



**OBJETOS QUE NOS ENCARAM: APONTAMENTOS SOBRE AS
RELAÇÕES ENTRE SUJEITO E OBJETO NO CONTEXTO DA
COLONIZAÇÃO DAS AMÉRICAS**
**OBJECTS THAT FACE US: NOTES ON THE RELATIONS BETWEEN
SUBJECT AND OBJECT IN THE CONTEXT OF THE
COLONIZATION OF AMERICAS**

Felipe Vilmar da Motta Veiga¹

RESUMO

O artigo toma como pano de fundo o contexto político-cultural da colonização das Américas, nos séculos XVI e XVII, para refletir sobre diferentes modos de conceber as categorias de sujeito e objeto, tão fundamentais à racionalidade ocidental. Em vez de operar com uma dicotomia que situaria, em polos opostos, uma concepção europeia cristã e uma concepção ameríndia, a proposta é indicar pontos de convergência e de divergência entre tais concepções, sobretudo no que diz respeito ao olhar dirigido por esses povos, o europeu cristão e o ameríndio, às imagens que circulam no interior de suas sociedades. O fio condutor da reflexão é o “Sermão do Espírito Santo”, de Antônio Vieira. Se por um lado o procedimento discursivo do jesuíta passa por objetificar os indígenas brasileiros, privando-os de interioridade ou de espírito, por outro, o mesmo sermão, quando lido a partir de noções vigentes no pensamento ameríndio, como aquelas referidas por Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2006) e Diana Taylor (2013), pode sugerir um sentido não pejorativo a essa objetificação. Sustenta-se aqui, portanto, que o texto de Vieira, escrito e veiculado com intenções específicas, é todavia capaz de se desviar das intenções de seu próprio autor, caso o interpretemos desde outro ângulo.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira; Cristãos; Ameríndios; Objeto; Imagem

ABSTRACT

The paper takes as its background the political-cultural context of the colonization of Americas in 16th and 17th centuries, in order to reflect on different ways of conceiving the categories of subject and object, which are fundamental to western rationality. Instead of operating with a dichotomy that would put at opposite poles an European Christian conception and an Amerindian conception, the purpose is to indicate some points of convergence and divergence between these conceptions, mainly in respect to the problem of seeing images that circulate within European Christian and Amerindian societies. The driving force throughout this reflection is the “Sermon on the Holy Spirit”, by Antonio Vieira. If, on the one hand, the discursive procedure of the Jesuit is to objectify the Brazilian Indians, depriving them of interiority or spirit, on the other, when read in accordance with notions that exist in Amerindian thought, like those referred by Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2006) and Diana Taylor (2013), the same sermon can suggest a non-pejorative meaning to this objectification. Therefore, it is sustained here that Vieira’s text, written and conveyed with specific intentions, is nevertheless capable of deviating from its own author intentions, in case we interpret it from another angle.

KEYWORDS: Antonio Vieira; Christians; Amerindians; Object; Image

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: felipeveiga11@hotmail.com.



A teimosia da murta

No “Sermão do Espírito Santo”, publicado em 1657, Antônio Vieira fala dos desafios enfrentados pelos missionários europeus no processo de catequização das populações nativas d’além-mar. O padre 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” (VIEIRA, 2014, 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, 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.” (VIEIRA, 2014, 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” (VIEIRA, 2014, 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” (VIEIRA, 2014, 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” (VIEIRA, 2014, 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.

Evidente que, das duas estátuas antropomórficas examinadas pelo padre, a de murta — pela persistência em ser murta — 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 cólera assaltam o missionário. Seu discurso metafórico, longe de amaciar as tensões envolvidas na catequização, sugere a adoção de uma atitude intransigente e 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 os pés” — “que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem” (VIEIRA, 2014, p. 425).

Sujeitos e objetos do encontro colonial

Para que creiam o que não veem... Em toda essa passagem do “Sermão do Espírito Santo”, encontramos características fundamentais do pensamento cristão que subjaz à concepção europeia acerca dos índios das Américas. Em primeiro lugar, aproximar os índios de estátuas de murta significa desumanizá-los, coisificá-los ou objetificá-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. Em segundo lugar, o simples fato de serem tidos por coisas, e não por pessoas, torna esses índios privados da divina faculdade de abstração (privados de espírito), o que equivale a dizer que seu modo de vida, entregue aos instintos, se limita à materialidade ou à exterioridade irrefletida do mundo. Em terceiro lugar, e por consequência, considera-se que os ameríndios, se ainda são capazes alguma crença, creem apenas o que veem: assim se justifica a necessidade de doutriná-los, fazê-los crer o que não veem.

“Porque Me viste, acreditaste. Bem-aventurados os que, sem terem visto, acreditam” (BÍBLIA, 1974). São palavras proferidas por Jesus a seu apóstolo Tomé, o incrédulo Tomé, o que só acredita vendo e que vê por meio do toque. Ao longo dos séculos, o versículo do Evangelho de João (Jo 20:29) pode ter servido de inspiração a “bem-aventurados” iconoclastas

cristãos, dispostos a atacar qualquer representação de um motivo religioso sob a acusação de ser sacrílega em sua ambição representacional, por querer figurar o infigurável, e enganadora em sua política salvacionista, por querer mediar o imediável. O contato entre o humano e o divino, entre o mortal e o eterno, entre o visível e o invisível, se realiza, para os iconoclastas, no indivíduo e a partir do indivíduo, e não fora dele. Antes pelo pão e pelo vinho, por privações e pelo trabalho, do que pela contemplação de uma pintura ou de uma relíquia consagradas pelo bispo.

À época das Grandes Navegações, na Europa, os luteranos da Reforma, logo apoiados pelos calvinistas, promoveram uma sólida defesa da iconoclastia. Mas a Igreja Católica de Roma rapidamente reagiu. Em 1545, foi inaugurado o Concílio de Trento, que poria em xeque as postulações protestantes e fomentaria a Contrarreforma. Os ideólogos tridentinos reconheciam a importância 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. Com o aval católico, o culto prestado a imagens e relíquias estava legitimado.

Os jesuítas foram os primeiros a organizar o catolicismo no Brasil; no século 17, definitivamente, “Roma passaria a se preocupar com a evangelização do mundo colonial”, afirma Laura de Mello e Souza (1986, p. 119). O padre Vieira surgia, então, como um dos encarregados de implementar em terras americanas as determinações do Concílio. Não era propósito seu abolir o uso geral de ícones na catequização. 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, levando a supor que um homem assim não poderia menosprezar a contribuição das aparências para a clareza na exposição de suas ideias. O maior desafio para ele, mais precisamente, era lidar com a imagística singular dos índios.

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 aldeias, as malocas, as festas e ritos — tudo, até as figuras anedóticas ou mitológicas transmitidas no menor vestígio de comunicação que, em certo sentido, foi possível estabelecer, 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. Mas, no instante mesmo em que foi constatada, essa diferença começou a ser apagada.

A Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil, pioneira em registrar aspectos morfosintáticos do tupi antigo, deu a escrita a uma língua que não a tinha e a um povo a quem se queria converter e dominar; o pensamento indígena, doravante, deveria encaixar-se nas categorias gramaticais dos colonizadores. Tanto quanto os códigos linguísticos, as performances incorporadas dos índios — suas danças, seus cantos, suas atividades do dia a dia, suas interações sociais e intervenções corporais — foram exaustivamente interpretadas pelos missionários, que se arrogavam a autoridade de decifrar as múltiplas camadas de sentido

veiculadas por elas: a já referida objetificação do corpo “primitivo” reafirmava, como escreve Diana Taylor (2013, p. 105), “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.” Com recursos semelhantes, a bestialização e a demonização dos gentios também contribuíam para ratificar a posição central, o privilégio evolutivo e, por que não, exegético da sociedade cristã, constituindo formas de silenciar o outro, de diluir a estranheza espantosa de uma cultura ao integrar seus elementos ao imaginário europeu. Na novidade do encontro colonial, não restou nenhuma grande novidade: “via-se o que se queria ver, o que se ouvia dizer.” (SOUZA, 1986, p. 62).

Note-se, porém, que o contexto histórico em questão não podia senão repousar sobre um único fundo: o da ausência de entendimento e da indecifrábilidade. Por mais que os missionários se julgassem quase que predestinados a interpretar (a revelar o sentido oculto das *coisas* de acordo com o olhar privilegiado que é o deles), batalhões de “especialistas” não bastariam para dissimular “a falta de reciprocidade e de compreensão mútua inerente ao descobrimento.” (TAYLOR, 2013, p. 105). As cosmologias, cristã e ameríndia, que se encontraram nas Américas contrastavam visceralmente. Não que fossem de todo inconciliáveis; mas, para uma (a cristã), vigoravam os binarismos categóricos e hierárquicos natureza/cultura, corpo/espírito, objeto/sujeito, chaves de leitura do mundo; já para a outra, essas delimitações inexisiam, a taxonomia das entidades naturais articulava-se em hibridismos e ambiguidades, o cosmos era experimentado nos termos de uma continuidade fundamental, estruturada por vínculos culturais.

Assim, consoante a perspectiva dos ameríndios, mortal e imortal, humano e não humano, visível e invisível não se ligam numa relação de causalidade, nem tampouco há ruptura decisiva entre ambos. Este reside naquele, e vice-versa. Ou melhor, trata-se, na tese de Eduardo Viveiros de Castro (2002a), de um espírito humano, antropomorfo, que está presente enquanto identidade epistemológica universal em cada coisa particular, de sorte que as coisas são consideradas dotadas de subjetividade — uma subjetividade, ou “espírito”, igual para diferentes objetos, ou “corpos”. O movimento de objetivação do sujeito, que dá conta da multiplicidade e singularidade das espécies, implica o movimento de subjetivação do objeto, que lhes atribui a condição de humanidade e, com isso, franqueia o diálogo entre naturezas, o funcionamento de uma cultura transespecífica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 389). Os animais, por exemplo, embora vejam coisas distintas das que vemos, veem como nós vemos; 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 humanos. A “descontinuidade objetiva” é complementada pela “continuidade subjetiva e social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 395). Nessa linha, é possível ainda demonstrar 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.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 361).

Intenção, agência, aí estão capacidades adormecidas nas estátuas de mármore, mas que

parecem vicejar nas de murta, ainda que não por desígnio da Providência; ou, exatamente, contra o desígnio da Providência. 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, caso quisessem evitar punições, agora davam sinais, renitentes, de sua obscura autonomia, escancaravam a falta de controle dos missionários. Ao objetificar o indígena, Vieira não sabia que, para o indígena objetificado, um objeto é um sujeito, e “um sujeito incompletamente interpretado.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 360). Não, decerto ele não sabia; os jesuítas dos séculos 16 e 17, aliás, “são entre nós os representantes máximos da incompreensão do universo colonial.” (SOUZA, 1986, p. 67). Contudo, a analogia que produziu é potente por dizer aquilo que ele não sabe que diz, por exceder em última instância a interpretação, por oferecer vínculos semânticos os mais diversos e operar com afetos os mais contraditórios. Tão vivo, tão indomesticável quanto as estátuas de murta é o texto esculpido pelo padre. Suas frases podem, espectralmente, se mover e se bifurcar, feito galhos, tomando rumos imprevistos; seu sentido está contido naquelas palavras e, ao mesmo tempo, as extrapola. O texto que o autor cria, afinal, escapa-lhe ao controle: é que o ponto de vista do autor não corresponde ao ponto de vista do texto.

Imagens cristãs e ameríndias, imagens que nos veem

Dois anos antes do Concílio de Trento, os cristãos de pendores iconoclastas tinham angariado bons motivos 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 romano, esvaziava de legitimidade as imagens e relíquias usadas pela Igreja. Começou por denunciar a falcatrua do “divino prepúcio”, isto é, o venerado prepúcio de Cristo, “do qual haveria”, segundo Daniel Arasse (2019, p. 67), “pelo menos dois exemplares — o da Abadia de Charroux, na França, e o de São João de Latrão, em Roma.” Uma circunstância dessas era incompatível com um signo cristão essencialmente único; só houve um Cristo, 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, o fato é que tanto em Charroux quanto em São João de Latrão cultuava-se seriamente a ínfima figura prepucial, como se estivesse imbuída da presença mesma do Senhor.

O problema da legitimidade de um ícone passava também por desvendar se este constituía, ou não, uma imagem aquiropoética. Pois, afirma Georges Didi-Huberman (2013, p. 245), “não feitas por mãos de homem”, as imagens aquiropoéticas resultavam da fatura divina, apareciam investidas do Seu toque direto. Assim o Santo Sudário de Turim, que, no século 16, não era o único, já que havia o Santo Sudário de Edessa. Pode ser que nenhum dos dois fosse o legítimo (quem garantirá?), mas ambos catalisavam a perplexidade dos fiéis, que sentiam o impacto de

seus dotes sobrenaturais. Olhar para eles era olhar para coisas vivas, para objetos que tinham uma subjetividade eficiente, uma interioridade opaca e pletórica. Olhar era, desde logo, tornar-se objeto — era como ser olhado. O rosto de Cristo se imprimiu num suporte simplório, precário, já esfarrapado; no entanto, os tecidos dos sudários conservam o “privilégio de terem sido tocados pela divindade.” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 245). Sem a mediação das relíquias, a visão *da* divindade — que vê e é vista — seria para os mortais insuportável.

Talvez agora fique mais claro que caminhamos pela zona interseccional em que se avizinham e se afastam as cosmologias cristã e indígena. Esse entre-lugar tenso, bem exprimido no conceito asteca de *nepantla*², sugere que, na violentíssima colonização das Américas, a cultura dos dominadores foi incapaz de varrer da Terra a cultura dos dominados. Alguns traços, algumas particularidades da linguagem e dos hábitos dos nativos não sucumbiram na unidade indiferenciada cristã, não se apagaram no encontro histórico, mas sobrevivem anos e anos após ele, incorporadas nos objetos, nos símbolos e nos costumes dos colonos; até nos mais íntimos gestos da sociedade contemporânea. O *nepantla* permitiu aos astecas vislumbrar, em meio à destruição provocada pelos espanhóis, não meramente rupturas e esquecimento, e sim um “continuum entre passado e presente, entre o outro e o eu, entre opostos em conflito”. (TAYLOR, 2013, p. 153). Muito antes da chegada de Colombo, tal caráter continuísta do pensamento, implícito na palavra de origem náuatle, orientava as práticas rituais, guerreiras e cinegéticas dos povos mexicas, além de sustentar toda uma ecologia do olhar, da confecção e da utilização de imagens.

A propósito, cumpre observar que, para os mexicas, não havia nada semelhante a uma *aquiropoiesis* imagética. Eles “não admitiam nenhuma distinção ontológica entre criação humana e não humana” (TAYLOR, 2013, p. 73-4); as esferas do mortal e do imortal, da criatura e do criador, não eram senão a mesma esfera, e podiam conjugar-se em qualquer objeto, qualquer imagem. Para ficarmos de acordo às classificações da língua náuatle, na verdade, seria justo se não falássemos apenas em “imagens” (que remetem pela etimologia a “imitar”) e se mantivéssemos nossa atenção naquilo que diz mais uma palavra nativa: *ixiptlatl*. Encarnando o “entendimento do ‘ser espiritual e do ser físico como completamente integrados” (LOCKHART, 1992, p. 238, *apud* TAYLOR, 2013, p. 74), *ixiptlatl*, ao invés de ser ícone sagrado, é indício do sagrado; ao invés de ser a representação deste, é seu representante, sua forma atualizada e atuante. Subscreeve-se às leis que governam os objetos — as coisas que, consideradas individualmente, são construídas e se arruinam com o passar do tempo —, e contudo manifesta uma intencionalidade e uma autonomia de sujeito, um espírito imanente e comum a todas essas coisas. *Ixiptlatl*, a imagem fabricada pelos humanos, é simultaneamente fabricada pelo deus, pois humanidade e divindade habitam um mesmo universo contínuo, em constante devir.

2 “Durante o primeiro período que se seguiu à Conquista, os sobreviventes do impacto diziam habitar o *nepantla*, o espaço intersticial entre a cultura indígena e a espanhola. *Nepantla* refletia as fendas, a liminaridade de uma zona que não era mais apenas indígena, mas ainda não era (e nunca iria ser) completamente espanhola.” (TAYLOR, 2013, p. 147-8).

Ora, e quanto aos gentios do Brasil, aquelas estátuas de murta que o padre Vieira examinava? Frequentemente ocorreu de os missionários europeus alegarem que os ameríndios não possuíam alma ou espírito, um argumento autoritário que lhes servia para endossar a política colonialista e, quem sabe, apaziguar eventuais sentimentos de culpa pelo genocídio. Na falta de propensão ao diálogo, no paroxismo da incompreensão, desespiritualizava-se o outro, com o qual, não obstante, era possível haver afinidades. Mas, quando Vieira aproxima estátuas de murta a índios, os componentes dessa analogia mostram mais do que ele calculou. Se pretendia objetificar os chamados selvagens, retirar deles o espírito, fazendo-os à imagem de uma estátua de murta vulnerável à tesoura do mestre jardineiro, seu sermão entretanto deixa transparecer a impertinente vitalidade que agita essa imagem. Nos termos do povo amazônico Yanomami, inclusive, poderia se dizer que é um espírito que se dá a ver na imagem e que, enquanto forma espectral, olha os seres humanos, capazes por sua vez de assumir xamanisticamente o ponto de vista de espectros. Segundo Viveiros de Castro (2006, p. 325), os espíritos são, para os Yanomami, “imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las”.

Portanto, ainda que tenha sido inspirado pela disposição militante dos jesuítas em sua missão catequética, ainda que se situe no âmbito de uma parenética voltada à “empresa muito árdua” de “trazer almas para Cristo” (VIEIRA, 2014, p. 432), o “Sermão do Espírito Santo”, lido à luz do pensamento ameríndio, interroga as intenções de seu próprio autor a partir de suas próprias ferramentas e elementos. Para Antônio Vieira, como para tantos jesuítas dos séculos 16 e 17, a “típica inconstância selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 213) era a principal característica que dificultava a conversão dos nativos, e por isso um obstáculo que, superado, conferiria “maior merecimento” (VIEIRA, 2014, p. 434) ao êxito da missão. Mas sobretudo o que um tal comportamento inconstante expressa é, por um lado, a constância dos vínculos que atam os índios às suas raízes — aos costumes dos antepassados — e, por outro, a sua abertura à comunicação com figuras de alteridade — deuses, inimigos, europeus —, abertura esta indispensável ao alargamento e à transformação da condição humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 206). Os expedientes retóricos empregados por Vieira sublinham o lugar do missionário como sujeito que vê, fala e interpreta, e o lugar do indígena como objeto que é visto, sobre o qual se fala e que é interpretado; no entanto, se forem reavaliados sob uma perspectiva ameríndia, os mesmos expedientes enfatizam a capacidade agentiva desses objetos, indicam a presença incontável de uma subjetividade performática que se materializa neles.

Na imagem da estátua de murta, elaborada por Vieira, há um índio que se move e que lhe devolve o olhar. E, assim como a estátua prova-se viva por sua volúvel insubordinação aos golpes do jardineiro, o texto vive porque não está subordinado a seu autor. As palavras do sermão — a matéria, por assim dizer, de que é feito o texto — são palavras indóceis, não pertencem ao missionário produtor de discurso e suposto exegeta dos mistérios divinos inscritos nos acontecimentos terrenos. São palavras que, veiculadas originalmente num contexto onde o

outro é silenciado e dominado, manifestam o potencial de transgredir o silenciamento e o jugo, quando repensadas consoante as categorias cosmológicas desse outro. São palavras que assim se tornam, no mais alto grau, signos da resistência ameríndia, índices da forma de vida singular dos nativos das Américas.

Referências

ARASSE, D. Um olho negro. In: _____. *Nada se vê: seis ensaios sobre pintura*. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 45-73.

BÍBLIA. Evangelho segundo São João. 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.

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

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

TAYLOR, D. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VIEIRA, A. Sermão do Espírito Santo. In: PÉCORRA, A. (org.). *Sermões*. Tomo 1. São Paulo: Hedra, 2014, p. 415-440.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a, p. 347-399.

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

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14/15, p. 319-338, 2006.