

# A RASURA COMO MÉTODO: IÑE-E E O DESENCANTAMENTO

**Tatiana de Freitas Massuno\***

 <https://orcid.org/0000-0002-6095-5496>

**Como citar este artigo:** MASSUNO, T. de F. A rasura como método: Iñe-e e o desencantamento. *Todas as Letras – Revista de Língua e Literatura*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 1-16, jan./abr. 2026. DOI: <https://doi.org/10.5935/1980-6914/eLETLT17979>

**Submissão:** 11 de maio de 2025. **Aceite:** 23 de agosto de 2025.

**Resumo:** Trata-se de um estudo do romance *O som do rugido da onça*, de Micheline Verunschik, que contrapõe duas visões de mundo: o desencantamento moderno e o encantamento presente em ontologias não ocidentais. A partir do encantamento, explorado por Jane Bennett, discute-se a relação entre a ética, o encantamento e a vitalidade do mundo não humano. Também investiga como a *object-oriented ontology* (OOO) desafia categorias modernas de sujeito e objeto, propondo novos modos de coexistência em um mundo interconectado.

**Palavras-chave:** Encantamento. OOO. Crise ecológica. Ética. Afeto.

---

\* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, RJ, Brasil. E-mail: [tatiana.massuno@gmail.com](mailto:tatiana.massuno@gmail.com)

## O PACTO COM A MODERNIDADE

**E**ste artigo propõe uma reflexão sobre a necessidade de revisar os pactos que sustentam a modernidade, especialmente à luz das crises ecológicas em curso. Partindo do romance *O som do rugido da onça*, de Micheline Verunschik (2021), e dialogando com conceitos filosóficos de Timothy Morton, Jane Bennett e Graham Harman, busca-se explorar como narrativas de desencantamento/encantamento moldam nossa relação com o mundo. Por meio de uma análise que conecta literatura, filosofia e ecologia, investigamos como uma ética encantada pode abrir caminhos para romper pactos insustentáveis com a modernidade e cultivar formas de coexistência mais éticas e colaborativas entre humanos e não humanos.

Um dos pactos mais conhecidos na modernidade é o pacto fáustico. O mito de Fausto é um mito moderno revisitado por vários escritores e artistas em diferentes momentos da modernidade, seja no seu estabelecimento, seja no momento do questionamento de seus preceitos. Fato que fez inclusive Kierkegaard (1974) afirmar que, muito provavelmente, cada época possuía o seu próprio Fausto. Fausto é o homem da ciência que, nos primórdios do mito, associa-se a Mefistófeles (eis o pacto!) a fim de obter o conhecimento desejado. O conhecimento disponível não lhe era mais apropriado. Precisava de mais e mais. A ciência o levava até certo ponto; e nessa encruzilhada, no momento em que o conhecimento não o satisfazia mais, Fausto recorre à magia. Já na interpretação de Marlowe, é o desapontamento com o conhecimento que o leva ao pacto com Mefistófeles. Sua alma em troca do conhecimento ilimitado. Fausto busca burlar os limites por meio da magia. Com Fausto, aprende-se que um pacto se assina com sangue, requer algo em troca e exige, por fim, mais de um envolvido. Talvez a assinatura com sangue já anunciasse o sangue que seria derramado por esse pacto demoníaco. O caminho de Fausto é o caminho da destruição. Quanto mais vive, mais destruição traz.

Fausto é também uma figura que ganha contornos mais nítidos, antes de ser eternizado pela pena de Goethe, no fim do século XVI. Surge quando os ares do mundo medieval vão sendo deixados de lado e uma nova visão de mundo ganha proeminência. Uma visão de mundo antimodernista, nova, que busca abandonar crenças e superstições. Não é à toa que a busca pela magia seja punida, não é por menos que tal pacto, entre Fausto e Mefistófeles, traga sofrimento e destruição. A história de Fausto possui um caráter didático, exemplar, busca anunciar perigos a serem evitados. A busca por um conhecimento mágico não vem sem consequências, assim o mito ensina. O mito surge em um momento em que novas forças vão tomando forma e pressupõe o pacto como troca: a alma pelo conhecimento. Mas seriam todos os pactos assim? Pactos teriam prazos de validade? Expirariam?

Neste texto, afirma-se que sim: pactos expiram. Expiram porque novos pactos se formam, novas associações emergem, porque pactos, como objetos, afetam e são afetados por tantos outros objetos (outros pactos ou não). Atualmente, vivemos o momento em que a percepção dos hiperobjetos faz colapsar um pacto que é quase contemporâneo ao surgimento do mito fáustico. Aqui chamarei de pacto com a modernidade ou pacto da modernidade. Nosso pacto com a modernidade pede para que suas condições sejam revistas: não somos a mesma humanidade, e o mundo (como conceito moderno) se desvanece – será que, de fato,

existiu um dia? Pactos implicam um ponto de partida, certas assunções, acreditar momentaneamente que algo aconteceu ou não. Um pacto entre amigos que cometeram um crime implica negar que algo realmente aconteceu. Os envolvidos precisam forçosamente esquecer ou momentaneamente acreditar em algo que nunca foi de fato. Mas não seriam todos os pactos assim? Caso contrário, por que a necessidade de um pacto? Pactos asseguram algo que não poderia ser assegurado de outra forma, a não ser por meio de um acordo. Não é difícil perceber que, mesmo no âmbito mais ordinário, pactos se referem à aceitação de uma instância que não seria normalmente aceita. Mas voltemos a Fausto, ao pacto fáustico por um instante:

*Mas Fausto é uma natureza simpática, ama o mundo, a sua alma não conhece a inveja, vê que não pode deter o furor que é capaz de desencadear, não procura nenhuma honra aerostática e cala-se; esconde a dúvida na sua alma mais cuidadosamente que uma jovem esconde em seu seio o fruto do amor culpado; procura caminhar, quanto possível, no mesmo passo dos outros; mas o que sente, consome-o consigo próprio e assim se entrega ao sacrifício pelo geral (Kierkegaard, 1974, p. 318).*

Kierkegaard (1974) observa algo no Fausto de Goethe: ele cala a sua dúvida. Seu sacrifício pelo geral só é possível quando a dúvida é silenciada. Mas como? Kierkegaard (1974, p. 318) entende ainda que, em uma época dominada pela dúvida, “é mister repor Fausto em si próprio para que a dúvida se apresente de uma forma digna da poesia; e o leve mesmo a descobrir, na realidade, todos os sofrimentos que a dúvida comporta”.

Fausto pactua com Mefistófeles para silenciar sua dúvida? Pactuar é já estar no âmbito da não dúvida?

A insatisfação com o conhecimento adquirido, o fato de ter estudado a vida inteira e ainda se perceber sem respostas leva o cientista à beira do suicídio. Na primeira parte da tragédia goethiana, há um resumo para a sua vida: estudou filosofia, direito e medicina, até teologia, e, após todo o esforço, sente-se um “ignorante em tudo!” (Goethe, 1985, p. 35). Aqui se pergunta se não buscou a salvação em um lugar errado. Afinal, não seria por meio do estudo da medicina ou da matemática, muito menos da filosofia que seria salvo; poderia encontrar talvez a salvação na magia. Só por meio desse conhecimento (mágico) seria capaz de desvendar os mistérios do universo, seria possível desvelar os segredos mais profundos e mais bem guardados, tornar-se, assim, menos ignorante, talvez? Sem Mefistófeles, entretanto, isso não seria possível. Sem a mágica, permaneceriam ignorantes. A magia cala a sua dúvida. Fausto sai do seu gabinete e vive. Um lembrete aqui é necessário: a peça é uma tragédia. Fausto não vive simplesmente, traz destruição por onde passa. Calar a dúvida é já destruir o mundo e os outros?

Em seu gabinete, Fausto percebe que os meios disponíveis não o levaram a lugar nenhum, como se o conhecimento por si só não fosse capaz de desvendar mistérios. Fausto se depara com o limite do conhecimento. Aquele mesmo limite talvez que fez Kant afirmar que a coisa em si estava fora do alcance. Os adeptos da *object-oriented ontology* (OOO) recuperaram o legado kantiano; não, entretanto, sem uma pequena torção que será fundamental para desenvolver a forma como o encantamento é desenvolvido no romance *O som do rugido da onça*.

Graham Harman, Timothy Morton, Ian Bogost e até mesmo Jane Bennett (embora esta não seja uma adepta da OOO, apenas uma pensadora que flerta

com alguns de seus pressupostos básicos) não buscam negar o pensamento kantiano, mas sim entender o seu papel no âmbito do pensamento moderno, para que Kant possa ser ainda mais kantiano. Timothy Morton (2013b, p. 47), por exemplo, destaca a importância do filósofo moderno:

*Desde Kant, a filosofia moderna tem se preocupado em onde colocar o nada que parece vaziar por toda parte. Kant coloca o nada na lacuna que se abre entre o real e o que é (humanamente) conhecido. Para Hegel, o nada é um vazio inerte que precisa ser superado – a ontologia orientada a objetos (OOO) considera esse movimento um retrocesso em relação a Kant e nada proveitoso.*

Timothy Morton (2013b, p. 46) entende que Kant deixa um legado filosófico, que, na verdade, é a grande descoberta da modernidade: o nada. Descoberta que não vem, entretanto, sem consequências. O nada é resistido, continua Morton, seja pela busca e/ou criação de uma finalidade (*télos*) ou pela crença em *top objects* (um todo, um objeto de “maior importância”, ou uma teoria) e *bottom objects* (objetos formadores de objetos maiores, tal como uma molécula ou um átomo). Tal resistência provém da ansiedade liberada pela descoberta do nada. Nesse sentido, o cientificismo seria um sintoma de tal ansiedade. Mas mesmo Fausto já sabia: o cientificismo não cura a ansiedade. Fausto busca curar o nada pela magia.

A coisa em si, de acordo com Kant, estaria longe do âmbito da experiência do humano. A coisa em si estaria fora do alcance do humano, já que como humanos estamos limitados às condições da experiência humana (Harman, 2017). Não podemos ter a experiência da coisa em si, podemos apenas ter a experiência humana. Na tentativa de pensar a coisa em si, deparamo-nos com o pensamento sobre a coisa em si, que já é um pensamento sobre o pensamento humano.

A filosofia moderna, desde Hume e Kant, afirma Harman (2017), não concebe pensar um mundo sem humanos ou humanos sem o mundo, perpassando, assim, uma correlação dita primordial entre ambos. A crítica de Quentin Meillassoux, a crítica ao correlacionismo (Harman, 2017), provém justamente desse ponto. O correlacionismo postula que o ser existiria como um correlato entre mente e mundo. O ser existiria apenas para os humanos. Eis o legado do idealismo kantiano. Para Hegel, por exemplo, o mundo seria mais bem caracterizado pela forma como apareceria à mente consciente. Para Heidegger, por sua vez, o mundo estaria fora da consciência humana, mas o ser estaria relegado à consciência humana. Já para Jacques Derrida, as coisas nunca estão totalmente presentes para nós, mas apenas diferem e adiam seu acesso a indivíduos em contextos específicos, de maneira interminável (Bogost, 2012). De uma forma ou de outra, tais pensamentos modernos recuperam, à sua maneira, o legado kantiano: a premissa de que não teríamos acesso à coisa em si. Apesar de não termos acesso, apenas os humanos são capazes de pensá-la. De acordo com o correlacionismo, a coisa em si pode apenas se tornar pensamento humano, pensamento sobre a coisa em si e nunca ela mesma. Ao nos depararmos com um limite do pensamento, a impossibilidade de acessar a coisa em si, é o próprio pensamento humano que é elevado. Não acessamos essências, mas podemos dar sentido, transformar tudo em pensamento, uma vez que o ser existiria apenas para nós, humanos. Para um correlacionista, por exemplo, uma frase como: “O evento X aconteceu milhões de anos antes do surgimento dos humanos” não seria claramente aceita, uma vez que humanos e mundo estariam correlacionados

(Bogost, 2012). Tal correlação implica que o conhecimento é sempre relacional e dependente da perspectiva do sujeito.

Quentin Meillassoux utiliza a expressão “grande fora” para descrever a realidade externa que o correlacionismo roubou da filosofia. O “grande fora” envolve tanto parafernâlias cósmicas e mundanas quanto o reingresso em um domínio existencial singular, não mais fragmentado pela divisão natureza e cultura (Bogost, 2012).

Para Fausto, preso em seu gabinete, rodeado por livros, o “grande fora” se apresenta como um mistério a ser desvendado. Mais uma instância de possível domínio do conhecimento. O “grande fora”, entretanto, escapa. Fausto também se depara com tal limite (tal qual Kant); afinal, sente-se um ignorante em tudo. Busca a ciência para lidar com a ansiedade do nada, depois, em um esforço final, busca a magia. Pactua para resistir à ansiedade, pactua, e silencia a dúvida. Fausto, portanto, não aceita viver em um mundo permeado pelo misterioso, pela ambiguidade, pela dúvida. Mas existiria outro mundo?

Com Kant, assim como foi anteriormente argumentado, perdemos o mundo, já que houve a volta para nós mesmos. Algo que Danowski e Viveiros de Castro (2017, p. 51) chamam de “surto psicótico de nossa metafísica” – a perda do “grande fora” que teve como consequência nosso aprisionamento na gaiola dou-rada do sujeito. Tal volta ao sujeito, e elevação do sujeito autônomo, moralmente purificado do mundo, traduz-se no excepcionalismo humano: elevação do homem da ordem fenomenal da causalidade, tornando-se legislador autônomo e soberano da natureza. Eis a descrição do homem moderno. Eis o pacto com a modernidade que assinamos em sangue.

Em *O som do rugido da onça*, a relação entre pacto moderno e sangue será mais desenvolvida, tendo como ponto de partida a oposição entre duas perspectivas: a moderna ocidental e a indígena. Tal oposição será fundamentada a partir do par encantamento e desencantamento.

## O ENCANTAMENTO COMO AFETO

A fim de desenvolver um pouco mais a ideia do texto – o pacto moderno e como tal pacto é contestado no romance de Michéline Verunschik –, o pensamento de Jane Bennett será aqui mobilizado. Bennett é geralmente associada a dois movimentos contemporâneos que, embora distintos, tendem a dialogar: os novos materialismos e a OOO. Ambas as escolas de pensamento lidam com a perda do “grande fora”, lidam, portanto, com o legado kantiano. No livro *The enchantment of modern life: attachments, crossings, and ethics*, Jane Bennett (2001) busca circunscrever a efetividade da narrativa do desencantamento moderno. Não apenas reúne pensadores tão diversos como Deleuze e Kant (para citar apenas alguns) para desenvolver sua teoria, no intuito de encontrar espaços de encantamento na vida e no pensamento moderno, como também apresenta o encantamento como necessário para reconhecer a vitalidade e a agência do mundo não humano. Bennett (2001) estabelece uma relação entre encantamento e ética, na medida em que entende que cultivar um senso de encantamento, especialmente com o mundo não humano, poderia levar a uma relação mais ética entre humanos e não humanos. Dessa forma, Bennett (2001) compreende a força afetiva do encantamento que poderia potencialmente

conduzir a uma generosidade ética. Para a autora, haveria mais na ética que racionalidade e doutrina.

Segundo Bennett (2001), mesmo que a narrativa do desencantamento prevaleça no mundo moderno, o encantamento não teria se dissipado por completo, desaparecendo assim do nada. Mesmo o mundo moderno, o dito mundo desencantado, poderia proporcionar experiências de encantamento. De certa forma, o pensamento de Bennett (2001) segue os passos de Latour (1993) em *We have never been modern*. Assim como Latour (1993) mostra que a hibridização ocorre no mundo moderno, apesar da tentativa da modernidade de separar os mundos humano e não humano, Bennett (2001) visa revelar e discutir locais de encantamento no mundo moderno. A modernização, então, não foi totalmente completa? Além disso, o encantamento pode e deve ser cultivado, de acordo com a autora. Por encantamento, entende aqueles tipos de experiência em que o tempo para, o movimento é congelado, experiências que aguçam os sentidos e provocam maravilha e inquietação: “O encantamento, como disposição, exige uma forma cultivada de percepção – uma atenção criteriosa e meticulosa à especificidade singular das coisas” (Bennett, 2001, p. 43). Mas qual seria a narrativa do desencantamento, tal como predomina na política contemporânea e na teoria política? Bennett (2001) assim a descreve: a natureza pré-moderna, em que o traço divino poderia ser encontrado, dá lugar a uma natureza passível de ser instrumentalizada. As relações entre distintos seres, entre homens e natureza, perdem espaço à medida que o homem, liberto da esfera da necessidade, torna-se o soberano, o legislador autônomo da natureza. O desencantamento toma parte do mundo por meio de sua “apropriação racional e economização instrumental” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 47). Entretanto, Bennett (2001) alerta que o desencantamento não foi completo. Mesmo na modernidade, encontramos espaços de encantamento. É curioso que, embora os primórdios do correlacionismo sejam relacionados ao pensamento kantiano, Bennett (2001) entende que a filosofia de Kant não abre mão do encantamento. Houve apenas uma modificação de espaços. O encantamento é agora relegado apenas à esfera do pensamento:

*Mas ele não abandonou a magia. Em vez disso, deslocou seu local principal. A magia kantiana ocorre apenas de forma fugaz e ambígua na própria natureza – a natureza oferece fios tentadores de conexão com o supracensível, mas eles são frágeis e tênues. O local primário do encantamento passou a ser o interior do eu, numa “razão” imperiosa e nas “necessidades subjetivas” que ela engendra (Bennett, 2001, p. 46).*

Seria esse nosso pacto com a modernidade: a perda do encantamento do mundo, a perda do mundo, para ganharmos um pensamento encantado: a razão imperial? Uma razão que tudo desencanta? Seria esse o seu poder?

Deixemos Kant por um instante, para trazer outros dois alemães em sua viagem ao Brasil: Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius. Alguns poucos anos depois da publicação de *Fausto*, de Goethe, dois cientistas alemães desembarcaram no Brasil. Sua missão: observar, documentar, recolher amostras da flora e da fauna brasileira. Os dois naturalistas acabam retornando à Alemanha com plantas, animais, e indígenas, que são batizados, mudam de nome e são obrigados a deixar de lado seu “passado bárbaro”. Os indígenas, assim pensavam os alemães, precisavam ser civilizados aos moldes europeus.

Mas haveria alguma diferença entre fauna, flora e humanos? Aparentemente, para os cientistas, sim! Mas não seriam os indígenas parte da categoria de humanos?

O romance de Micheline Verunschik intitulado *O som do rugido da onça* não acompanha os dois naturalistas, apenas os traz como parte da história. Eles são apresentados pela perspectiva da menina indígena, Iñe-e, como “Os Desencantados” (Verunschik, 2021, p. 12). O romance segue pelo “começo de tudo” (Verunschik, 2021, p. 16), ou seja, por como tudo começou com Iñe-e, a menina indígena que fez um pacto com a onça. A narradora aqui entende que, embora alguns argumentem que a história, na verdade, havia começado com um rei que resolveu se lançar ao mar, sim, aquele o Tenebroso, ela desmente e diz “tudo começou mesmo com Iñe-e” (Verunschik, 2021, p. 16). Assim, já nas primeiras páginas, a narradora apresenta o romance: “Esta é a história da morte de Iñe-e. E também a história de como ela perdeu o seu nome e a sua casa” (Verunschik, 2021, p. 14). É a história da perda de mundo de Iñe-e. Mas seria diferente da nossa perda de mundo?

Não coincidentemente as primeiras páginas do romance se debruçam sobre a criação do mundo, a partir da cosmovisão miranha. O mundo, assim, teria sido criado a partir do corpo de Niimúe. O sexo e a aparência do mundo seriam instáveis. Ora macho, ora fêmea, ora macho-fêmea; ora feito de legumes e frutas, ora assumiria o aspecto de uma grande ave. O mundo teria sido oferecido aos primeiros donos, os animais primordiais, e caberia aos homens com eles negociar para poder comer, beber e construir:

*É a eles que se deve prestar contas do minério extraído até que a terra vire ferida em crosta, caldeiras explodidas, dos carburadores entupidos, dos rios envenenados e das minúsculas partículas de plástico que incham os ventres dos oceanos. É a eles que devemos prestar contas. E eles cobrarão* (Verunschik, 2021, p. 8).

O romance de Verunschik termina justamente com a prestação de contas dos naturalistas, com Iñe-e tornada onça após a sua morte, indo à caça dos cientistas. Percebe-se, assim, que, partindo da cosmovisão miranha, emprestando a Iñe-e a voz e a língua que não foram aquelas de seu nascimento, usando letras bem arrumadas, como se fossem animais empalhados, Verunschik permite o vislumbre do que fora expurgado, desviado, da variação eliminada – hábito dos que escrevem e reescrevem a história dos outros. A história da morte de Iñe-e é reconstruída a partir dos vestígios deixados como marcas em suas rasuras. Uma história, portanto, que busca se contar entre as rasuras, preenchendo com vida em vez de sangue. Não, esse pacto não se sela com sangue. A voz é apenas emprestada, mera aliança desfeita ao final. Esse pacto é um pacto que busca desfazer os pactos da modernidade. Haveria outros pactos? Na verdade, são alguns pactos ao longo do romance: o pacto da narradora, o pacto de Iñe-e, o pacto de Martius: o cientista.

Martius, assim como Fausto, sente-se impelido a sair de seu gabinete. Ele, o cientista da floresta, ouviu o chamado vindo das plantas – elas mais pareciam lhe acenar, chamando-o. Martius se perguntara “o que as plantas poderiam lhe comunicar sobre os mistérios da natureza e da vida” (Verunschik, 2021, p. 31). Embora tal como Kant escute o chamado da natureza e quase se deixe arrebatado, fazer parte do mundo, Martius acaba por silenciar a linguagem das plantas,

escamotear o mistério para poder avançar em sua ambição, Martius cala a dúvida. Seu “sonho de grandeza” e “desejo de ciência” o fazem partir para o Brasil, ao lado de Spix, e lá se torna, mesmo não sendo a sua intenção inicial, um ladrão de crianças, Iñe-e entre elas. Já no Brasil, Martius quase se deixa arrebatado novamente:

*[...] se sentira ao mesmo tempo maravilhado e oprimido pela solidez da mata, que muitas vezes se apresentava escura como o inferno, emaranhada como o caos, irritante e maligna em sua formação natural. Goethe, ao contrário, iluminara como um farol de luz segura e certa o seu trabalho de recordar numa coleção lógica um assombro medido, uma inteligibilidade no meio da perturbação* (Verunschik, 2021, p. 50).

Observar o céu, estando no meio da floresta, causava-lhe sentimentos opostos: um misto de maravilha e opressão. Se, por um lado, sentia-se maravilhado por experienciar aquela natureza tão distinta da encontrada na Europa; por outro, a *formação natural* da mata, o seu inerente caos, o desnordeava. E sem norte, sem uma luz segura e certa, Martius buscava consolo nos escritos de Goethe. Ao se deparar com algo que escapava aos limites da compreensão, o cientista voltava-se a outro alemão para garantir uma justa medida ao assombro, para conseguir tornar a perturbação inteligível. O que aconteceria a Martius se a experiência da solidez da mata viesse sem mediações, se se deixasse realmente arrebatado, maravilhar? Se, por um segundo, se deixasse ser tomado pelo encantamento? Martius, o homem branco europeu, o homem da ciência, precisava abafar tais sentimentos selvagens (?). Afinal, não se transformaria em um bárbaro! Era necessário abafar, rasurar, suprimir, omitir para que aquelas experiências fossem, de fato, inteligíveis. Assim, entende que não conseguiria desbravar aquele outro mundo e a ele sobreviver, sem que fosse, de alguma forma, também “pactário” (Verunschik, 2021, p. 50). Não é por menos que em sua aventura fosse acompanhado pelo primeiro volume de *Fausto*, de Goethe. O pacto de Martius é o pacto que cala a dúvida, que busca um solo firme e certezas. Um pacto que lapida as impurezas e ambiguidades para que possa avançar.

Voltemos ao pensamento de Jane Bennett por um instante. Pensar o encantamento para a autora se torna necessário na medida em que busca focar na relevância ética do afeto. Busca, assim, analisar a estranha combinação entre prazer e perturbação que singulariza a disposição do encantamento. Lembremo-nos de Martius aqui e de seu sentimento na floresta. Ao olhar o céu, o cientista sentiu-se, ao mesmo tempo, oprimido e maravilhado, fora tomado por um misto de perturbação e prazer, ou seja, a disposição do encantamento fora ativada por um instante, ao menos. A relação com a natureza, em seu estado mais bruto, atuou como um catalisador para o sentimento. Este, no entanto, não seria o único local possível para encontrarmos o encantamento. O encantamento pode ser motivado seja pela relação diária com a natureza, seja por artefatos culturais e até *commodities*. Tal encantamento sensorial pode aumentar a energia motivacional necessária para nos movermos de uma aceitação passiva de princípios éticos rumo à prática de comportamentos éticos. A preocupação de Bennett gira em torno da seguinte questão: como podemos transformar princípios em prática? Como podemos nos motivar a ter comportamentos éticos? Talvez, especula a autora, o encantamento, como uma disposição, possa nos auxiliar a ultrapassar o fosso existente entre teoria e prática da ética. Seu pensamento segue a linha

da virada ética e estética inspirada tanto pelos estudos feministas quanto pelo pensamento foucaultiano do cuidado de si (Bennett, 2010). Afeto, para Bennett, é central para a política como também para a ética, e é entendido como a capacidade dos corpos para atividade e responsividade.

No livro *Vibrant matter*, Bennett (2010) afirma que o afeto não se restringe aos corpos humanos, não sendo um poder intrassubjetivo ou transpessoal e sim, impessoal – afeto como também intrínseco a formas que não podem ser imaginadas ou idealizadas como pessoas. Se, por um lado, as pessoas podem se sentir encantadas e ter a sua capacidade de agência aumentada, há, por outro, a existência de outras agências que seriam os catalisadores de tal disposição do encantamento. Haveria, assim, a agência da matéria que produz efeitos nos corpos, humanos ou não humanos (Bennett, 2010). Cultivar o encantamento implica perceber a agência do mundo não humano também, e das possíveis hibridizações que ocorrem mesmo no mundo moderno. Pensemos no caso da comida, para termos um exemplo mais concreto.

Difícilmente uma afirmação tão rotineira quanto relacionar o consumo excessivo de comida ao aumento de peso será vista como um exemplo de agência não humana. Entretanto, ao tomar como exemplo certas gorduras tais como o ômega-3, temos uma alteração de perspectiva. Tais gorduras são capazes de alterações qualitativas e quantitativas. É sabido, por exemplo, que a ingestão de ômega-3 deixa prisioneiros menos suscetíveis a atos violentos, deixa crianças desatentas mais focadas, além de amenizar a depressão de pessoas que sofrem com o transtorno bipolar (Bennett, 2010). Estudos que apoiam tais perspectivas mostram como certos lipídios podem promover humores, disposições e estados afetivos. Tal exemplo é utilizado por Bennett para pensar causalidades emergentes, tais como certas gorduras agindo em corpos distintos podem produzir efeitos que não são completamente previsíveis (Bennett, 2010). Tal conjunto, do qual gorduras e pessoas fazem parte, pode ser categorizado como um sistema não linear:

*Em agenciamentos não lineares, os “efeitos” ressoam com e contra suas “causas”, de modo que o impacto de qualquer elemento adicionado (como o ácido graxo ômega-3) ou conjunto de elementos (como uma dieta rica em peixes) não pode ser compreendido de imediato. Em vez disso, a agência do(s) elemento(s) adicionado(s) só é revelada aos poucos, à medida que o agenciamento se estabiliza por meio da acomodação mútua de seus componentes heterogêneos (Bennett, 2010, p. 42).*

Existe, como no caso anteriormente descrito, uma alteração de foco. Não mais a atenção é relegada a forças individuais, mas sim a actantes em um conjunto. Nesse sentido, pensar o problema da obesidade se torna algo muito mais complexo, envolvendo não apenas os indivíduos e a sociedade, como também a forma como as gorduras (como actantes) podem fortalecer ou amenizar vontades, hábitos e ideias humanas. Causalidades emergentes, sistemas complexos, actantes não humanos, a matéria, nessa linha de pensamento, seria dotada de características que a impediriam de ser vista como mero recurso, já que seria dotada também de vitalidade. Será que vislumbrar a comida como um actante, algo que afeta e é afetado pelos organismos, formando conjuntos (*assemblages*) submetidos a causalidades emergentes, não modificaria nossa postura com relação ao ato de comer? Sendo inclusive capaz de auxiliar no combate à obesidade e a

outras doenças? Essa é uma das perguntas que Jane Bennett faz ao longo do livro *Vibrant matter*. Vislumbrar a comida como mero recurso, ou matéria inerte, desprovida de agência, pode levar ao excesso e, conseqüentemente, à obesidade. Não seria o mesmo com a crise ecológica em curso?

*Minha suspeita é que a imagem da matéria morta ou totalmente instrumentalizada alimenta a arrogância humana e nossas fantasias destrutivas de conquista e consumo. Ela faz isso ao nos impedir de detectar (ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir) uma gama mais ampla dos poderes não humanos que circulam ao redor e dentro dos corpos humanos. Esses poderes materiais – que podem ajudar ou destruir, enriquecer ou incapacitar, enobrecer ou degradar – exigem, em todo caso, nossa atenção, ou mesmo nosso “respeito” (desde que o termo seja estendido além de seu sentido kantiano). A figura de uma matéria intrinsecamente inanimada pode ser um dos obstáculos à emergência de modos de produção e consumo mais ecológicos e materialmente sustentáveis (Bennett, 2010, p. IX).*

A crise climática em andamento sugere que sim. Os sonhos de possibilidades infinitas, recursos inesgotáveis e um planeta eternamente regenerável culminaram na situação atual. Agora enfrentamos uma ironia: a busca pela liberdade irrestrita nos obriga a reconhecer que, como espécie, estamos confinados a um planeta limitado e reativo. A liberdade gerou restrições. Transpor todas as fronteiras revelou nossa mortalidade e mostrou que humanos e não humanos estão mais entrelaçados do que que imaginávamos.

O pensamento moderno tentou elevar os humanos, colocando a racionalidade humana acima do reino da necessidade, e evitar o entrelaçamento dos reinos humano e não humano, assegurando uma posição hierárquica segura para a razão. Como seres racionais, seríamos dotados de moralidade e capazes de transcender a matéria inanimada. Mas e se esses limites fossem cruzados? E se os processos modernos de purificação falhassem?

Viver em tempos de hiperobjetos evidencia que a ideia de purificação e mediação era uma falácia. Os mundos humano e não humano estão mais entrelaçados do que o pensamento moderno supunha. Vivíamos protegidos por uma ilusão. Mas, à medida que ultrapassamos os limites planetários, adentramos um novo mundo, onde nosso conhecimento não é capaz de dar conta.

## **O DESENCANTAMENTO**

Após essa pequena apresentação do pensamento de Jane Bennett, fica mais clara a aproximação feita por Iñe-e entre o desencantamento e o trabalho dos cientistas. O trabalho de desencantamento dos cientistas não implicava meramente matar os bichos, já que “morrer era uma parte muito pequena daquilo tudo. O bicho, o bicho mesmo, em força e sangue, era tornado em nada depois que tudo se dava por encerrado” (Verunschck, 2021, p. 12).

A menina descreve, então, o processo no qual os bichos eram limpos, destripados e entulhados com palha ou qualquer outro enchimento possível; perdendo, assim, a forma e movimentos que possuíam para se tornar “o outro bicho, muitas vezes inventando um movimento que nunca poderia terminar, endurecido em uma posição, salto ou bote que a partir daquele momento jamais poderia se extinguir” (Verunschck, 2021, p. 12).

O processo de desencantamento dos cientistas criava, dessa forma, outro bicho, sem vida, com outra cara. O desencantamento, para a menina, era em si um ato de criação de um mundo já ele sem vida e sem vigor. Ela inclusive se pergunta se aquela viagem, sua ida para a Alemanha, saindo do Brasil, não era já isso também? Aquela viagem não seria uma viagem de desencantamento? Sim, tanto bichos, plantas e indígenas estariam submetidos a outro processo, um no qual os vínculos ditos originais (ou naturais, por falta de um termo melhor) seriam paulatinamente substituídos por vínculos racionais:

*A racionalização abrange uma variedade de processos relacionados, cada um dos quais opta pelo preciso, regular, constante e confiável em detrimento do selvagem, espetacular, idiossincrático e surpreendente. Além de evitar a magia como estratégia de vontade (isto é, “cientificar” o desejo), a racionalização também sistematiza o conhecimento (ou seja, busca a “maestria teórica crescente da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos”); instrumentaliza o pensamento (ou seja, atinge metodicamente um “fim prático por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados”); seculariza preocupações metafísicas (ou seja, rejeita “todos os critérios não utilitários”); e, por fim, substitui os vínculos tradicionais como base da ordem social por aqueles fundados na razão natural dos homens (Bennett, 2001, p. 58).*

Os bichos seriam mortos em nome da ciência, a fim de se obter controle sobre a matéria, ao detalhar, enunciar, sistematizar conhecimentos. As crianças seriam retiradas de suas famílias originais para serem criadas em uma sociedade civilizada europeia, sendo batizadas e submetidas à outra língua e cultura consideradas superiores. Tal processo, no entanto, deixa de lado algo crucial: a agência dos humanos e não humanos. Os cientistas não levaram em consideração uma questão central – a interação entre os corpos dos indígenas e o clima europeu, entre corpos humanos e micro-organismos não humanos, entre as crianças e as comidas, nos efeitos da comida e do ar europeus em corpos brasileiros; não equacionaram, portanto, as causalidades emergentes que podem derivar dos inúmeros conjuntos possíveis entre humanos e não humanos. As crianças acabaram mortas. Não de uma hora para outra e, sim, por meio de um processo de desencantamento. Iñe-e descreve como, de pouco em pouco, não consegue mais escutar os rios: “Depois de algum tempo Iñe-e não pôde mais escutar o rio e suas histórias. As paredes do castelo, o frio, os ruídos daquele mundo se tornam por demais imperativos e impedem que a voz da água encontre tradução nos seus ouvidos” (Verunsch, 2021, p. 72).

Ao longo do romance, a partir da perspectiva da menina indígena, toma-se conhecimento da existência de várias línguas: humanas e não humanas. Os rios e os bichos falam línguas que os povos indígenas interpretam ou traduzem. A comunicação não é restrita à esfera humana. Contudo, já na Europa, Iñe-e percebe-se rodeada por mundos que não consegue interpretar. As águas falam outras línguas que não entende. Os rios que outrora conhecia não escuta mais. São mundos diferentes. De pouco em pouco, as línguas que conhecia emudecem. E a menina também. Iñe-e tinha razão: sua viagem era uma viagem de desencantamento.

É curioso que, no romance de Verunsch, a “europeização” das crianças implica o silenciamento dos mundos não europeus: do mundo dos rios e bichos, do mundo dos indígenas. Assim, se, de um lado, temos a visão de Iñe-e que proclama

a diversidade de mundos e formas e línguas, temos, de outro, Martius, o cientista, que usa a rasura como método, que domestica a língua, que apaga a história de Inê-e. Para Martius: “Letras são animais que, depois de domesticados, apenas obedecem” (Verunschik, 2021, p. 37). Línguas, animais, indígenas, estariam todos à disposição da humanidade branca europeia, que os submeteria ao processo de domesticação. O que a palavra domesticar esconde, entretanto, é que tornar algo familiar, ou domesticado, implica ocultar, esconder, escamotear o estranho que existe no mais familiar. O processo de domesticação busca a eliminação da ambiguidade, do estranho, do misterioso no âmbito do mais comum. Eis o pacto da modernidade: a domesticação do mundo, que já é a sua perda.

### **FISSURA FUNDAMENTAL: APARÊNCIA E ESSÊNCIA**

Percebe-se, portanto, que há um silenciamento. Martius escuta o chamado das florestas, sente-se arrebatado, mas prefere não se submeter a tal. Kant, assim entende Timothy Morton, percebe o nada (*nothingness*) que transpira, exala, escorre em tudo e o posiciona no hiato que existe entre o real e o conhecimento humano. Não posso conhecer a coisa em si, mas posso pensá-la indefinidamente. De acordo com Morton, esse nada, na OOO, não é o mesmo que a lacuna entre o real e o pensamento humano, o nada, por sua vez, seria aquilo que permeia tudo. No âmbito da OOO, entende-se que as coisas se retiram, estão fora de acesso, tal como retraídas. Existiria, continua Morton (2013b, p. 62), uma fissura fundamental entre aparência e essência: “O que é perturbador sobre a fissura entre aparência e essência é que ela é indecível, de forma irreduzível. Não podemos especificar ‘onde’ ou ‘quando’ a fissura ‘está’”. Tal fissura é não localizável: não sei onde e quando se inicia. Aceitar tal fissura, que existe uma não equivalência entre aparência e essência, implica reconhecer a dimensão do misterioso. Há um quê misterioso, uma ambiguidade que rodeia os objetos. Há uma dimensão que não é atingida pelo conhecimento. Aparência e essência são instâncias não contíguas; assim, um objeto é ele mesmo e não é:

*Qualquer tentativa de reduzir as duplas propriedades dos objetos – eles são ao mesmo tempo eles mesmos e não – está fadada ao fracasso. Essas tentativas de suavizar o terreno das coisas são abundantes na metafísica: os objetos são feitos de átomos; ou são substâncias adornadas com acidentes; ou são componentes de uma máquina; ou são instâncias de um processo; e assim por diante. Esse processo de suavização também ocorre na física (Morton, 2013b, p. 68).*

Morton (2013b) equipara a metafísica à física. Ambas são responsáveis por aplinar, suavizar, uniformizar os objetos. Ambas são responsáveis por domesticar o misterioso, eliminar o estranho. Entretanto, viver em tempos de hiperobjetos, em tempos de consciência ecológica, significa colocar em xeque tal suavização.

Lembremos por um instante da pandemia da covid-19. A pandemia, que forçosamente nos manteve em casa, impedidos de estabelecer os contatos sociais costumeiros, acionou um alerta importante sobre as relações entre visível e invisível, humano e não humano, local e global. O vírus visivelmente imperceptível foi o catalisador de ações que afetaram todas as áreas das atividades humanas, fossem elas econômicas, sociais ou até mesmo educacionais. Uma força não humana invisível adentrou no espaço humano, globalmente. Claro, certas áreas

foram mais afetadas que outras, e os humanos e não humanos não foram afetados igualmente ao redor do planeta. O vírus chamou a atenção para diferentes camadas de vulnerabilidade e para a forma como novas catástrofes ambientais poderiam afetar diferentes populações (humanas ou não). A pandemia colocou em questão certos binarismos, tais como os já mencionados. Dada a sua dimensão, um objeto tal como a pandemia ou até mesmo o aquecimento global não é esgotado pela percepção humana. É massivamente distribuído no tempo e no espaço, então, aquilo que vejo, a parcela a que tenho acesso é sempre diminuída se comparada à sua extensão real. Boa parte do objeto permanece invisível. Entretanto, a sua invisibilidade não significa falta de agência. Fomos e somos afetados pelo vírus. Embora a pandemia esteja no passado, seus efeitos são ainda sentidos; especialmente os educacionais e na saúde mental da população global. Tal como um trauma que não se supera, o vírus permanece afetando as vidas, interferindo em escalas temporais distintas, afetando diferentes gerações. Por isso, é também massivamente distribuído no tempo, sua escala temporal é outra. Um objeto, tal como a pandemia da covid-19, traz à tona a fissura entre aparência e essência: aquilo que percebo não é aquilo que é. Assim, por sua dimensão espacial e temporal, evidencia o que é característico a todos os objetos: o fato de estarem sempre retraiados. No momento atual, entretanto, não há como silenciar a dúvida, aplainar, suavizar, uniformizar os objetos. Faz-se necessário, portanto, quebrar o pacto com a modernidade, já que a emergência ecológica em curso demanda a nossa saída da modernidade (Morton, 2013b).

Iñe-e não faz um pacto com a modernidade, muito menos com o homem branco. A menina faz um pacto com a onça. Depois de horas desaparecida, a menina ainda pequena, fora encontrada ao lado de Tipai uu, a onça: “Naquele dia, o entendimento do pai dizia que a filha, por haver se ajuntado em um pacto com a inimiga, mesmo sem ter ciência do que havia de fato acontecido, era agora inimiga como a onça” (Verunschik, 2021, p. 18).

Embora o pai a veja cada vez mais como inimiga ou, pelo menos, a olhe com suspeita por ter se juntado à onça, o restante da tribo e seu avô, principalmente, não compartilham da mesma visão. Para seu avô, o pacto de Iñe-e com a onça era visto com uma dádiva. A menina, inclusive, assim dizia o avô, ao completar 12 anos, viraria “curadora do corpo e do espírito, vendo aquilo que ninguém mais podia enxergar” (Verunschik, 2021, p. 19). A onça era uma inimiga com quem deveriam negociar, a quem deviam temor e respeito. A história da menina se opõe à história de seu pai, aquele que parece ter pegado a doença dos brancos, tornando-se quase um estrangeiro em sua própria tribo: se barbeava como os brancos, dizia palavras na língua deles também e começou a exigir ser chamado de João Manoel, após seu batismo. Seu pai se tornou outro, a ponto de negociar a venda de sua própria filha, Iñe-e. O pacto com os brancos não se assemelha ao pacto com os animais. Mas por que, afinal?

O pacto com o homem branco tinha como consequência o abandono do nome, das crenças, da língua, da tribo, da existência tal como a conhecia. Pactuar com o homem branco significava rasurar sua origem, negar a história prévia, calar o mundo não humano. Tal pacto, entretanto, não vem sem implicações. O romance não cansa de anunciar o desastre que tal pacto causa. Desastre já sentido no início do processo de modernização:

*A doença da montanha se espalhou pelo céu e subiu tão alto que cobriu o sol, e todo o mundo se esfriou. Não houve verão naquele ano. Howe cheias gigantescas,*

*as plantações foram perdidas, doenças que refletíamos males das montanhas se espalharam entre as pessoas. E os anos que se seguiram foram de frio, sombras, fome e morte. A floresta, que era a casa de Iñe-e, esfriou o seu bocado, mas nada parecido com aquilo que ela via naquele estranho país dos inimigos. A neve espalhando seu mal pelo chão, pelos telhados das casas, embranquecendo e matando as árvores, engrossando as águas (Verunschik, 2021, p. 90).*

## **A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA E O ENCANTAMENTO**

Não é, então, mera coincidência a preocupação que os escritores românticos possuíam com a ideia de industrialização e com os impactos no planeta. Os impactos da modernização eram já vistos, sentidos, percebidos. Só mesmo calando a dúvida para prosseguir. Só mesmo perdendo o “grande fora” e silenciando a vitalidade da matéria. Mas a arte não deixa de cumprir o seu papel de denúncia.

Quando a arte entra em cena, o mundo calculável da modernidade pode colapsar. Ou, pelo menos, a narrativa do desencantamento assim o faz. Latour (1993) apontou com perspicácia como o processo de hibridização continua ao longo da modernidade, apesar de uma narrativa que diz o contrário. A Grande Divisão não fora tão completa, significando que humanos e não humanos sempre estiveram em constante hibridização. Jane Bennett (2001, p. 98) identifica esse processo, a hibridização, como um possível local de encantamento: “Latour me ajuda a identificar a hibridização como uma forma moderna de magia e um possível lugar de encantamento”. Mas por que a arte, afinal?

Harman (2017) afirma que o conhecimento não é a única atividade cognitiva existente, uma vez que outras atividades que, mesmo que não se traduzam em termos literais, possuem valor cognitivo. A atitude dos matemáticos e dos cientistas, a busca por obter conhecimento, não coincide com a intenção inicial da filosofia – que seria o amor ao saber (Harman, 2017). A filosofia e a arte, embora possuam valor cognitivo, não seriam, no pensamento de Harman, formas de conhecimento. Não é à toa, então, que, por séculos, arte e filosofia estivessem em desacordo. Não havia lugar para as artes na república de Platão; o filósofo parecia antecipar o perigo que a arte poderia representar:

*Isso faz algo com você. Os platônicos estavam certos: a arte tem um efeito inerentemente perturbador (agradável ou nem tanto), um efeito que você não pretende – e que, por isso, pode ser chamado propriamente de demoníaco, no sentido de que os demônios são mensageiros dos deuses: é uma mensagem vinda de outro lugar. Os platônicos percebem com precisão o poder da arte, razão pela qual alguns deles (como o próprio Platão) desejam bani-la ou censurá-la severamente. Uma obra de arte faz algo com você – então, se você acredita que apenas seres vivos podem lhe afetar, isso é um fato estranho e desafiador. E se, além disso, você acha que só os humanos possuem a habilidade mágica de impor sentido e temporalidade às coisas, então o choque é ainda maior, porque, como venho argumentando, a arte emite tempo – o que diz algo sobre como tudo emite tempo. Ela está desenhando seu futuro tanto quanto você está desenhando o dela (Morton, 2018, p. 52-53).*

A experiência estética, seguindo as ideias de Morton e Harman, pede pelo nosso envolvimento no processo e pelo reconhecimento da autonomia do objeto. Ou seja, na experiência estética há a preocupação com aquilo que é não humano.

Uma obra de arte postula a solidariedade com o não humano, seja a obra ecológica ou não. A obra de arte “faz” algo, emite tempo, delimita espaço. Nesse sentido, no âmbito estético estamos submetidos a uma força que não somos nós; a subjetividade é destronada. Ademais, a experiência do belo é não induzida pelo sujeito: “Isso acontece porque a beleza simplesmente acontece, sem que o nosso ego a elabore. A própria experiência da beleza é uma entidade que não sou eu. Isso significa que essa experiência possui uma estranheza intrínseca” (Morton, 2018, p. 65).

A coisa em si ou o objeto real, nos termos de Harman, está sempre fora de alcance. A experiência estética, portanto, revela a retração dos objetos (sejam eles humanos ou não), já que nunca estão à disposição do conhecimento, mas que só podem ser acessados indiretamente. A estética, assim, envolve humanos e não humanos, cujos cruzamentos podem dar conta de experiências de encantamento. E talvez possa impulsionar uma convivência mais ética em uma era de crise ecológica. Afinal, como afirma Bennett (2001, p. 250): “sem modos de encantamento, talvez não tenhamos a energia e a inspiração necessárias para realizar projetos ecológicos”.

Seria a experiência estética capaz de romper o pacto com a modernidade?

Se encantamento e racionalidade estão em campos opostos, Kant já mostrou que a experiência da subjetividade e/ou racionalidade pressupõem uma distância que afasta homens e mundo, uma experiência de encantamento, por ser corporificada, é uma experiência no mundo, por excelência. Somente aceitando a precariedade da razão, podemos estar submetidos ao encantamento. Isso não implica afirmar que razão e encantamento são excludentes, já que existe, como bem mostra Bennett, um encantamento da razão. Mas quando a precariedade não é aceita – como nos mostram Spix e Martius –, quando a razão se quer suprema, a agência do mundo não humano é silenciada, sendo este subjugado; aqui o encantamento é destituído de seu valor. Desaparece? Não! Fica em sua forma latente.

Cabe, assim, estimular experiências de encantamento, cultivar o encantamento, na medida em que uma existência de fato ecológica só é possível como coexistência colaborativa, como aceitação da intimidade radical com as coisas. Tal coexistência, em tempos de hiperobjetos, só é possível cruzando a linha dos binarismos – sujeito/objeto; humano/não humano; natural/antinatural; desencantamento/encantamento; corpo/mente, para citar apenas alguns.

Há mais na ética que racionalidade e doutrina. Assim, na medida em que um negacionismo climático nem sempre é motivado por falta de informação (Donald Trump é um claro exemplo), mas muito possivelmente mobilizado por determinados afetos, faz-se necessário mobilizar afetos capazes de cultivar uma coexistência, de fato, democrática. O acesso a informações sobre o aquecimento global e o uso de combustíveis fósseis, o agravamento da deterioração planetária e a vivência já quase diária dos índices do aquecimento global (não vemos o aquecimento global como um todo, apenas os seus índices) não necessariamente conseguem se reverberar em ações. No caso em estudo, percebe-se a relação entre a supremacia de uma racionalidade instrumental, fora do mundo, e a degradação planetária; nesse sentido, a elevação da racionalidade acima das coisas, do mundo, das coisas no mundo, não fomenta uma atitude ética, muito pelo contrário. Talvez tal postura ética seja passível de ser motivada por experiências em que a distância entre razão e mundo, ou humanos e não humanos, não seja

possível. Mesmo injunções à ação, tais como *Não há planeta B!*, são posturas que partilham de uma estrutura moderna, a distância cínica: “A distância ideológica cínica, típica da modernidade, é mantida por essas injunções à ação, que induzem uma culpa paralisante – a qual, é claro, bloqueia a ação genuína, que inclui também a reflexão e a arte” (Morton, 2013a, p. 92).

Uma ação genuína não seria motivada pela culpa, mas dependeria tanto de reflexão e arte. É importante o destaque de Morton, como duas faces de uma moeda, reflexão e arte não poderiam ser separadas. E a arte, como venho argumentando, pode fazer emergir o encantamento e cultivar afetos mais ecológicos.

#### **ERASURE AS A METHOD: IÑE-E AND DISENCHANTMENT**

**Abstract:** Study of the novel *O som do rugido da onça*, by Micheline Verunschik, which contrasts two worldviews: modern disenchantment and the enchantment of non-Western ontologies. Drawing on the notion of enchantment as explored by Jane Bennett, the work discusses the relationship between ethics, enchantment, and the vitality of the nonhuman world. It also investigates how OOO challenges modern categories of subject and object, proposing new ways of co-existing in an interconnected world.

**Keywords:** Enchantment. OOO. Ecological crisis. Ethics. Affect.

#### **REFERÊNCIAS**

- BENNETT, J. *The enchantment of modern life: attachments, crossings, and ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BOGOST, I. *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2. ed. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2017.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Tradução Sílvio Meira. São Paulo: Circulo do Livro, 1985. (v. 1).
- HARMAN, G. *Object-oriented ontology: a new theory of everything*. London: Penguin Books, 2017.
- KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*. Tradução Maria José Marinho. São Paulo: Abril, 1974.
- LATOUR, B. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MORTON, T. *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013a.
- MORTON, T. *Realist magic: objects, ontology, causality*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013b.
- MORTON, T. *All art is ecological*. London, UK: Penguin Books, 2018.
- VERUNSCHIK, M. *O som do rugido da onça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.