

A sobrenatureza da *mimesis* literária: jogar com a transmundanidade

The supernature of literary mimesis: play with transmundanality

Thiago Roney Lira BORGES*

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

Secretaria Municipal de Educação de Manaus (SEMED)

RESUMO: O artigo analisa a emergência da literatura indígena contemporânea como força disruptiva na tradição mimética ocidental, centrada na separação entre natureza e cultura. A partir do conto *Nūkū Wiimū Kihty*, de Jaime Diakara, evidencia-se uma *mimesis* ancorada em ontocosmologias indígenas, que desafia o modelo logocêntrico e antropocêntrico da *physis*. Articulando dimensões cosmológicas dessanas, na perspectiva de *Diakuru* e *Kisibi*, com conceitos de Benjamin, Müller, Nodari e Viveiros de Castro, o texto propõe a noção de *sobrenatureza da mimesis*, entendida como jogo entre mundos e línguas, humanos e não humanos, por meio de semelhanças não-sensíveis. O jogo mimético, nesse contexto, é uma prática estética de transmundanidade, em que sujeito e objeto se deslocam continuamente. Essa abordagem rompe com o realismo humanista e instaura múltiplos ontorealismos literários. A literatura, portanto, torna-se espaço de composição e tradução entre mundos, produzindo uma experiência interjetiva e especulativa, na qual se desfazem e refazem sentidos, figuras e mundos em constante transformação.

PALAVRAS-CHAVE: *Mimesis*. Literatura indígena. Sobrenatureza. Transmundanidade. Ontorealismos.

ABSTRACT: This article analyzes the emergence of contemporary indigenous literature as a disruptive force in the Western mimetic tradition, centered on the separation between nature and culture. Based on the short story *Nūkū Wiimū Kihty*, by Jaime Diakara, it highlights a *mimesis* anchored in indigenous ontocosmologies, which challenges the logocentric and anthropocentric model of *physis*. Articulating cosmological dimensions of the Dessana, from the perspective of *Diakuru* and *Kisibi*, with concepts from Benjamin, Müller, Nodari and Viveiros de Castro, the text proposes the notion of the supernature of *mimesis*, understood as a game between worlds and languages, human and non-human, through non-sensible similarities. The mimetic game, in this context, is an aesthetic practice of transmundanality, in which subject and object are continuously shifting. This approach breaks with humanistic realism and establishes multiple literary ontorealisms. Literature, therefore, becomes a space for composition and translation between worlds, producing an interjective and speculative experience in which meanings, figures, and worlds in constant transformation are undone and redone.

KEYWORDS: *Mimesis*. Indigenous literature. Supernature. Transmundanality. Ontorealisms.

* Doutor em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Professor visitante na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e professor na Secretaria Municipal de Educação de Manaus (SEMED). Manaus - Amazonas. Contato: thiagoroney@hotmail.com.

“Um conto nunca contado¹¹”

As narrativas indígenas, ao adentrarem a instituição da literatura, radicalizam sua dimensão *estranha*, aquela que, como define Derrida (2014, p. 49), “permite *dizer tudo*, de acordo com *todas* as figuras”. Essa entrada evidencia com força sua dimensão anti-institucional e, ao trazer pensamentos sensíveis inovadores, expande as possibilidades narrativas e os espaços de imagens. Com a literatura indígena contemporânea, lemos (e ouvimos) *outras línguas, outras dicções, outros mundos*. Por exemplo, em *Nûkû Wiimû Kihty: um conto nunca contado*, de Jaime Diakara (2024), do povo Dessana, os *Umüirî Mahsã* (Gente do Universo), na língua dessana, do grupo *Wari Dihputiro Põrã*, conhecemos a(s) história(s) do ser ancestral *Yuküdüka Mahsû*, oriundo da cuia de origem da vida, e sua relação, inicialmente, com o mundo dos seres de Gente estrela (*Nekã Mahsã*), depois, de forma mais duradoura, com o mundo dos seres aquáticos (*Woagô Mahsã*) e dos seres de Gente cobra (*Yukü Piroa Mahsã*), em razão de seu segundo casamento com uma *Woagô Mahsô*, uma Gente sapo. Ao final, somos apresentados à origem dos insetos que cantam na maloca (*Yakó Mûsîrô*) e das baratas (*Kasiawû*). A história é narrada pelo *Kumu Dihputiro Porû*, direcionada à Magû. A todo momento, lidamos com outras dicções e línguas, *como se estivéssemos em outro mundo*, algo que se torna evidente, por exemplo, no primeiro encontro do ser ancestral *Yuküdüka Mahsû* com o sogro e o cunhado:

Não tardou para que duas cobras-grandes aparecessem, com dois bastões rituais, batendo no ombro, saudando *Yuküdüka Mahsû*: eram as cobras *Yukü Piroa Mahsã*. Na verdade, eram o cunhado e o sogro dele, que, logo depois, retornaram ao fundo da maloca, transformando-se em gente, voltando para cumprimentá-lo, trazendo consigo uma cuia de ipadu e cigarro para o homem. Essa parte me deixou arrepiado. Mesmo assim, fiquei animado, pois era animador saber por que *Yuküdüka Mahsû* jogava as frutas no canto da maloca, quem eram as cobras e, nos dias de hoje, o que acontecia na vida real. E *Kumu Diakuru Dihputiro* prosseguiu com a história. (Diakara, 2024, p. 42)

¹¹ Uma versão reduzida deste estudo foi apresentada no XIX Congresso Internacional da ABRALIC — *Redes, Margens e Rios* — durante o simpósio temático “Ontocosmologias indígenas e estudos literários”, coordenado por Adalberto Müller (UFF), Alexandre Nodari (UFSC) e Marina Santos Ferreira (UFSC), na sessão IV – (Alter-)teorias, em 25 de junho de 2025, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em Manaus.

Durante essa leitura, somos de algum modo impelidos à experiência desses outros mundos, *como se* fôssemos, ainda que por um instante, indígenas ou Gente cobra, por exemplo. Nesse sentido, com a literatura indígena contemporânea, a *natureza* da *mímesis* literária é rasurada pela multiplicidade das ontocosmologias de diversas “naturezas-culturas” (Latour, 1994). Portanto, se ainda podemos falar em *mímesis*, considerando que a cisão entre natureza e cultura foi o que originalmente determinou esse conceito, estamos falando aqui de seu *avesso*, ou, mais precisamente, daquilo que denominaremos sua *sobrenatureza*: essa “qualidade metafísica ‘oculta’ que a concepção moderna se empenha em aniquilar”, para ecoar as palavras de Marco Valentim (2018, p. 26).

1. A *physis* posicionada pela *mímesis*

A origem da *mímesis* (como imitação e/ou representação) depende centralmente da *physis*, compreendida como natureza e/ou mundo. A palavra “origem”, aqui, carrega o sentido dado por Walter Benjamin (2013): a *physis* entrou no fluxo da *mímesis*, compondo sua pré- e pós-história, de tal maneira que se tornou contemporânea ao devir dos fenômenos literários, dos quais extrai sua matéria e, ao mesmo tempo, permanece separada. Desde a condenação dos poetas na *polis*, em razão do perigo da duplicação imperfeita do *eidos* (as formas puras) do real, em Platão, passando pela representação da natureza e das ações humanas em Aristóteles, pela pragmática romana do *imitatio*, pela submissão ao sagrado cristão, até chegar aos desdobramentos da *mímesis* na modernidade como “produção de diferença, cumprida a partir de um horizonte de semelhança”, para usar a definição de Luiz Costa Lima (2013, p. 116) como modelo paradigmático, uma invenção da *physis* é mobilizada como vórtice da *mímesis*. Esta não cessa de arrastar, em seu rodopio e com uma força de aspiração quase infinita, a partir de seu centro particular, os seres e as coisas ao seu redor como objetos constituintes de um único mundo. Ainda que haja uma “produção de diferença” na criação e recepção das obras, a experiência estética se assenta numa “verossimilhança socialmente orientada”, como nos assegura Costa Lima (2014, p. 151), a qual se fundamenta por meio da metafísica da presença (do *Dasein* heideggeriano) e da ética aristotélica. Ou seja, a *mímesis* vincula-se a um dos principais modelos modernos de estrutura logocêntrica da *physis*.

Nesse sentido, no fluxo de sua origem, a *mímesis* foi mobilizada de modo que a *physis* se viu reduzida a um mundo uno, constituído e dominado pelo *logos* e pelo humano ocidental (mesmo quando o centro era teológico-cristão, pois, afinal, mais do que “o homem ser feito à imagem e semelhança de Deus”, Deus foi feito à imagem e semelhança do homem), dentro do horizonte da distinção entre cultura e natureza. Com isso, a *mímesis* participou do processo de *naturalização* da *physis* como um mundo logocêntrico e antropocêntrico. Por isso, a questão fundamental aparente diz respeito à posição da *mímesis* em relação à *physis*. Nas palavras de Luiz Costa Lima (2012, p. 14): “a *mímesis* foi sempre considerada a partir de sua posição quanto à *physis* ou às instituições humanas do mundo. O julgamento que dela se fazia privilegiava seu relacionamento com o que não era ela — a natureza ou o mundo.” Aqui reside nossa paralaxe: mais do que considerar a posição da *mímesis* em relação à *physis*, devemos considerar a própria operação de conceituação da *mímesis* como modo de *posicionar* a *physis*.

Sabemos qual sujeito posicionou essa *physis* específica como vórtice da origem da *mímesis*: o humano ocidental, que se considera o único com poder de agência com/sobre a *physis*. A “natureza” do homem constituiu-se, então, na própria dominação sobre a *physis*, posicionada como mundo *de* e *para* um tipo humano. Para isso, a *mímesis* tornou-se uma operação fundamental. “Posicionar”, segundo o Dicionário Oxford, é colocar algo numa determinada posição. Derivada de *positio*, no latim, significando “colocação”, “situação” e “afirmação”, a *mímesis* posiciona a *physis* precisamente quando estabelece uma situação de afirmação contínua de um tipo de mundo. No entanto, para afirmar uma *physis* específica, a *mímesis* deve negar e controlar sua condição *inespecífica*, quer dizer, *transespecífica*, ou seja, sua condição múltipla de sujeitos e posições e, com isso, de encontros entre mundos. Esse controle se realiza desde a origem, no momento inaugural do processo mimético.

Localizada no “caos” da *physis*, antes de ser completamente posicionada, a denominada *mímesis-zero*, conceito desenvolvido por Luiz Costa Lima (2012), é paradigmático para pensar esse processo. Sobre esse instante inaugural da composição mimética, Costa Lima (2000, pp. 148–149) questiona: “Que dizer daquele instante originário em que a *mímesis* apenas parte, sem ainda estar imantada por um objeto?”. De imediato, Costa Lima afirma que o estágio zero da *mímesis* pressupõe a separação e a relação entre o sujeito humano e a *physis* como objeto. Esse sujeito humano, como

sabemos, é o sujeito kantiano, com sua intuição transcendental, que aciona o espírito ao estabelecer uma ligação entre o sensível e o passível de ser conhecido no fenomênico, na relação imediata entre sujeito e objeto. Em seguida, para estabelecer a posição da *mímesis* frente à *physis*, isto é, para, com a *mímesis*, posicionar a *physis*, Costa Lima (2012, p. 14) atomiza o sujeito humano transcendental, por um lado, e, por outro, isola e reduz a *physis*:

A primeira importância da indagação da *mímesis-zero* não está em ser comparada com o externo — *physis* ou mundo —, senão na indicação da energia que nela vibra. É pela focalização do que pulsa na *mímesis-zero* que algum ganho será obtido no entendimento de sua composição.

Seguindo Kant, Costa Lima desvia e nega a pluralidade fenomênica da matéria — a *physis* separada e isolada — em favor das relações e representações formuladas pela intuição transcendental do sujeito humano, receptor do sensível. E, antes mesmo da cadeia de intuição, representação e sensação, ele retoma a “forma do fenômeno”, uma disposição lógica *a priori* do sujeito, responsável por ativar a máquina transcendental, ordenando e determinando uma forma específica às sensações provocadas pela *physis*. Caso contrário, “a estética transcendental converter-se-ia no polo do caos, contra o qual haveria de lutar o polo da Lógica. O transcendental humano seria então o espaço do transtorno e não a área que guarda a promessa de conhecimento”, assegura Costa Lima (2012, p. 17). Como a intuição transcendental se concretiza no sensível e diz respeito ao conhecimento, para Costa Lima (2012, p. 19), seria no plano da forma pura, anterior à intuição, que vibraria a “energia” zero da *mímesis* no sujeito, pois “ainda neste estágio, o aparato transcendental equivale a uma máquina imóvel.” Nesse momento, Costa Lima abandona Kant em favor de Freud, estabelecendo uma ligação entre a forma pura e o desejo. A energia que vibra no estágio inicial da *mímesis* seria uma orientação da energia libidinal, como afirma o autor:

Vislumbra-se que o relacionamento da *mímesis* com a libido tem como marca decisiva que aquela se *desvia do fim* a que a libido, enquanto associada à pulsão, está condicionada; desviar-se do fim agora significa deixar de prestar um serviço ao corpo e, ao contrário, condensar sua energia no ‘corpo’ artificial que cria. (Lima, 2012, p. 21, *itálico no original*)

Ao concluir, Costa Lima convoca René Girard, com foco na violência comunitária e no outro rival como signos do desejo mimético, para afirmar que o desejo que gesta a *mímesis-zero* não teria o ímpeto da posse (*ter*), mas visaria o *ser* (o *ser como*) do *mímema*. Ao abordar o desejo como energia que ativa a gestação mimética, Costa Lima não apenas

demonstra que a *mímesis* não é determinada exclusivamente por uma decisão pessoal e consciente, reconhecendo a importância do inconsciente, mas também reafirma, de forma categórica, a centralidade absoluta do humano em sua composição. Costa Lima (2012, pp. 24-26) destaca que “a *mímesis*, ali referida em seu estágio zero, implica todas as faculdades humanas”, reduzindo e moldando, assim, a *physis* a um mundo subordinado ao desejo, à forma pura e às relações transcendentais do homem ocidental. Por isso, a *mímesis-zero* seria uma “mancha ou nebulosa na psique de um agente”, tocada pela libido, “que não contém figuras ou linhas de força configuradas”, sem qualquer agência oriunda da *physis*. Trata-se de uma *mímesis* ainda sem movimento, mas já dominada pelo humano e suas potencialidades. A *physis* seria mero objeto externo, capaz apenas de estimular minimamente a gestação da *mímesis* com “algo ou alguém, uma paisagem ou quem a atravessou”, e que “deixou uma marca que, por enquanto, provoca tão só uma impressão, no entanto duradoura”. A libido ativaria a máquina transcendental do sujeito humano que, a partir de então, poderia dar consistência interna à *mímesis*. Assim, ou a nebulosa se dissolve, ou se condensa para formar a *mímesis* da representação ou a da produção.

A *mímesis-zero*, portanto, é um conceito que configura, de um lado, a soberania e as potencialidades infinitas do sujeito humano como um ser central e onipotente, com poder de decisão e construção da *mímesis*, ainda que pela via inconsciente do desejo; e, de outro lado, a redução e a subordinação da *physis* a um mundo ajustado *pelo* e *para* o humano ocidental, feito à sua imagem e semelhança. Assim, ao posicionar a *physis* como um único mundo possível centrado no homem ocidental, a *mímesis* configura-se como um *antolho mimético* que direciona a semelhança e a diferença em favor de uma *physis* antropocêntrica, normatizando a produção e a recepção literária de tal forma que naturaliza um realismo humanista como estrutura verossímil. Toda a poética ocidental (do realismo ao maravilhoso, da narrativa fantástica ao horror), toda figura de linguagem (da metáfora à metonímia) e toda forma de pensamento sensível nas obras têm como critério de definição o realismo humanista, constituindo, assim, a própria *natureza* da *mímesis*. Interessa-nos aqui, portanto, pensar seu *avesso*: outra rede, outra articulação entre semelhança e diferença, onde se encontra a verdadeira multiplicidade de mundos: a sua *sobrenatureza*.

2. A língua transespecífica de entrecruzamento de mundos

Na mitologia sagrada dos Dessana (*Umürĩ Mahsã*), conforme narrada por Diakuru (Américo Castro Fernandes) e transcrita por Kisibi (Dorvalino Moura Fernandes) (1996, p. 172), do grupo *Wari Dihputiro Põrã* (ao qual pertence Jaime Diakara (2024), autor de *Nũkũ Wiĩmũ Kihty: um conto nunca contado*) encontra-se a história da origem das múltiplas línguas existentes no mundo. Segundo o relato, durante a jornada da canoa de transformação, momento central no processo de criação do mundo, os *Umürĩ Mahsã* (Gente do Universo), já em forma humana após deixarem de ser Gente peixe, chegam à chamada “maloca dos cunhados”, a quarta mais importante nessa trajetória cosmológica. Nesse contexto, o líder mítico *Buhsari Gõãmu* decide criar diferentes línguas com o propósito de distinguir os cunhados dos parentes, atendendo à sugestão de “outros”, conforme a narrativa segue:

os outros disseram que seria melhor criar outras línguas para que se pudesse distinguir os cunhados dos parentes. O líder concordou com essa ideia. Primeiro, ele abençoou o ipadu, depois o cigarro e, por fim, o caapi. Ele fez isso para trocar as línguas dos *Umürĩ Mahsã*. Assim, ao invés de fazer aparecer visões de cores diferentes, ele faria aparecer várias línguas, as línguas que nós falamos hoje em dia, como o tukano, o desana, o tuyuka, o bará, o miriti-tapuio e assim por diante.

A criação das línguas foi celebrada com uma grande festa, regada a caapi, cigarro e ipadu. Sob o efeito do caapi, “cada homem começou a inventar uma língua”. Com isso, a Gente do Universo acabou por esquecer sua língua original, que foi preservada apenas pelo líder. Na sequência, “depois de ter trocado as línguas, os *Umürĩ Mahsã* embarcaram de novo na canoa e prosseguiram a viagem, entrando no Rio Uaupés. Muitos dos seres vivos que moravam nesse rio tinham inveja dos *Umürĩ Mahsã*” (Castro Fernandes e Moura Fernandes, 1996, p. 173).

A narrativa também menciona a existência de uma outra língua, uma espécie de língua geral, que possibilita a comunicação entre os diferentes seres, humanos e não humanos, desde as Gente estrela até as Gente peixe. Trata-se de uma linguagem com características extralinguísticas, ou melhor, *sobrelinguísticas*, cuja natureza não é explicada no mito. O líder *Buhsari Gõãmu*, descrito como o “mestre da natureza” e responsável por todos os seres vivos, é capaz de se comunicar com uma variedade de seres não humanos, inclusive com os próprios *Umürĩ Mahsã* quando ainda se encontravam na forma de Gente peixe. “*Buhsari Gõãmu* saiu da cuia”, conforme relatam

Castro Fernandes e Moura Fernandes (1996, p. 26), “e, com ele, apareceram as matas, as serras, os campos e os animais que, logo, se puseram a falar com ele”.

Essa “língua geral” ou forma de comunicação extralinguística é recorrente entre diversos povos ameríndios da Amazônia. Os Achuar, por exemplo, possuem essa capacidade de diálogo com seres não humanos porque reconhecem que plantas e animais compartilham uma alma semelhante à dos humanos. Como explica Philippe Descola (2023, p. 23, ênfase nossa), os Achuar

dizem que a maioria das plantas e animais possuem uma alma (*wakan*) semelhante à dos humanos, faculdade que os situa em meio às “pessoas” (*aents*), uma vez que lhes garante consciência reflexiva e intencionalidade, capacitando-os a sentir emoções e trocar mensagens tanto com seus pares quanto com membros de outras espécies, a humana entre elas. Essa comunicação extralinguística tornou-se possível graças à aptidão atribuída ao *wakan* de *veicular, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário*, modificando, assim, seu estado de espírito e comportamento, por vezes sem que ele mesmo se dê conta. Os humanos dispõem, para essa finalidade, de uma ampla gama de encantamentos mágicos, os *anent*, graças aos quais podem influenciar seus congêneres a distância, mas também as plantas e animais, assim como os espíritos e certos artefatos.

Os Achuar estabelecem distinções entre as entidades que habitam o mundo com base na variação dos modos de comunicação, os quais são definidos pela apreensão de qualidades sensíveis distribuídas de forma desigual, conforme explica Descola (2023, p. 24). Dentro dessa cosmologia, o sujeito “pessoa” abrange não apenas os humanos, mas também espíritos, plantas e animais, todos dotados de alma. Assim, não há uma separação rígida entre humanos e não humanos, mas sim uma hierarquia baseada nos níveis de troca de informação considerados possíveis. Nesse sistema, os Achuar se situam no topo dessa escala, uma vez que se reconhecem como os que melhor percebem e se comunicam com os demais seres, utilizando uma mesma língua.

Algo semelhante ocorre entre os Dessana e outros povos ameríndios da Amazônia, ainda que com pequenas variações cosmológicas e comunicacionais específicas de cada grupo. Há, portanto, na cosmologia e na vida cotidiana desses povos, o reconhecimento de uma *língua transespecífica*, uma forma de comunicação que atravessa as fronteiras entre espécies, dotada de características extralinguísticas que a diferenciam das línguas humanas convencionais. Essa linguagem não se baseia necessariamente na mediação sonora, podendo ocorrer por meio de sonhos, visões, sensações ou outros modos de percepção sensível que escapam à lógica verbal e linear da linguagem ocidental.

A experiência da *mímesis* se dá na linguagem, mas não apenas na linguagem humana. Existe uma teoria ocidental da linguagem que, se submetida a *torções selvagens* a partir das considerações cosmológicas ameríndias como as dos Dessana, como faremos a seguir, pode nos ajudar a pensar uma formulação, ainda que provisória, dessa língua transespecífica que atravessa o que estamos denominando de *sobrenatureza da mímesis*. Essa teoria é a teoria da linguagem em geral de Walter Benjamin. Para isso, desconsideramos de imediato o mito antropocêntrico, que fundamenta a concepção de Benjamin, baseado no Gênesis bíblico, que confere à língua humana uma posição superior de criação e propõe uma hierarquização das línguas, culminando na ideia de uma “língua em geral”, conservando, contudo, sua dimensão metafísica interespecie. Em seu lugar, trazemos as perspectivas de comunicação extralinguística dos povos ameríndios, como os Dessana, e as implicações que essas concepções carregam para a teoria da linguagem.

Contra a perspectiva instrumentalista que reduz a linguagem a um mero meio de transmissão de conteúdos e de dominação da natureza, Benjamin (2013, pp. 49-73) concebe a linguagem não apenas como veículo de conhecimento da vida, mas, em virtude de sua indissociabilidade com ela, como essência espiritual dos homens e das “coisas”, ou, podemos dizer, dos humanos e dos não humanos. A linguagem humana comunica a essência espiritual que lhe é própria por meio de sua própria forma, enquanto a linguagem das “coisas” e dos não humanos manifesta uma magia silenciosa, que também expressa sua respectiva essência espiritual.

Nesse contexto, o que se comunica por meio da linguagem não é mera informação, mas a própria linguagem em sua manifestação originária, sua essência linguística, isto é, a linguagem como *medium* sem mediação. Benjamin (2013, p. 53, *itálico no original*) afirma: “aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é aquilo no que ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma; ela é, no sentido mais puro, o meio [*Medium*] da comunicação.” Assim, a linguagem se comunica a si mesma com uma imediaticidade que é própria de sua magia, presente em tudo o que existe, animado ou inanimado, acontecimento ou coisa, humano e não humano, como expressão de uma essência espiritual correspondente. É nesse ponto que se revela o problema originário da linguagem, em toda a sua amplitude e complexidade: o caráter infinito de sua magia. Nas palavras de Benjamin (2013, p. 54, *itálico no original*), a infinitude da linguagem

é condicionada por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica através da língua, aquilo que se comunica na língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite.

Dessa infinitude deriva a possibilidade de uma comunhão mágica, imaterial e puramente espiritual entre a linguagem humana sonora e a linguagem muda das “coisas” e, no caso aqui, dos seres não humanos. É por isso que, segundo Benjamin (2013, p. 64), o ser humano é capaz de atribuir nomes às coisas e aos não humanos: nelas habita uma receptividade ativa, que comunica sua linguagem ao homem — uma linguagem irradiada pela palavra criadora, silenciosa, presente na magia muda da natureza. Aqui, Benjamin confere à natureza uma dignidade ontológica subjetiva.

Nesse mesmo horizonte, Benjamin (2013, p. 64) propõe que a relação entre as línguas é uma relação entre meios de diferentes densidades, permitindo passagem e, portanto, tradução entre elas. Tal possibilidade é aberta pela origem comum na palavra divina criadora, isto é, no caso, na língua transespecífica. Para Benjamin (2013, p. 69), ao nomear as “coisas” do mundo, o homem as emudeceu e entristeceu, mergulhando a natureza em luto, gesto que marca o nascimento da linguagem muda das “coisas” (Benjamin, 2013, pp. 70-71). Essa capacidade humana de “sobrenomear” configura-se, portanto, como um silenciamento da linguagem e da dignidade subjetiva das coisas e dos não humanos, constituindo, segundo Benjamin (2013, p. 71), “o fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista da coisa) de todo emudecimento.”

No entanto, Benjamin (2013, p. 71) reconhece a existência de uma linguagem própria da literatura e da poesia, fundada, em parte, na linguagem de nomes atribuída pelo homem, mas também, e podemos dizer, especialmente na linguagem das coisas e dos não humanos, como se vê nas artes plásticas, como a escultura e a pintura. A linguagem das coisas e dos não humanos, portanto, configura-se como uma linguagem sem nome e sem sonoridade, mas imanente ao material e aos seres, possuindo uma forma comum de comunicação. Nesse sentido, Benjamin (2013, p. 72) afirma: “a comunicação das coisas é com certeza de tal tipo de comunidade que lhe permite abraçar o mundo inteiro como um todo indiviso.” Isso implica reconhecer uma multiplicidade de línguas e de mundos, distintas configurações e relações de ser-com, que constituem diferentes formas de comunidade.

Como pensar, então, a *mímesis* sem considerar essa multiplicidade de comunidades formadas por sujeitos humanos e não humanos? Benjamin (2013, p. 72) antecipa essa questão ao propor que, para o conhecimento das formas artísticas, é necessário concebê-las todas como linguagens, buscando suas correlações com as linguagens da natureza. A linguagem em geral, ou, melhor dizendo, a língua transespecífica, portanto, constitui-se como uma espécie de *medium* de *encontro* e *transformação* das línguas: uma *compossibilidade* de *entrecruzamentos* de *mundos*. A *sobrenatureza* da *mímesis*, para além das correspondências sensíveis, emerge nesse *medium* carregado de *semelhanças não-sensíveis*.

3. Ler o que nunca foi escrito *na* escrita

Benjamin (2012) concebe dois modos de semelhança: a semelhança sensível, de correspondência natural e direta, e a semelhança não-sensível, de correspondência mágica e indireta. Esta última é perceptível tanto nas brincadeiras infantis (no campo ontogenético), como nas brincadeiras de ser uma onça ou um trem, quanto nas práticas de leitura dos astros ou das vísceras de animais para compreender aspectos gerais da vida humana e da Terra (no campo filogenético). As correspondências mágicas da semelhança não-sensível, abundantes entre os povos indígenas, transformaram-se com o tempo e encontraram abrigo na linguagem.

Na linguagem humana, as palavras não são meros signos arbitrários: elas se formam a partir de semelhanças não-sensíveis com as coisas e seres não humanos dos diversos mundos, justamente devido à relação intrínseca entre as diversas línguas. O ato de nomear, nesse contexto, pressupõe uma escuta ou recepção ativa da essência espiritual da língua do ser nomeado, mediada pela língua transespecífica. Assim, antes mesmo da nomeação, há uma leitura prévia da essência espiritual das línguas, um reconhecimento que antecede o signo verbal.

Essa semelhança não-sensível se manifesta como algo legível em toda leitura, revelando uma possibilidade latente de leitura mágica que habita a própria leitura profana. Ler a semelhança não-sensível é reconhecer uma correspondência mágica, uma composição comum entre os seres envolvidos — um processo de encontro, ou mesmo de

tradução, entre duas línguas e suas respectivas essências espirituais, mediadas pela língua transespecífica. Benjamin (2012, p. 121) expressa essa ideia com precisão:

O colegial lê o abecedário, e o astrólogo, o futuro contido nas estrelas. No primeiro exemplo, o ato de ler não se desdobra em seus dois componentes. O mesmo não ocorre no segundo caso, que torna manifestos os dois estratos da leitura: o astrólogo lê no céu a posição dos astros e lê ao mesmo tempo, nessa posição, o futuro ou o destino.

A leitura desses dois componentes (forma e sentido oculto) realiza-se, originalmente, nos astros, nas vísceras dos animais e, mais tarde, nas palavras. Saber ler (e produzir) semelhanças não-sensíveis, nesse sentido, é saber reconhecer uma “relação comum de configuração” (Gagnebin, 1999, pp. 98-99), ou seja, uma conformação indireta, compartilhada entre diferentes dimensões dos seres. A leitura mágica, portanto, antecede a semiótica humana: manifesta-se, por exemplo, na leitura dos astros, que possibilitou estabelecer correspondências entre o cosmos e o corpo humano, inspirando configurações de danças, rituais e jogos em conexão com a natureza.

“Ler o que nunca foi escrito”, como afirma Benjamin (2018, p. 55), é ler a essência invisível da linguagem das coisas e dos não humanos, nas semelhanças não-sensíveis, fora do paradigma da palavra. Esse era o imperativo da antiguidade: uma leitura anterior à escrita, orientada por uma sensibilidade mágica e mimética. Hoje, com o cânone da semelhança não-sensível já inscrito na linguagem humana, podemos propor um novo imperativo: ler o que nunca foi escrito *na* escrita.

Assim, *outro texto*, ou o *verdadeiro texto*, torna-se legível: um texto radicalmente outro, que emerge numa configuração distinta, desestabilizando a ordem simbólica dominante. Ele aparece a partir do *desfazimento lúdico* do sentido e da imagem semiótica hegemônica, conseguindo conformar uma imagem visível do invisível. Essa leitura abre espaço para a comunicação da linguagem “muda” de outros sujeitos, não apenas humanos, mas também das coisas, dos materiais, dos não humanos. A literatura, nesse contexto, apresenta-se como um espaço privilegiado para o *jogo com outros mundos*. Ela permite o entrelaçamento das línguas, a escuta do indizível e o acolhimento de formas de existência que escapam às molduras da racionalidade instrumental e da representação antropocêntrica.

4. Jogar com a transmundanidade: entre ontolinguagens e ontorealismos

Na *mimesis* literária, de acordo com Benjamin (2013, p. 299), dormitam dois polos de modos de configurações artísticas e, com isso, dois modos de relação com a natureza: a representação da “bela aparência” e o jogo. Com o declínio da aura da bela aparência na modernidade, a *mimesis* moderna passou a conceder maior força ao jogo. Nesse contexto, sem uma separação rígida entre as forças miméticas do fazer artístico, a dialética entre os polos aparência–ludicidade abre um novo espaço de possibilidades: um espaço em que o jogo se torna o eixo central, inaugurando outra relação e uma segunda técnica com a natureza.

Ao sair de uma relação de proximidade voltada para o domínio da natureza, característica da primeira técnica, centrada no ser humano e no seu próprio sacrifício, a segunda técnica busca um certo distanciamento. Mas um distanciamento que visa, não ao controle, e sim à produção de uma *cooperação* com a natureza, dispensando a centralidade do sujeito humano. Jogar com a natureza, a partir da lógica da segunda técnica, significa abrir mão do sujeito humano e do trabalho instrumentalizado, para criar espaço para outro tipo de ação e interação com a *physis*.

Nas palavras de Benjamin (2012, p. 248), essa segunda técnica exige um tipo de “trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de liberar as criações que dormitam, como possibilidades, em seu ventre.” Nesse sentido, o espaço do jogo na *mimesis* literária, ao colocar em primeiro plano a montagem e a desmontagem, o desfazer e o refazer, a configuração e a reconfiguração dos seres e das forças da *physis*, sempre em associações diversas e inesperadas, tem como força operadora principal a semelhança não-sensível: as correspondências mágicas entre seres de mundos distintos, que produzem uma relação comum de configuração. Benjamin (2013, p. 299) reforça que o “jogo é o reservatório inesgotável de todos os procedimentos experimentais da segunda técnica.” Assim, a sobrenatureza da *mimesis* pressupõe outra *physis* e, com ela, outro regime de agenciamento entre os múltiplos sujeitos e suas respectivas línguas. A sobrenatureza da *mimesis* *joga*, portanto, com a multiplicidade da *physis*.

A confluência de forças e seres que se encontram nessa outra experiência da *mímesis* literária aponta para uma *physis* de encontro e de entre-lugar, um espaço compartilhado por humanos e não humanos, que dá forma a uma espécie de *interjecto*, para dizer junto com Adalberto Müller (2023). Apenas as “ontocosmologias contínuas”, baseadas nas relações e transições entre sujeito e objeto, sujeito e sujeito, objeto e objeto, em múltiplas perspectivas, nas quais, a qualquer momento, esses pontos de agenciamento podem mudar de lugar, são capazes de *situar* a sobrenatureza da *mímesis*. Trata-se de uma realidade em constante movimento, onde diversas gradações e transições intersubjetivas e interobjetivas se entrelaçam. Para Müller (2023, p. 247), o *interjecto* é a relação transitória e instável entre sujeito e objeto, considerando a multiplicidade de humanos e não humanos. Essa relação se dá sempre num meio que interfere e sofre interferências *na* e *da* relação, constituindo-se, por vezes, como a própria relação.

A sobrenatureza da *mímesis* literária, fundamentada nessa relação interjectiva permanente, produz múltiplas perspectivas de mundos inexistentes e virtuais, alguns com origem em mundos existentes, conformando um tipo de *perspectivismo* que engendra, tanto para o autor quanto para o leitor, a experiência do que Alexandre Nodari (2024, p. 34) denomina *obliquação*: ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, num movimento de estranhamento e deslocamento de si. Esse sujeito se oblíqua, por um instante, num objeto; e o objeto, por sua vez, é também um sujeito. Há uma passagem de posição oblíqua e transversal, característica do “como se” ficcional.

Nesse sentido, como afirma Nodari (2024, pp. 46-47), a literatura constitui uma verdadeira *antropologia especulativa* e, como tal, promove uma relação de encontro entre mundos num entre-lugar de perspectivas. Por isso, ela nos faz “mudar *a* perspectiva”, instaurando uma tradução recíproca “entre-perspectivas” e “entre-mundos”. Ou seja: o saber do “como se” da ficção literária é, por excelência, uma experiência de *transmundanidade*. Nessa perspectiva, nas palavras de Nodari: “ler o livro do mundo, fazer uma cosmografia, é, portanto, sempre ler os textos dos mundos, compor suas tessituras, desfazê-las (tirar consistência) e refazê-las (devolver consistência).”

A experiência literária autêntica de encontro de mundos só pode ser operada pelo avesso da *mímesis* literária moderna, ou seja, por sua *sobrenatureza*, com suas semelhanças não-sensíveis e sua multiplicidade de línguas e sujeitos. Trata-se de uma composição de tessituras em uma dinâmica constante de desfazimento e refazimento de

consistências, em outras palavras, um *jogar* com a *transmundanidade*. Com isso, o realismo humanista se desfaz como parâmetro estrutural de verossimilhança. Em seu lugar, emergem múltiplos parâmetros, em consonância com a multiplicidade de mundos e de correspondências não sensíveis. Abre-se, portanto, um vasto campo para o estudo da multiplicidade de realismos e poéticas, o que significa também uma multiplicidade de sentidos outros (e de morte de sentidos) para as figuras de linguagem, especialmente para a metáfora. Jogar com a transmundanidade, assim, é *jogar* com *outras ontolinguagens* e *outros ontorealismos*.

5. A sobrenatureza da *mímesis* literária

A sobrenatureza é um conceito que permite pensar a dinâmica relacional entre múltiplas perspectivas ontológicas. Trata-se de situações em que, por exemplo, um sujeito se reconhece como humano para si, mas não é percebido como tal por outrem, revelando um trânsito entre posições e condições de humano e não humano. Para Viveiros de Castro (2008, p. 238), isso configura uma experiência de “quase-acontecimento” em nosso mundo, que o transforma em um “quase-outro mundo”, uma transformação que não pertence ao domínio do imaginário, nem ocorre em um mundo totalmente outro. Esse quase-acontecimento emerge da obliquação, ou seja, da “situação em que o sujeito de uma perspectiva é subitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem” (Viveiros de Castro, 2011, p. 902).

Nesse sentido, a sobrenatureza da *mímesis* literária se manifesta como uma configuração narrativa relacional que articula múltiplos mundos, operando no limiar entre ontolinguagens e ontorealismos. Ao nos *obliquar* no jogo da transmundanidade, impulsionado por diversas ontocosmologias, essa dinâmica nos insere em uma multiplicidade de regimes ontológicos e perceptivos, nos quais a estabilidade categorial (humano/animal, sujeito/objeto, natureza/cultura) se dissolve em favor de uma lógica relacional e perspectivista.

É precisamente nesse ponto que a leitura do trecho de Diakara (2024) pode ser mais densamente articulada ao quadro teórico mobilizado ao longo do artigo. Quando o sogro Gente cobra oferece o velho ao genro, e este o percebe não como humano, mas como peixe, como se confere no trecho:

— *Yukü Piroã Mahsũ* determinou que ele fosse entregue ao seu genro, *Yuküdüka Mahsũ*; e assim os rapazes fizeram. Sob o olhar de *Yuküdüka Mahsũ*, o velho não era gente, era apenas um peixe Sohó. Pegou-o e o levou até o porto, para tratá-lo. Fez fogo para cozinhar um gostoso biatü e, depois de comer, resolveu fazer o reconhecimento da maloca. Andando no fundo da maloca, percebeu que se transformava em cobra e retornava outra vez como pessoa. (Diakara, 2024, p. 42)

Quando lemos que, “sob o olhar de *Yuküdüka Mahsũ*, o velho não era gente, era apenas um peixe Sohó”, é importante reforçar que não se trata de metáfora no sentido clássico, isto é, de uma substituição figurativa fundada em semelhança sensível ou analogia simbólica. Tampouco se trata de uma alegoria moralizante ou de um efeito de estranhamento inscrito no horizonte do realismo humanista. O que está em jogo é uma reconfiguração ontológica da percepção, mediada por uma semelhança não-sensível, nos termos de Benjamin, e por uma variação da perspectiva-de-mundos, nos termos do perspectivismo ameríndio.

A operação mimética aqui não representa um mundo; ela faz variar o próprio regime de realidade. A transformação do velho em peixe não é um “como se” subordinado à consciência de um sujeito leitor externo, mas um “é” efetivo no interior de uma ontocosmologia específica. Nesse sentido, a mimesis deixa de ser um dispositivo de representação para tornar-se um dispositivo de transposição ontológica: ela não duplica o mundo, ela o desloca. Trata-se, portanto, de uma mimesis que opera no interior daquilo que estamos denominando sobrenatureza, isto é, um campo de relações em que diferentes mundos coexistem e se traduzem mutuamente sem convergir para uma unidade ontológica superior.

A sequência narrativa intensifica essa dinâmica ao descrever a experiência do próprio *Yuküdüka Mahsũ* ao percorrer a maloca: “percebeu que se transformava em cobra e retornava outra vez como pessoa”. Aqui, a obliquação não se limita à percepção do outro, mas incide sobre a própria condição do sujeito. O personagem experimenta uma oscilação ontológica contínua, tornando-se simultaneamente sujeito e objeto, humano e não humano, conforme a posição perspectivista que ocupa. Essa variação evidencia aquilo que Müller denomina interjecto: uma zona relacional em que sujeito e objeto não são entidades fixas, mas posições transitórias em um campo de forças.

Essa leitura permite compreender que a sobrenatureza da *mimesis* literária não apenas tematiza a multiplicidade de mundos, mas a performa. A narrativa não descreve

uma ontologia outra; ela a atualiza no próprio ato de leitura. Ao acompanhar a variação perspectivista, o leitor é também implicado nesse jogo, sendo conduzido a uma experiência de obliquação: ele próprio passa a habitar, ainda que momentaneamente, um regime ontológico em que as categorias que estruturam o pensamento ocidental se tornam insuficientes.

É nesse ponto que a articulação com Benjamin se aprofunda. A transformação do velho em peixe e do humano em cobra não se funda em uma semelhança sensível, mas em uma correspondência mágica, não imediatamente perceptível, que liga diferentes regimes de existência por meio de uma língua transespecífica. Trata-se de uma leitura do mundo que opera no nível da essência linguística dos seres, e não de suas aparências fenomênicas. A *mímesis*, nesse contexto, é inseparável de uma prática de leitura — ler o que nunca foi escrito — isto é, reconhecer, nas configurações narrativas, as correspondências não-sensíveis que atravessam os mundos.

Assim, a sobrenatureza da *mímesis* literária descreve dinâmicas relacionais de múltiplos ontorealismos, em que o ponto de perspectiva, e, com ele, o próprio mundo, muda a cada instante. Somos levados a reconhecer-nos, sucessivamente, como se fôssemos sujeito-objeto-sujeito em cada nova perspectiva-de-mundo, sem que haja uma hierarquia valorativa entre as posições. A literatura, ao operar nesses registros, evidencia a condição de interdependência dos mundos e, com isso, revela que a experiência mimética, longe de ser um espelhamento da realidade, é uma prática de composição entre realidades heterogêneas.

Por fim, a sobrenatureza da *mímesis* não apenas desestabiliza o realismo humanista como paradigma, mas instaura um campo ampliado de experimentação ontológica e linguística, no qual escrever e ler tornam-se atos de tradução entre mundos. Jogar com a transmundanidade, portanto, é assumir a *mímesis* como prática relacional radical, capaz de desfazer e refazer continuamente as fronteiras do que entendemos por mundo, linguagem e sujeito.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, buscamos demonstrar que a emergência da literatura indígena contemporânea, em particular a partir da leitura de *Nũkũ Wiĩmũ Kihty*, de Jaime Diakara, tensiona de maneira decisiva a tradição mimética ocidental, fundada na cisão

entre natureza e cultura e na centralidade do sujeito humano como operador exclusivo da representação. A partir desse deslocamento, propusemos a noção de sobrenatureza da *mimesis* como chave teórica capaz de apreender uma dinâmica mimética que não se orienta pela reprodução de um mundo uno, mas pela composição relacional de múltiplos mundos.

Nesse percurso, evidenciamos que a *mimesis*, tal como consolidada no pensamento ocidental, opera como dispositivo de posicionamento da *physis*, reduzindo-a a um horizonte antropocêntrico e logocêntrico. Em contraposição, as ontocosmologias ameríndias, articuladas à teoria benjaminiana da linguagem e da semelhança não-sensível, permitem vislumbrar uma outra configuração mimética, fundada na multiplicidade de sujeitos — humanos e não humanos — e na existência de uma língua transespecífica que atravessa e conecta diferentes regimes de existência.

A análise do trecho de Diakara evidenciou que essa outra *mimesis* não se limita a representar mundos diversos, mas os faz operar no interior da própria narrativa, instaurando uma experiência de leitura marcada pela obliquação e pela variação ontológica. Nesse contexto, a literatura deixa de ser compreendida como espelho ou construção simbólica de uma realidade pré-existente, passando a ser concebida como espaço de experimentação transmundana, no qual diferentes ontorealismos se encontram, se traduzem e se transformam mutuamente.

A noção de sobrenatureza da *mimesis*, portanto, permite não apenas ampliar o campo teórico da estética e da teoria literária, mas também reposicionar a própria prática crítica, exigindo uma abertura a regimes outros de linguagem, percepção e existência. Trata-se de reconhecer que a literatura, especialmente aquela produzida a partir de matrizes ontológicas não ocidentais, não apenas desafia categorias estabelecidas, mas propõe outras formas de pensar o real, o sensível e o possível.

Por fim, ao afirmar a literatura como prática de transmundanidade, este estudo aponta para a necessidade de uma crítica capaz de operar também ela nesse entrelugar, abandonando a pretensão de universalidade de seus próprios pressupostos e abrindo-se ao jogo, sempre inacabado, das múltiplas configurações de mundo. Nesse sentido, pensar a sobrenatureza da *mimesis* é, em última instância, pensar a própria possibilidade de uma teoria literária que esteja à altura da pluralidade ontológica que a literatura contemporânea nos apresenta.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter, Oliveira Chaia, J., & Rufinoni, P. **Sobre o programa da filosofia por vir**. Pólemos – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília, 10(20), 2022, pp. 273–303.

_____. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (segunda versão em alemão). Tradução Daniel Pucciarelli. In: _____. **O belo autônomo**: textos clássicos de estética. Org. de Rodrigo Duarte. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Crisálida, 2013, pp. 277-314.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. BARRENTO, João. Belo Horizonte, Autêntica, 2013

_____. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo, Duas Cidades / Editora 34, 2013.

_____. **Magia e técnica, arte e política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. São Paulo: EdUFF, 2023.

DIAKARA, Jaime. **Nūkū Wiímū Kihty**: um conto nunca contado. Manaus: Valer, 2024.

FERNANDES, Américo Castro; MOURA FERNANDES, Dorvalino. **A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Pôrã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, Luiz Costa. **Frestas: a teorização em um país periférico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

_____. **A ficção e o poema** — Antonio Machado, W. H. Auden, P. Celan, Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Mímesis**: Desafio ao pensamento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
MÜLLER, Adalberto. O Interjecto. Revista **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.31, n.53, p.239-257, jul-dez. 2023.

MURICY, Kátia. **Alegorias da dialética**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

NODARI, Alexandre. **A literatura como antropologia especulativa (conjunto de variações)**. Desterro [Florianópolis, SC]: Cultura e Barbárie, 2024.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros - Eduardo Viveiros de Castro**. Organização de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, 54(2), 2011, p. 887-917.