (1989) e da teoria da *agência de índices materiais* em Alfred Gell (2018 [1997]). Ao mesmo tempo, acabamos absorvendo desses autores um certo vocabulário que, apto a pôr em movimento a nossa reflexão e os fenômenos que apresentamos, encontra-se agora, para nós, suficientemente apropriado e maduro para tornar a pesquisa receptiva a outros léxicos, potencialmente transformadores. O diálogo entre orientando e orientadora foi decisivo para que chegássemos a tal conclusão.

Freedberg e Gell, por mais que dediquem atenção aos traços subjetivos e agentivos que se materializam em objetos, sobretudo nos objetos “artísticos”, ainda se valem ambos da noção de *atribuição* (atribuição de sentido, de personalidade, de sensibilidade, de agência às coisas não humanas), que pressupõe a centralidade criativa de um sujeito da *espécie* humana e assegura ao homem vantagem epistemológica sobre as vidas não humanas. Mas uma ontologia perspectivista como aquela de que fala Viveiros de Castro (2002c) a propósito dos ameríndios ensina que, se nós nos autodesignamos por pessoas e enxergamos a realidade desde o ponto de vista de pessoas, o mesmo sucede com os animais e as coisas, sujeitos humanos em suas próprias realidades.

Olhando em retrospecto, ocorre-nos a seguinte constatação. Embora, por um lado, ainda seja possível dizer que atribuímos qualidades de seres vivos a objetos cientificamente entendidos como inanimados, por outro, os objetos dispensam essa atribuição para viver. Embora tenhamos como hábitos linguísticos a prosopopeia e

a metáfora, a singularidade da maneira de viver dos objetos reside no fato de serem eles dotados de uma linguagem que somos incapazes de decifrar ou de compreender completamente. Os objetos possuem um direito à vida que não nos cabe aceitar ou contestar. São (a)gentes, são o referencial subjetivo de seu mundo. Vivem com autonomia.

Quando examinamos as situações de interação que se estabelecem entre nós e os utensílios à nossa volta, o sermão de Vieira, as relíquias cristãs, os artefatos ameríndios, as criaturas descritas pelos viajantes no fim da Idade Média e no início da era moderna, percebemos que, na prática, as posições de sujeito e objeto se tensionam e se alternam. Assim, o texto desta dissertação, supomos, ficará feliz se os seres híbridos que preenchem estas páginas — sujeitos-objetos em suas tantas formas — tiverem reforçado aos leitores a sugestão de que aquilo que é feito não é só produto da fatura de um criador, de um agente humano ou sobre-humano — o produto da criação também cria, impregnado de humanidade ou sobre-humanidade; o que é feito também faz. *Vida e obra dos objetos*, enfim: os objetos vivem porque obram, obram porque vivem.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. Introdução, in: GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 19-23. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

ABREU, Adélio Fernando. O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570): o pensamento sobre os indígenas e a sua conversão. **Humanística e Teologia**, v. 35, n. 1, p. 241-273, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/25025/1/O%20P.%20Manuel%20da%20N%C3%B3brega%20e%20a%20evangeliza%C3%A7%C3%A3o%20dos%20ind%C3%ADgenas%20do%20Brasil.PDF>. Acesso em 27 de dezembro de 2020.

ARASSE, Daniel. Um olho negro. In: _____. **Nada se vê: seis ensaios sobre pintura**. Tradução Camila Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 45-73.

BARTHES, Roland. A morte do autor, in: BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tradução Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 57-64.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor, in: _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 101-119.

_____. O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov, in: _____. **Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica)**. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 139-166.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada — Edição da Palavra Viva**, Traduzida das Línguas Originais com uso Crítico de Todas as Fontes Antigas pelos Missionários Capuchinhos de Lisboa. São Paulo: Stampley Publicações, 1974.

BLAINE, Emilie Carreón. Un giro alrededor del ixiptla. In: BÁEZ RUBÍ, Linda; BLAINE, Emilie Carreón (orgs.). **Los Estatutos de la Imagen, Creación-Manifestación-Percepción** (XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte). Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), 2014, p. 247-274. Disponível em: <http://www.librosoa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/2527/2879b0b3b81182403ad806e6c0ffbf48.pdf?sequence=3&isAllowed=y>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

BUONO, Amy. Seu tesouro são penas de pássaro: arte plumária tupinambá e a imagem da América. Tradução Patricia D. Meneses. **Figura**, v. 6, n. 2, p. 13-29, 2018.

BYNUM, Caroline Walker. **Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe**. New York: Zone Books, 2011.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel (ortografia original). Disponível em: [https://pt.wikisource.org/wiki/Carta_a_El_Rei_D._Manuel_\(ortografia_original\)](https://pt.wikisource.org/wiki/Carta_a_El_Rei_D._Manuel_(ortografia_original)). Acesso em: 22 de novembro de 2020.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro. Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt. **Church History**, v. 80, n. 3, p. 467-497, 2011. Disponível em: www.jstor.org/stable/41240633. Acesso em: 27 de julho de 2020.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4788>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos avançados**, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300005. Acesso em: 14 de novembro de 2020.

CATALDO, Sébastien. Le Mandylion ou l'Histoire d'une relique faite de main-d'homme. Disponível em: https://www.shroud.com/pdfs/stlcataldo_paperfrench.pdf, 09/10/2014. Acesso em: 20 de junho de 2020.

CHAUCER, Geoffrey. **Os Contos de Canterbury**. Tradução Paulo Vizioli. São Paulo, Editora 34, 2014.

CLARK, Lygia. **Bichos**, 1960. Disponível em: www.lygiac Clark.org.br. Acesso em: 20 de dezembro de 2020.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Edição crítica e organização Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ubu Editora/ Edições Sesc São Paulo, 2016.

DEMARCHI, André. Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó), in: in: SEVERI, Carlo, LAGROU, Els (org.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 247-276.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

ECK, Caroline van. Living Statues: Alfred Gell's *Art and Agency*, Living Presence Response and the Sublime. **Art History**, v. 33, n. 4, p. 642-659 [2-19], 2010. Disponível em: <https://www.universiteitleiden.nl/binaries/content/assets/geesteswetenschappen/studenten-site/ba-italiaanse-taal-en-cultuur/vaneck2010.pdf>. Acesso em: 8 de outubro de 2020.

FAUCON, Jean-Claude. La représentation de l'animal par Marco Polo. **Médiévaux**, n. 32, p. 97-117, 1997. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1997_num_16_32_1384. Acesso em: 10 de janeiro de 2021.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

_____. A máscara do animista: quimeras e bonecas russas na América indígena, in: SEVERI, Carlo, LAGROU, Els (org.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 305-331.

FREEDBERG, David. **The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil**. Brasília: Senado Federal (Conselho Editorial), 2008. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

GELL, Alfred. **Arte e agência**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. Tradução Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **As afinidades eletivas**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.

GOW, Peter. Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 5, n. 2, p. 229-246, 1999. Disponível em: www.jstor.org/stable/2660695. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/381>. Acesso em: 18 de dezembro de 2020.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. Tradução Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KEANE, Webb. Signs Are Not the Garb of Meaning: On the Social Analysis of Material Things, in: MILLER, Daniel (org.). **Materiality**. Durham: Duke University Press, 2005, p. 182-205.

KITZINGER, Ernst. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 8, p. 83-150, 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1291064>. Acesso em: 13 de janeiro de 2021.

KRAUS, Karl. **Aforismos**. Tradução e organização Renato Zwick. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LATOURE, Bruno. Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement, in: MICOUD, André, PERONI, Michel (dir.). **Ce qui nous relie**. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2000, p. 189-208.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução Sandra Moreira. Bauru: Edusc, 2002.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961. Disponível em: <http://fortalezas.org/midias/arquivos/1713.pdf>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

LIMA, Ludmilla de. Um jardineiro infiel da obra de Burlle Marx, prefeitura descuida do Parque do Flamengo. **O Globo**, 2019. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/um-jardineiro-infiel-da-obra-de-burle-marx-prefeitura-descuida-do-parque-do-flamengo-23743779#:~:text=RIO%20%E2%80%94%20 Bem%20Dhumorado%20e%20brincalh%C3%A3o,espa%C3%A7o%20no%20co me%C3%A7o%20de%201988>. Acesso em: 12 de novembro de 2020.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

MARTINS, Roberto de Andrade; MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. Uma leitura biológica do 'De Anima' de Aristóteles. **Filosofia e História da Biologia**, v. 2, p. 405-426, 2007.

MASSIMI, Marina. Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI. **Memorandum**, n. 5, p. 69-85, 2003.

MELO, Hadassa Kelly Santos. **Discursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões do Padre Antônio Vieira (1652-1662)**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

MENDES, Murilo. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. **O Brasil que os europeus encontraram: a natureza, os índios, os homens brancos**. São Paulo: Contexto, 2020.

MEYER, Birgit. *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.

MILLER, Daniel. *Materiality: An Introduction*, in: _____(org.). **Materiality**. Durham: Duke University Press, 2005, p. 1-50.

MÜLLER, Regina Polo. As artes indígenas e a arte contemporânea. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v. 7, n. 1, p. 7-18, 2010. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/12046>. Acesso em: 14 de setembro de 2020.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. A origem indiana de um mito do Brasil colonial. *Revista de Estudos Orientais*, v. 6, p. 205-214, 2008.

PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. **Artepensamento**, 1992. Disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/vieira-o-indio-e-o-corpo-mistico/>. Acesso em: 6 de dezembro de 2020.

_____. O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno à imagem do “índio boçal”. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 13/14, p. 65-76, 2008.

_____. Sermões: o modelo sacramental, in: **Sermões**. Organização e introdução Alcir Pécora. Tomo I. São Paulo: Hedra, 2014a.

_____. Sermões: a pragmática do mistério, in: **Sermões**. Organização e introdução Alcir Pécora. Tomo II. São Paulo: Hedra, 2014b.

PICCHIO, Luciana Stegagno. **História da Literatura Brasileira**. Tradução Pérola de Carvalho e Alice Kyoko. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

POIRIER, Jacques (org.). **Dictionnaire des mythes et des concepts de la création**. Reims: Editions et Presses Universitaires de Reims, 2015.

POUVREAU, Florent. L’hybridité de l’homme sauvage dans l’art médiéval, in: BESSEYRE, Marianne, LE POGAM, Pierre-Yves, MEUNIER, Florian (eds.). **L’animal symbole**. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019. Disponível em: <http://books.openedition.org/cths/5074>. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

PROUS, André. **Arte pré-histórica do Brasil**. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

RILKE, Rainer Maria. Eingang. Disponível em: <http://www.rilke.de/gedichte/ingang.htm>. Acesso em: 10 de dezembro de 2020.

RODIN, Auguste. **A arte**. Tradução Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Intermezzo, 2016.

SCHMITT, Jean-Claude. La culture de l'*imago*. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 51^e année, n. 1, p. 3-36, 1996. Disponível em: www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1996_num_51_1_410832. Acesso em: 11 de dezembro de 2020.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEVERI, Carlo. O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar, in: SEVERI, Carlo, LAGROU, Els (org.). **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p. 25-65.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4795>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SLOTERDIJK, Peter. **Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização**. Tradução Manuel Resende. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Tradução Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Traçados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. **Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)**, v. 4, n. 2, p. 117-146, 2007. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/revista_estudos_pesquisas_v4_n2/Artigo_3_Lucia_Hussak_Trancados_indigenas_norte_amazonicos_fazer_adornar_usar.pdf. Acesso em: 15 de janeiro de 2021.

_____. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. **Mana**, v. 15, n. 1, p. 213-236, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132009000100008. Acesso em: 15 de janeiro de 2021.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Espírito Santo, in: _____. **Sermões**. Organização e introdução Alcir Pécora. Tomo I. São Paulo: Hedra, 2014, p. 414-440.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Esboço de cosmologia Yawalapíti. in: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a, p. 27-85.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, in: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b, p. 183-264.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, in: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c, p. 347-399.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, v. 14, n. 14/15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>. Acesso em: 8 de junho de 2020.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza**. Tradução Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.