



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Corpos Híbridos:

o Estranho como Devir na Literatura Especulativa

JÁREDE OLIVER DE MIRANDA

CUIABÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

M672c Miranda, Járede Oliver de.

CORPOS HÍBRIDOS: : O ESTRANHO COMO DEVIR NA
LITERATURA ESPECULATIVA / Járede Oliver de Miranda. --
2018

104 f. : il. color. ; 30 cm.

Orientadora: Marcos Aurélio da Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso,
Departamento de Antropologia e Museu Rondon, Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social, Cuiabá, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Corporalidade. 2. Antropologia. 3. Literatura Especulativa. I.
Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 - Cuiabá/MT
Tel : (65) 3615-7389/7386 - Email : ppgas@ufmt.br

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO : "Corpos híbridos: o estranho como devir na literatura especulativa."

AUTOR : Mestrando Járede Oliver de Miranda

Dissertação defendida e aprovada em 16/10/2018.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientador Doutor(a) Marcos Aurélio da Silva
Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Examinador Interno Doutor(a) Marina Veiga França
Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Externo Doutor(a) VERA LUCIA BLUM TOMAZ
Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Suplente Doutor(a) Henrique de Oliveira Lee
Instituição : UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

CUIABÁ, 16/10/2018.

JÁREDE OLIVER DE MIRANDA

**CORPOS HÍBRIDOS: O ESTRANHO COMO DEVIR NA
LITERATURA ESPECULATIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva.

Cuiabá, 16 de outubro de 2018.

AGRADECIMENTOS

À minha família e à minha companheira, Larissa, que me incentivaram e auxiliaram nos momentos mais difíceis. Ao corpo docente do PPGAS e aos colegas que empreenderam essa jornada comigo. Ao orientador e amigo, Prof Dr. Marcos Aurélio da Silva, pela competência e respeito com que conduziu este processo, do alvorecer da ideia até a sua síntese. À Professora Dr^a. Marina França e ao Professor Dr. Henrique de Oliveira Lee, pelas valiosas contribuições no Exame de Qualificação. À Professora Dr^a. Vera Lúcia Blum, pela disposição em participar da banca de defesa e à minha amiga, Heloisa Afonso Ariano, que acompanhou a minha trajetória desde o início do curso de Ciências Sociais.

RESUMO

Algumas narrativas de ficção especulativa, que apresentam corpos em transformação, são analisadas neste trabalho. Tomando como referencial o método etnográfico, busca-se compreender o modo como as transformações nos corpos das personagens ficcionais aproximam-se ou se afastam da noção de corpos híbridos, apresentada por teóricos contemporâneos. Desse modo, buscamos pensar as transformações nas identidades e seus sentidos para as sociedades onde a ficção do estranho é produzida e consumida, bem como em outros contextos onde as metamorfoses ocorrem, tais como em narrativas de povos ameríndios. As transformações dos corpos na literatura especulativa aparecem como metáforas para diversos processos de transubjetivação na contemporaneidade. Nesse contexto, encontramos algumas questões relacionadas às relações de gênero, violência e críticas às noções de identidades estáveis que marcam os discursos de diversos grupos sociais.

Palavras-Chave: Corporalidade, Antropologia, Literatura Especulativa.

ABSTRACT

Some narratives of speculative fiction, which present bodies in transformation, are analyzed in this work. Taking as reference the ethnographic method, it is sought to understand how the transformations in the bodies of fictional characters approach or distance themselves from the notion of hybrid bodies, presented by contemporary theorists. In this way, we try to think the transformations in the identities and their senses for the societies where the fiction of the stranger is produced and consumed, as well as in other contexts where the metamorphoses occur, as in narratives of amerindian peoples. The transformations of bodies in the speculative literature appear as metaphors for various processes of transubjectivation in contemporary times. In this context, we find some issues related to gender relations, violence and criticism of the notions of stable identities that mark the discourses of various social groups.

Keywords: Embodiment, Anthropology, Speculative Literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Principais obras analisadas no presente trabalho.	12
Figura 2 - Foto de um Axolote.	17
Figura 3 - Patricia Piccinini, 'The Bond', 2016.	22
Figura 4 - M.C. Escher. Moebius Strip II.	28
Figura 5 - Capa de uma coletânea de literatura <i>weird</i> - Undertow Publications, Canadá, 2015.	38
Figura 6 - Representação da cidade (ente coletivo) descrita por Barker.	55
Figura 7 - Marc Quinn, Self 2001	57
Figura 8 - Cena do filme Aniquilação, Alex Garland, EUA, 2018.	75
Figura 9 - Mulher-fungo em capa de uma coletânea de ficção especulativa, publicada em dezembro de 2012.	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Humanidades e corporalidade	12
A desconstrução do humano	22
Identidades: subjetividade e abjeção	29
 CAPÍTULO 1 - IDENTIDADES E ALTERIDADES: A METÁFORA DO ESPELHO	 32
1. 1 - Subjetividades na pós-modernidade	43
1. 2 - Objetos como elementos de ancoragem das identidades	48
1. 3 - Mulheres gigantes e corpos frágeis	51
1. 4 - Castração e sociabilidade: A irmandade da mutilação	55
1. 5 - As identidades diante dos novos paradigmas da antropologia	63
1. 6 - A fratura do simbólico na linguagem	69
 CAPÍTULO 2 - METAMORFOSES E RESISTÊNCIA	 73
2. 1 - Flores e axolotes: as fronteiras do corpo	85
2. 2 - Relações de gênero na literatura especulativa	89
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 94
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 98

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho busco estabelecer um diálogo entre algumas narrativas da ficção especulativa e a noção de corporalidade e identidade para a antropologia. Essa análise busca também considerar os estudos relativos ao perspectivismo, teoria que identifica a percepção de alguns povos amazônicos, para os quais o mundo encontra-se em constante transformação e que compreendem a corporalidade como depende da posição do sujeito em relação a um observador. A teoria do perspectivismo ameríndio presente nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima será utilizada como referência e contraponto para algumas das narrativas ficcionais analisadas, considerando que, embora haja alguma influência de narrativas ameríndias e teorias antropológicas na escrita de alguns dos contos analisados, essas localizam-se dentro de um contexto simbólico voltado para questões pertinentes aos discursos de subjetivação ocidental. Sendo assim, essas narrativas serão pensadas dentro do contexto das culturas onde são produzidas e consumidas.

O objeto de análise deste trabalho compreende narrativas do que se convencionou chamar “ficção especulativa”. Trata-se de um termo guarda-chuva, cunhado por Robert A. Heinlein, que emerge dentro da Ficção Científica (FC) e busca englobar diversos gêneros: ficção científica, literatura *weird*, realismo fantástico, entre outros (PEREIRA, 2016). Parafraseando Maxine Greene, P. L. Thomas (2013, p. 4) afirma que “a ficção científica e a ficção especulativa são gêneros que ‘levam os leitores a imaginar formas alternativas de viver’”. Esses modos alternativos de viver podem se manifestar de diversas formas e em diversos contextos. As narrativas selecionadas nessa etnografia buscam dar conta de experiências corporais inquietantes que desafiam as classificações e os limites biológicos que foram instituídos pelo discurso científico das sociedades ocidentais.

Tendo em vista que novas formas de viver emergem dentro e a partir da

literatura especulativa, outras possibilidades de constituição das identidades e da corporalidade podem ser pensadas a partir da leitura e análise das narrativas de *weird fiction*, realismo fantástico, entre outras. Mais do que refletir as contradições humanas, a literatura de modo geral proporciona novas formas de vivermos as relações e a dor. Um exemplo amplamente conhecido foi o aumento nos casos de suicídio após a publicação do romance de J. W. Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*, fenômeno que ficou conhecido como “*Werther effect*” (PHILLIPS, 1974).

Como será discutido adiante, a ideia de que os povos ameríndios eram selvagens ou “bons selvagens” foi grandemente influenciada pelos relatos dos viajantes europeus que visitaram as Américas. Edward Said (1990) afirma que a cultura e a literatura não são neutras, mas marcadas por relações de poder. Segundo ele, os textos literários mais do que criar um conhecimento sobre a realidade, eles criam a própria realidade que se pretende conhecer. Isso é reforçado pelo fato de que quando se identifica na realidade elementos que são descritos nos textos, têm-se a impressão de que a realidade pode ser conhecida diretamente por meio deles. Nesse aspecto, distorções na realidade aparecem como elementos de crítica social e potência política na literatura especulativa.

Uma mescla de elementos cotidianos e insólitos pode ser encontrada ao longo da leitura de diversos romances e contos de Philip K. Dick, escritor estadunidense de ficção científica. Em suas narrativas, somos surpreendidos sem qualquer aviso por uma quebra das fronteiras da realidade e com frequência a questão da (des) construção das identidades aparece na obra de Dick. Um exemplo disso pode ser encontrado no romance *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial* (DICK, 2013). Publicada pela primeira vez em 1974, a história narra a desconstrução da identidade de um artista mundialmente famoso, que repentinamente se vê sem documentos (registros oficiais) e sem o reconhecimento do público. Essa perda da identidade ocasiona uma perseguição por parte da polícia, instituição que não tolera a condição de “despessoa” do protagonista. Essa narrativa coloca em questão a dependência que os processos identitários mantêm com as relações sociais e instituições de controle. Desse modo, pode-se compreender questões relativas aos agenciamentos que a literatura do estranho pode problematizar.

Os contos de realismo fantástico e da literatura *weird* apresentam elementos que rompem com as supostas “leis da natureza”. Isso ocorre a partir de narrativas realistas,

nas quais as modificações nos corpos e no mundo não são recebidas pelos que as experimentam ou presenciam como algo fantástico ou surpreendente. Em meio a narrativas de situações cotidianas, geralmente conflituosas, essa literatura promove uma fissura no real que arrasta os sujeitos em direção às fronteiras do socialmente instituído, ao inclassificável. Esta naturalização do estranho contribui para evidenciar aquilo que normalmente não problematizamos. Podemos citar como exemplo as relações assimétricas de poder, algo evidente em *The neglected garden*, de Kathe Koja (2008), conto que será analisado neste trabalho. Na narrativa de Koja, uma mulher se transforma em planta enquanto seu companheiro se ressentia por não conseguir expulsá-la da casa.

Tomemos como referência o conceito de realismo fantástico apresentado por Ana Luiza Silva Camarani (2014, p. 8) que define o gênero como “a naturalização do sobrenatural ou a sobrenaturalização do real”. Trata-se de um movimento de assimilação, naturalização do estranho e um estranhamento das relações e práticas tidas como naturais. Essa mudança de paradigma pode ser encontrada também nos estudos antropológicos que tomam como verossímeis as narrativas dos povos tradicionais e buscam desconstruir práticas naturalizadas, como as relacionadas ao gênero e à sexualidade. Tais estudos marcam uma tentativa de inversão nas relações de poder. Uma sobreposição entre real e estranho aparece como principal característica da literatura *weird*. Embora, neste caso, o insólito seja muitas vezes marcado por uma narrativa sombria.

No início do século XX, a literatura *weird* (estranha) começa a se consolidar e apresenta novas perspectivas acerca de uma das prerrogativas de toda literatura, a relação entre os humanos e o mundo caótico que os rodeia. Embora seja possível identificar algumas características dessa literatura em narrativas anteriores ao século XX, H. P. Lovecraft contribuiu para consolidar esse gênero literário ao apresentar personagens indefesos diante de um mundo caótico, sujeitos a transformações que não compreendem nem controlam. Embora o *weird* tenha se consolidado como gênero literário no início do século XX, a partir da obra de H. P. Lovecraft, algumas de suas características aparecem em diversas narrativas escritas no século anterior. A obra de Edgar Allan Poe constitui um dos principais exemplos da emergência de elementos bizarros em narrativas do cotidiano. Influenciado por Poe, Lovecraft contribuiu para

assentar as bases do *weird* como gênero literário, de modo que o termo “lovecraftiano” surge como adjetivo para um tipo de horror marcado pela “suspensão ou derrota maligna e particular daquelas leis fixas da Natureza que são nossa salvaguarda contra os assaltos do caos e dos demônios dos espaços insondáveis” (LOVECRAFT, 2008, p. 17).

No conto *O horror de Dunwich* (1928), Lovecraft (2014b, p. 373) afirma que os moradores nativos da Nova Inglaterra “se encontram em um estado repulsivo de decadência”. Os mesmos teriam formado “uma raça própria, como os estigmas bem-definidos da degeneração mental e física provocada por casamentos consanguíneos” (idem). Dentro dos estereótipos que marcam essa visão preconceituosa de Lovecraft acerca das populações que vivem no campo, o autor estadunidense insinua que o incesto, bem como a relação com seres demoníacos - “criaturas invocadas para aniquilar a raça humana e arrastar a Terra rumo a algum lugar inefável para algum propósito inefável” (LOVECRAFT, 2014b, p. 413) - dariam origem a seres deformados. O horror de Dunwich é ocasionado por criaturas híbridas nascidas da relação sexual de uma nativa da Nova Inglaterra com uma criatura demoníaca (Yog-Sothoth). Um de seus filhos com a criatura é descrito do seguinte modo:

O dorso era sarapintado de amarelo e preto, e sugeria vagamente a pele escamosa de certas cobras. O que vinha abaixo da cintura, no entanto, era o pior; pois desse ponto em diante toda semelhança humana desaparecia e uma fantasia desvairada começava. A pele era coberta por uma grossa pelagem negra, e do abdômem pendiam uma vintena de compridos tentáculos cinza-esverdeados com bocas vermelhas na ponta. A disposição desses órgãos era muito peculiar e parecia sugerir as simetrias de uma geometria cósmica desconhecida à Terra ou mesmo ao sistema solar. (LOVECRAFT, 2014b, p. 390)

Tomando como referencial teórico a obra de Mary Douglas, Victor Turner, além de outros teóricos da antropologia e de outras áreas, pensaremos a noção de ordem cultural e social como mecanismos artificiais aos quais nos apegamos para nos defendermos do caos dos inclassificáveis. Com o objetivo de elucidar essa problemática buscarei identificar o modo como o conceito de metáfora e metonímia estão presentes na literatura analisada. Uma análise da fragmentação das identidades contemporâneas pode elucidar os sentidos dos aglomerados disformes que marcam a corporalidade em narrativas como as de Lovecraft. A partir dessas imagens, podemos identificar a inserção de elementos insólitos na vida cotidiana e a naturalização do horror - muitas vezes manifesto em situações de violência física, patrimonial, sexual, etc.

Autores contemporâneos, estadunidenses em sua maioria, têm escrito narrativas na esteira de Lovecraft e Jorge Luis Borges, consolidando um movimento conhecido como *New Weird*. O que tem se denominado literatura *weird*, embora exista enquanto movimento artístico/literário há mais de cem anos, ainda conta com pouca traduções, publicações e produções em português. Esse novo estranho na literatura é marcado por uma recusa dos rótulos e pela inserção de questões políticas em narrativas que, entre outras coisas, discute o modo como os corpos se localizam nas cidades e apresenta cidades como organismos vivos. Acerca dessa literatura, Darja Malcolm-Clarke (2008, p. 340) afirma: “*these texts use the grotesque to evoke a particular response about the way society is organized. In these texts, the grotesque points out the artificiality of unjust social structures*”¹.

Tomando como base a tradição das pesquisas antropológicas observa-se que as narrativas literárias constituem um campo ainda pouco explorado pelos antropólogos e antropólogas, especialmente no Brasil. A antropologia pouco se dedicou à literatura para além da própria escrita antropológica, embora haja algumas exceções, a exemplo dos antropólogos pós-modernos e das contribuições de Clifford Geertz. Este autor propõe uma abordagem interpretativa para o estudo das culturas e busca responder a algumas questões que foram ignoradas pelos paradigmas clássicos da antropologia, em sua análise há um entendimento de que os estudos das culturas apresentam elementos ficcionais.

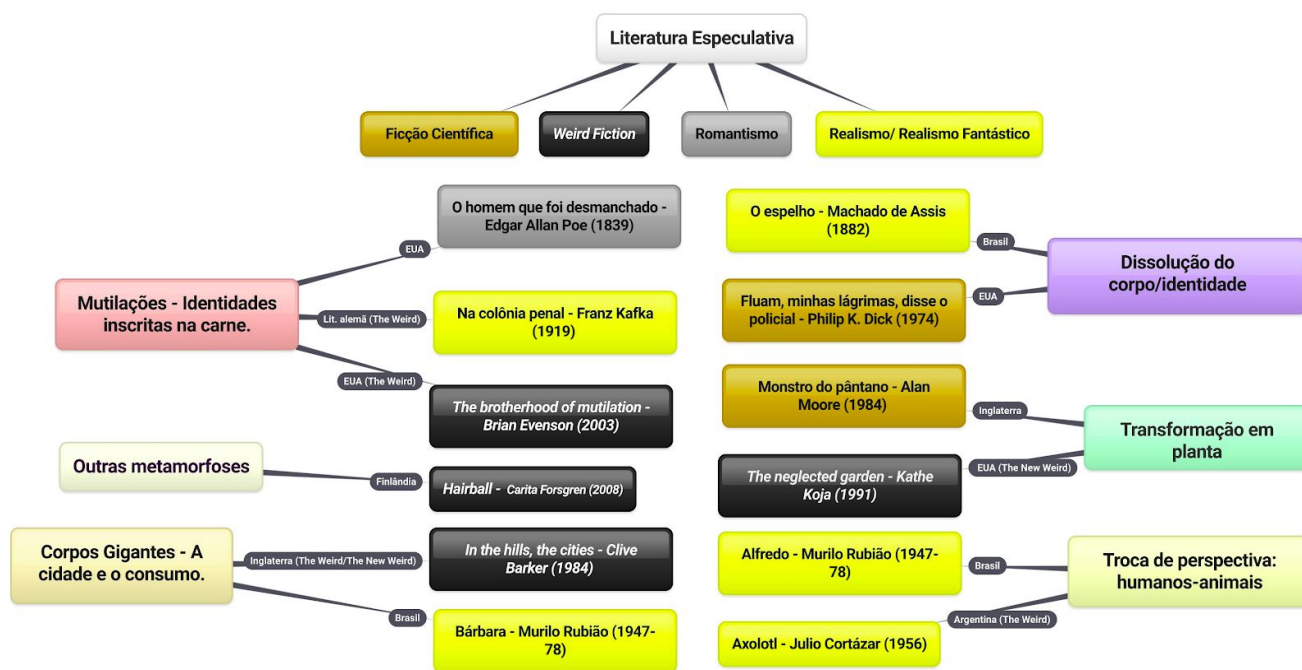
Nesse novo modo de se realizar uma pesquisa em antropologia, a experiência do etnógrafo estaria em diálogo com a percepção dos nativos. Mas quem é esse nativo? Diantes dessa questão, Geertz (2008) apresenta uma abordagem semiótica da cultura. Influenciado pela teoria weberiana, Geertz assume que as culturas estão em constante transformação e destaca em sua obra a relação entre significante e significado como elemento gerador de uma polifonia de vozes, assim busca divisar o significado das relações culturais. Outros autores pós-modernos apontam para a falácia do essencialismo que marcam alguns conceitos utilizados nos estudos antropológicos, tais como: natureza e cultura, identidade e individualismo.

Tendo em vista as possibilidades de compreensão das relações contemporâneas

¹ "Essas narrativas usam o grotesco para evocar sensações acerca do modo como a sociedade se organiza. Nesses textos, o grotesco evidencia a artificialidade e injustiças das estruturas sociais" (tradução livre).

que a literatura especulativa pode proporcionar, especialmente no que se refere aos processos identitários e corporais, esse trabalho se propõe a empreender uma etnografia de narrativas literárias que retratam as transformações dos corpos em diversos sentidos - pessoas que se transformam em animais, plantas, entre outras. Geertz (2008) afirma que os textos antropológicos são ficções, interpretações de segunda e terceira mão. Partindo dessa noção, tomarei como verossímeis as narrativas ficcionais e buscarei identificar os silenciamentos e indeterminações que marcam a literatura especulativa.

Figura 1 - Principais obras analisadas no presente trabalho.



created with www.bubbl.us

Humanidades e corporalidade

O conceito de ficção baseia-se na ideia de algo construído, modelado. Juan José Saer (2012, p. 6) afirma que “entre os imperativos de um saber objetivo e das turbulências da subjetividade, podemos definir a ficção, de um modo global, como uma *antropologia especulativa*”. Esse conceito, ao apresentar uma articulação entre literatura e antropologia, abre caminhos para pensarmos as narrativas como construções simbólicas que, ao especularem sobre novas possibilidades de se viver, revelam as relações de poder que se impõem aos sujeitos em determinada cultura.

Diante dessas questões, uma análise da literatura especulativa deve se voltar não apenas para o que as narrativas expressam, mas também para o que elas ocultam. Os grupos negligenciados e a criação de monstruosidades na literatura revelam aspectos problemáticos que marcam as relações sociais (de poder) que são de algum modo recalçadas. Tomemos como exemplo o conceito de “inominável” que perpassa a obra de Lovecraft como um todo. Trata-se de uma tentativa, sempre frustrada, de circunscrever o inclassificável, algo que se refere a um outro (alienígena ou estrangeiro), um desconhecido que inspira temor. Uma análise da obra desse autor estadunidense, branco, racista e xenófobo, nos leva a compreender que esse outro que inspira terror é uma possível representação do estrangeiro. Acerca da obra de Lovecraft, Guilherme da S. Braga (2014, p. 12) afirma que: “o ódio do autor por Nova York - devido em grande parte aos sentimentos racistas que nutria em relação aos imigrantes - foi transformado em contos como ‘Ele’ (1925), ‘O horror em Red Hook’ (1925) e ‘Ar frio’ (1926)”. Populações nativas, estrangeiros e negros foram descritos por Lovecraft como seres “dotados de crenças e concepções tão estranhas que os apartavam da humanidade” (BEZARIAS, 2006, p. 46). Em um poema de 1912, Lovecraft descreve os negros como criaturas “semi-humanas”, intermediárias entre humanos e animais. Suas concepções racistas ficam evidentes no poema “On the Creation of Niggers”:

*Quando, há muito tempo atrás, os deuses criaram a terra
 À imagem de Júpiter, o homem foi moldado,
 As bestas foram criadas para tarefas menores;
 Ainda assim elas estavam muito distantes da raça humana.
 Para preencher esse vazio e juntar o resto ao homem,
 Os anfitriões do Olimpo elaboraram um plano astuto.
 Uma besta seria forjada, em uma figura semi-humana,
 Preenchendo assim o vazio, e chamando a coisa de Negro. (LOVECRAFT, 2018)*

Um dos corolários da escola evolucionista na antropologia é o método comparativo. Tylor, um de seus principais teóricos, procurou demonstrar que: “Cada sociedade ocupa um estágio diferente no processo evolutivo” (SILVA, 2015, p. 18). De acordo com esse paradigma, isso explicaria as diferenças entre as diversas sociedades. A comparação entre sociedades, portanto, forneceria informações a respeito da localização de cada uma delas nos diferentes estágios de uma evolução social unilinear.

O etnocentrismo do evolucionismo social pode ser identificado em sua concepção de desenvolvimento unilinear da cultura, pensamento que apresenta

semelhanças com a perspectiva racista da obra de H. P. Lovecraft. Nessa linha, a sociedade ocidental ocuparia o ponto mais elevado do desenvolvimento cultural, sua superioridade estaria relacionada ao desenvolvimento tecnológico e social supostamente superior ao de outras sociedades “menos evoluídas”. Os paradigmas antropológicos que sucederam o evolucionismo demonstram que os argumentos que supõem a existência de hierarquias entre os grupos humanos não se sustentam. Uma antropologia que se baseia nos conceitos raciais utilizados por Lovecraft é inaceitável hoje, tendo em vista que cada sociedade tem um desenvolvimento singular, atribui aos objetos uma materialidade específica e sentidos diversos a suas práticas.

Diversos teóricos da antropologia contemporânea buscaram identificar modelos classificatórios distintos dos ocidentais, a fim de problematizar uma suposta supremacia humana sobre outros seres vivos e objetos inanimados. Podemos citar como exemplo dessa tentativa o perspectivismo ameríndio, que representa uma mudança no olhar em direção aos animais e a outros entes que compõem a realidade dos povos nativos das Américas, além daqueles oriundos de outras regiões. Alguns sistemas classificatórios, especialmente ameríndios, incluem na categoria de humanidade diversos elementos: plantas, animais e fenômenos da natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Tomando como referência o conceito de perspectiva, a questão do corpo aparece como elemento central na teoria apresentada por Eduardo Viveiros de Castro. Segundo o autor, “o perspectivismo é um maneirismo corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 240). O modo como os sujeitos se posicionam no mundo, sua performance e o ponto de vista que eles assumem determinam a materialidade de seus corpos, embora ainda conservem a condição de humanos, algo inerente a todos os seres capazes assumir um ponto de vista. Essa noção de uma corporalidade que se constitui a partir da perspectiva aparece em diversos trabalhos da antropologia contemporânea, especialmente no Brasil.

O conceito de auto-imagem, utilizado por Sylvia Caiuby Novaes (1993), dialoga com essa problemática. A antropóloga aponta que diversos grupos indígenas atribuem a si mesmos um conceito de “ser humano” e excluem dessa categoria todos aqueles que não pertencem ao grupo. Uma vez que a humanidade e a corporalidade se constituem de modo artificial, a inclusão ou exclusão de seres e objetos da categoria de humanos ocorre de modo arbitrário. Temos no artigo *O dois e seu múltiplo* de Tânia Stolze Lima

(1996) um relato que indica a inclusão de certos seres da natureza na categoria de humanos. Um dos exemplos citados em sua etnografia se refere aos porcos-do-mato que, de acordo com a cosmologia Juruna (Yudjá), veem a si mesmos como humanos.

Não há, portanto, nada de natural na constituição dos corpos e no processo de atribuição de humanidade. Diante disso, uma literatura que subverte a separação entre natureza e cultura gera sensações de estranhamento por relativizar ambivalências dadas como naturais dentro das culturas ocidentais. Essa problemática relacionada à natureza e à corporalidade apresenta elementos de aproximação em relação a determinados paradigmas que marcam o pensamento antropológico na contemporaneidade.

No presente trabalho, os nativos com os quais se dialoga são as personagens das narrativas ficcionais e a percepção de seus corpos que se transformam não são tomadas como algo alegórico, mas como uma realidade concreta, algo verossímil. Temos na transição de uma narrativa realista para um realismo fantástico o testemunho de culturas nas quais o insólito se mistura ao cotidiano. O absurdo das contradições sociais se projeta nessa literatura que apresenta o irreal como algo rotineiro.

O surgimento do realismo fantástico (realismo mágico), movimento literário marcante na América do Sul, tem como um de seus principais catalisadores a resistência política aos regimes ditatoriais que assolavam os países latino-americanos entre as décadas de 1960 e 1970. Essa resistência se expressa na inclusão do insólito como parte do cotidiano (MAIA, 2017). As narrativas do realismo fantástico são marcadas por relações de opressão, violência e tentativas de resistência diante de situações intoleráveis - elementos constantes nas obras de Julio Cortázar, Jorge Luis Borges, Murilo Rubião, entre outros autores desse movimento literário. Características semelhantes podem ser identificadas em algumas narrativas do que tem se denominado literatura *weird* - gênero difícil de ser delimitado devido à abrangência dos temas abordados nessa literatura e às infinitas possibilidades de manifestação do insólito.

Durante as leituras das narrativas ficcionais analisadas no presente trabalho, pude identificar algumas inversões de perspectivas que se assemelham àquelas presentes entre alguns povos ameríndios. Julio Cortázar (2012), por exemplo, apresenta em seu conto *Axolotl*, um narrador que passa a enxergar o mundo a partir do ponto de vista de um axolote, uma espécie de larva de salamandra que vive em um aquário. Encontramos entre os Juruna (Yudjá) uma noção de perspectiva que se assemelha à captura pelo

ponto de vista de um outro, tal como narrada pelo autor argentino. Essa noção de perspectiva no contexto ameríndio está descrita no livro *Um peixe olhou para mim: os yudjá e a perspectiva*, da antropóloga Tânia Stolze Lima (2005). Na cosmologia Yudjá a condição de predador e presa dependem do ponto de vista do observador, da posição do sujeito no mundo e de sua relação com outros seres. O estatuto de predador e presa são, portanto, relativos e relacionais.

Axolotl (CORTÁZAR, 2012) é um exemplo da intrusão repentina do estranho na realidade cotidiana, elemento comum na literatura *weird* e de realismo fantástico. Esse conto de Cortázar retrata um personagem angustiado com a solidão, que encontra na troca de perspectiva com um axolote a possibilidade de pertencer a uma coletividade. A angústia expressa nessa narrativa reflete uma sociedade profundamente individualista, apática e produtora de identidades frágeis. Nesse contexto, a noção de pertencimento passa a depender de objetos exteriores, mesmo que sejam formas larvárias de salamandra.

A despeito das semelhanças entre a troca de perspectiva relatadas nas narrativas ameríndias e o aprisionamento do narrador pela coletividade axolote, seus sentidos são diversos. Cortázar utiliza uma narrativa fantástica e alegórica para denunciar as contradições e apatia da sociedade argentina de seu tempo. Já no contexto ameríndio, a transformação do corpo ocasionada pelo olhar de um peixe é uma realidade concreta.

Pensando o contexto político e social da Argentina em 1956, ano de publicação de *Axolotl*, identificamos uma influência da instabilidade política na fascinação que a imobilidade dos axolotes gera no narrador, uma possível referência ao comodismo e inação diante de situações de crise social. O encontro do narrador com os axolotes coincide com uma certa frustração com os animais de sua preferência, ele afirma: “The lions were sad and ugly and my panther was asleep”² (CORTÁZAR, 2012, p. 352). Os leões feios e tristes e a pantera que dorme são expressões de uma resistência frustrada. Nesse contexto de descrença, a mera contemplação daquelas criaturas (axolotes) e a troca de ponto de vista com elas apresentam uma possibilidade de fuga diante de uma realidade intolerável. “This sense of tranquillity fascinated me the first time I saw the Axolotl. In some obscure way, I understood their secret will, to abolish space and time

² “Os leões estavam feios e tristes e minha pantera dormia” (tradução livre).

with indifferent immobility.”³ (CORTÁZAR, 2012, p. 353). Imóveis, indiferentes e apáticos, narrador e axolotes conseguem abolir a percepção de tempo e espaço. O narrador-personagem testemunha e vivencia uma fissura na realidade e encontra na troca de perspectivas uma possibilidade de resolução de seus conflitos.

Figura 2 – Imagem de um Axolote⁴



Além de *Axolotl* (CORTÁZAR, 2012), outras obras da literatura especulativa abordam a questão da troca de perspectivas entre humanos e animais. Essa temática aparece em diversos contos como *Alfredo*, de Murilo Rubião (2010a), entre outros do realismo fantástico. Estas narrativas permitem que acessemos outros pontos de vista e novas possibilidades identitárias oriundas dos conflitos e contradições sociais. A exemplo de Gregor Samsa, célebre personagem de Franz Kafka (2013), que vivencia uma das principais características dos seres intermediários: a segregação devido à condição de sujeito liminar. Samsa não encontra lugar na sociedade e manifesta no

³ “Essa imobilidade que me fascinou desde a primeira vez que vi os axolotes. Silenciosamente, me pareceu compreender sua vontade secreta, abolir o espaço e o tempo com uma imobilidade indiferente”. (tradução livre).

⁴ Fonte: <<http://www.realmonstrosities.com/2014/09/axolotl-and-fountain-of-youth.html>> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

corpo sua condição de criatura abjeta. Sua metamorfose em um “inseto monstruoso” (KAFKA, 2013, p. 227) é interpretada por alguns estudiosos como um reflexo da condição de exclusão social vivenciada pelo próprio Franz Kafka (CARONE, 2013).

Modesto Carone, tradutor e crítico literário, afirma que o termo “inseto monstruoso” utilizado por Kafka no primeiro parágrafo do conto *A metamorfose*, não apresenta a mesma amplitude da expressão alemã “*ungeheueres Ungeziefer*”. “*Das Ungeheuer* - significa ‘monstro’) quer dizer etimologicamente, ‘aquilo que não é mais familiar, aquilo que está fora da família, *infamiliaris*’” (CARONE, 2013, p. 223). Esse conceito se aproxima do termo *Unheimlich* - inquietante, não familiar - utilizado por Freud (2010b) para pensar a questão do estranho na literatura. Ambos os termos buscam dar conta de uma sensação de estranhamento proporcionada por elementos da realidade que deixaram de ser familiares. Gregor Samsa sofre, ao longo da narrativa, um processo de coisificação que evidencia sua condição de criatura abjeta, sua metamorfose não é apenas física mas simbólica. Dentro de sua própria família ele passa “do adequado para o inadequado, do idêntico para o diferente, do reconhecido para o que perdeu o reconhecimento, do familiar para o não familiar, do ‘ele’ para o ‘isso’, do manso para o monstruoso, do Gregor-homem para o Gregor-inseto” (idem, p. 224).

Nossas identidades se constituem juntamente com a linguagem e a condição de passividade ou de agência depende do modo como os termos são empregados. Encontramos na palavra “sujeito” um exemplo dessa ambiguidade, ela pode se referir a alguém que executa ou sofre uma ação. Gregor Samsa mantém sua condição de sujeito, entretanto, o sentido do termo se modifica ao longo da narrativa quando ele deixa de ser uma fonte de sustento para a família e torna-se um elemento inconveniente. A metamorfose marca o momento em que Gregor deixa de ser parasitado pela família e se torna parasita dela (CARONE, 2013). Nessa narrativa kafkiana, os significantes “filho”, “irmão” são substituídos por palavras como “monstro”, “isso”, que passam a se referir a um corpo monstruoso que deixou de trazer sustento para a casa.

Judith Butler (2002, p. 161) argumenta que os inclassificáveis remetem a “todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’”. Para exemplificar o que se entende por corpos abjetos, a autora cita como exemplo o modo como os estrangeiros são retratados pela imprensa nos EUA, o mesmo ocorre com as populações pobres e com os casos psiquiátricos. Em um diálogo

com a literatura especulativa, identificamos que o estranho (abjeto) pode ser compreendido como tudo que escapa à noção de ordem. Devido à sua condição de inclassificáveis, essas criaturas costumam ser tomadas como elementos que ameaçam a ordem social. Em um artigo sobre o *new weird*, Darja Malcolm-Clarke (2008, p. 339) afirma: “*The grotesque demonstrates that there are things for which we do not have categories, and, therefore, that our ways of making meaning are artificial*”⁵.

Uma liminaridade semelhante pode ser encontrada no horror lovecraftiano, que se expressa em narrativas e tentativas de descrever seres que fogem completamente das classificações instituídas pelo pensamento ocidental. Sua obra passou a ser classificada como “horror cósmico” - elemento resultante do contato com manifestações tão estranhas que escapam a qualquer nomeação ou descrição. Essa limitação descritiva pode ser identificada no conto de Lovecraft (2014c) escrito em 1927, *Uma cor que caiu do espaço*, no qual o elemento alienígena é descrito apenas como uma cor que gera alterações nos animais e plantas da localidade onde ela caiu.

Para Lovecraft (2008) o *estranho* (*weird*) pode ser definido como tudo aquilo que foge às classificações, um horror do desconhecido. Freud (2010b), por sua vez, classifica o *estranho/inquietante* - das *Unheimliche* - como algo familiar que, de algum modo, foi recalcado. Na teoria de Lovecraft, o estranho aparece como algo totalmente novo diante do qual não cabe qualquer classificação, algo tão alienígena que recusamos conceber como existente. Na perspectiva freudiana, o estranho aparece também como algo inapreensível, embora trate-se de algo familiar que foi recusado. Apesar das divergências no que se refere ao conceito de estranho, há nas obras de ambos o entendimento de que o horror diante do inquietante apresenta um potencial de arrastar os indivíduos em direção a um mundo instável e ameaçador.

Narrativas que apresentam humanos que se tornam seres híbridos com plantas e animais, além de máquinas e outras coisas (pelos, por exemplo) desafiam os limites impostos pela “ordem natural” que institui uma separação entre natureza e cultura, um dos elementos centrais para as classificações no pensamento ocidental. Uma análise mais aprofundada, tanto de ontologias ameríndias, quanto da ficção especulativa ocidental nos permite compreender que as fronteiras entre animais e humanos não

⁵ “O grotesco demonstra que há coisas para as quais não temos categorias e que, portanto, nossas categorias de atribuição de sentido são artificiais” (tradução livre).

dependem apenas dos limites dos corpos, mas de aspectos classificatórios arbitrários que passam necessariamente pela linguagem. Algumas teorias antropológicas nos permitem compreender o modo como o inominável lovecraftiano - desconhecido que escapa a qualquer classificação - se manifesta dentro de diferentes contextos socioculturais.

Mary Douglas (1991), ao tratar da relação entre puro e impuro em diferentes contextos, afirma que a noção de pureza marca as tentativas empreendidas por diversas sociedades de impor um controle sobre os elementos de desordem. Controle que passa necessariamente pelos sistemas classificatórios e seus mecanismos de territorialização. Assim como outros produtos das culturas, a literatura pode demonstrar os modos como o controle social reivindica um domínio sobre os corpos e busca estabelecer seus limites. Para a antropóloga, mesmo os elementos de desordem nos sistemas podem apresentar vantagens para as sociedades.

Em sua análise dos rituais ligados à purificação, Douglas (1991) defende que a sujeira é um elemento constitutivo da cultura e as regras concernentes à questão da poluição marcam o modo como as sociedades se organizam. Podemos notar que o conceito de impureza/sujeira está sempre inserido dentro de uma estrutura, um sistema de significados. “Tal como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador” (DOUGLAS, 1991, p. 6). A impureza é desordem pois ofende alguma ordem social, rompe os limites impostos pelas culturas. Desordem e ordem são termos relacionados ao estabelecimento de hierarquias, a partir dos pares de oposição que deles derivam busca-se uma estabilidade nas relações sociais, destarte, a sujeira serve para ratificar a pureza. Os sistemas classificatórios se prestam a ordenar os elementos constituintes de um universo social.

Os sistemas de classificação ordenam os elementos do universo social conforme o padrão idealizado por uma dada cultura, mas ainda permanecem inevitavelmente formas anômalas e ambíguas. Para lidar com esses acontecimentos, pode-se reduzir a ambiguidade, como, por exemplo, fazem os Nuer diante de um nascimento monstruoso: o estranho recém-nascido é tratado como um bebê hipopótamo que, nascido equivocadamente humano, deve ser devolvido ao rio. (ROCHA; FRID, 2015, p. 229)

Dentro da literatura *weird* os seres híbridos aparecem como ameaças, manifestações sombrias de uma realidade que deveria permanecer oculta. Nessas narrativas, os corpos híbridos não podem ser reconciliados com o ambiente onde emergem, sua presença

passa a fazer parte da realidade de seus contemporâneos. No contexto Nuer, o ato de devolver a criança monstruosa a seu suposto ambiente marca uma tentativa de restabelecer uma ordem simbólica por meio da classificação e controle dos elementos ambíguos e anômalos. Mary Douglas defende que, embora sejam incômodos, os elementos de desordem não podem deixar de existir, eles são “uma espécie de espelho negativo para a sociedade” (ROCHA; FRID, 2015, p. 230).

Na contemporaneidade, o uso de novas tecnologias abre um campo para pensarmos a emergência de novos processos identitários. Recursos tecnológicos figuram como extensões do corpo e, em alguma medida, nossa corporalidade passa a depender de tais mecanismos: meios de transporte diversos, celulares, medicamentos, entre outros, são alguns exemplos de possibilidades para a formação de híbridos entre humanos e máquinas. Em seu *Manifesto Ciborgue*, Donna Haraway (2000, p. 35) propõe uma reflexão acerca das ambiguidades dos organismos híbridos: “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção”.

O corpo ciborgue é uma construção artificial que não se limita a um amálgama entre humanos e corpos mecânicos, elementos oriundos de vegetais e animais podem ser citados como outras possibilidades de emergência dos seres híbridos e seus corpos artificiais. “A medicina moderna também está cheia de ciborgues, de junções entre organismo e máquina, cada qual concebido como um dispositivo codificado, em uma intimidade e com um poder que nunca, antes, existiu na história da sexualidade” (HARAWAY, 2000, p. 36). Mesmo os corpos que não sofreram intervenções cirúrgicas ou de qualquer outro tipo, são em alguma medida produzidos de modo artificial, são produtos de alguma cultura. O corpo é uma ficção e não há como pensá-los de modo deslocado das relações sociais que lhes dão sentido e existência.

O amálgama entre humanos e animais gera estranhamento, uma sensação de que algo caótico e potencialmente ameaçador penetra na realidade. Isso pode ser observado na série *Curious Affection*, da artista Patricia Piccinini, original de Serra Leoa e criada na Austrália. Nessa série de esculturas hiper-realistas, a artista propõe uma reflexão acerca de nossa relação com a natureza e uma (re) aproximação entre humanos e animais por meio de criaturas híbridas. De acordo com a artista, sua exposição “Curious affection” tem quatro fundamentos: 1. Apresentar seres desconhecidos que estabelecem

relações de familiaridade com humanos; 2. Ambiguidade - criaturas híbridas de origem desconhecida; 3. Fertilidade e maternidade; 4. relacionamentos (PICCININI, 2018). Essas características podem ser identificadas na escultura *The bond*, apresentada abaixo. A questão do “relacionamento materno entre uma humana e uma criança transgênica” (idem) fica evidente nesta obra. A respeito desta obra, Patricia Piccinini afirma que diante das possibilidades de modificação no DNA, “em uma época em que compreendemos o corpo como algo não finito [...] não é inconcebível ter uma criança como essa, de modo algum é surreal imaginar um relacionamento como esse.” (idem).

Figura 3 - Patricia Piccinini, 'The Bond', 2016⁶



A desconstrução do humano

Em 1839, Edgar Allan Poe (2001) publica *O homem que foi desmanchado*, conto humorístico que satiriza a oposição entre o progresso tecnológico e a suposta selvageria dos povos indígenas. Ao longo da narrativa, o contista tece algumas críticas ao deslumbramento suscitado pelas novas tecnologias e sua promessa de solucionar os problemas humanos. Nessa narrativa, somos apresentados ao Brigadeiro-General João

⁶ Fonte: <<https://www.pedestrian.tv/news/patricia-piccinini-goma/>> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

A. B. C. Smith, um general vitorioso e severamente mutilado durante uma campanha contra os índios Bugabu e Kickapu - povos selvagens, imaginários e ameaçadores. O corpo do herói é reconstruído por meio de novas tecnologias. Diversas próteses foram desenvolvidas como substitutos para seus braços, pernas, língua, escalpo, olhos, entre outras partes e aparecem como resposta para as mutilações - representação do processo de dessubjetivação perpetrado pelos “selvagens”.

Podemos identificar uma relação entre a perda de partes do corpo sofrida pelo general do conto de Poe e a castração que a sociabilidade muitas vezes impõe aos indivíduos. De acordo com uma definição de Jean Laplanche e Jean Bertrand Pontalis (2001, p. 76) o conceito psicanalítico de “complexo de castração deve ser referido à ordem cultural em que o direito a um determinado uso é sempre correlativo de uma interdição”. No caso do conto citado acima, o acesso à terra e a seus bens cobrou um preço dos colonizadores. Por outro lado, as mutilações impostas pelos “selvagens” poderiam ser superadas pela tecnologia, expressão da racionalidade ocidental. Allan Poe, nessa narrativa, utiliza o grotesco para satirizar o conflito entre civilização e selvageria e ironizar o encantamento promovido pelos avanços tecnológicos no início do século XIX.

Sylvia Caiuby Novaes (1993) afirma que a relação de contraste entre brancos e indígenas é marcada pela contraposição entre a ideia de civilização e a de barbárie. Dessa dicotomia emergem relações conflitantes: de um lado, temos um idealismo romântico que atribui uma inocência aos povos ameríndios, tidos como elementos “marginais à civilização”; de outro, esses reducionismos ensejam políticas e estereótipos preconceituosos que atribuem aos nativos das Américas uma “essência selvagem”, “sanguinária”, como narrado por Edgar Allan Poe (2001). Cristiane Lasmar (1999, p. 145) afirma que “essa idealização se torna efetiva através de duas vertentes, uma 'positiva', a propalada imagem do índio como 'reserva moral da humanidade', outra negativa, que o recobre com as tintas nefastas do 'bárbaro’”.

Mais do que expor a barbárie dos “selvagens”, os discursos dos personagens da narrativa de Poe marcam um contraste entre o branco evoluído, civilizado e o indígena atrasado, sanguinolento. O corpo do herói, o Brigadeiro-General João A. B. C. Smith é reconstituído por próteses fabricadas por diversas indústrias - expressões do controle da razão sobre a natureza. Ironicamente, o vitorioso Brigadeiro-General se vê

completamente dependente de um “velho criado negro”, que ele insiste em humilhar: “Pompeu, será que você nunca tem pronta a minha cabeleira? Afinal de contas, o escalpe é um processo rude, mas depois pode-se adquirir um excelente chinó com o De L’Orme” (POE, 2001, p. 510).

Embora tenha se consagrado por sua literatura de horror e policial, Poe apresenta em sua obra alguns contos humorísticos como *O Homem que foi desmanchado* (1839). O humor dessa narrativa é permeado por relatos grotescos de mutilação e coloca em evidência algumas críticas sociais tecidas pela pena ácida de Poe. O racismo do protagonista, o Brigadeiro-General João A. B. C. Smith, é caricato e incomoda. Ao tratar o criado por “seu cachorro”, “negro sem vergonha” (POE, 2001), entre outros vocativos ofensivos, salta aos olhos a arrogância do branco colonizador. Outro aspecto que chama a atenção na leitura é a ênfase na bravura e patente do protagonista, elementos que contrastam com sua condição de invalidez. A potência e autoridade do general inválido são calcadas na tecnologia de seu tempo e no discurso daqueles que admiram seus feitos.

Além das questões relacionadas à perspectiva como constituinte da realidade dos sujeitos, a noção de que as identidades dependem do reconhecimento do grupo social aparece em diversas narrativas analisadas nesta etnografia. Partindo da noção de que as relações sociais e ambientais dão sentido aos nossos modos de agir, sentir e sofrer, pode-se identificar na análise da literatura especulativa algumas marcas da socialização como elemento constituinte dos processos identitários contemporâneos. Destarte, algumas questões concernentes às relações de consumo serão objeto de análise, tendo em vista sua relevância como elementos de subjetivação na modernidade e na pós-modernidade. Essa temática será abordada a partir da análise de narrativas como *Bárbara*, conto de Murilo Rubião (2010b); *O espelho*, conto de Machado de Assis (2008) e um romance de Philip K. Dick (2013). Estas narrativas do realismo fantástico, realismo e da ficção científica serão investigadas a partir da teoria de autores como Marion Minerbo, Jacques Lacan, Clément Rosset, Clifford Geertz, Tim Ingold, entre outros.

Em *Bárbara*, Rubião (2010b) apresenta uma mulher que demanda incessantemente de seu companheiro diversos objetos de desejo que, à medida que são consumidos, fazem com que ela cresça indefinidamente a ponto de se tornar uma

gigante. Seu consumo está voltado para objetos variados, “frutas sem sabor ou ninhos de passarinho” (RUBIÃO, 2010b, p. 27), bem como surras que exigia que o namorado desse em alguns garotos por mero capricho, um baobá, o oceano, um navio, uma estrela. O ato de consumir serve para a personagem como uma espécie de “prótese identitária” (MINERBO, 2013b), um mecanismo de ancoragem subjetiva.

Um processo de ancoragem semelhante também pode ser encontrado em Philip K. Dick (2013) e serve de fio condutor para a trama do romance *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial*. Neste livro, Dick imagina um futuro distópico onde um Estado policial controla sistematicamente os registros da população, de tal modo que alguém que não consta no sistema de informação e não possui documentos é morto imediatamente pela polícia. Nessa sociedade autoritária, Jason Taverner, apresentador de televisão e cantor mundialmente famoso acorda em dado momento sem qualquer registro de sua existência e sem que ninguém o reconheça. A fama aparece como elemento fundamental da condição de sujeito para Taverner. Diante do apagamento de sua existência pública ele perde a percepção de seu lugar no mundo, de sua própria identidade.

Tendo em vista que o conceito de humanidade é socialmente construído, a literatura analisada suscita uma questão fundamental: *quais significados podemos atribuir às transformações dos corpos na ficção?* Diante dessa problemática, pensaremos os pontos de continuidade e ruptura nas relações entre humanos e animais a fim de identificar os sentidos das transições dos sujeitos entre pontos de vista diversos. O *estranho* na literatura aparece como possibilidade de problematização das noções ocidentais que marcam a separação entre natureza e cultura. Ao extrapolar os limites do corpo humano, as narrativas fantásticas permitem que relações naturalizadas possam ser questionadas. Por meio da extrapolação dos limites socialmente e biologicamente impostos, elas geram o estranhamento, principal marca de sua potência política.

Dentro das sociedades ocidentais observa-se um processo de naturalização de comportamentos e práticas que têm sua origem em relações culturais. Pautadas na noção de interioridade como elemento chave para a constituição das identidades, elas se manifestam de modo marcante nas relações de gênero e sexualidade. Diversas etnografias se prestaram a colocar em questão a naturalidade de tais processos, a exemplo das contribuições de autores e autoras da Escola Cultura e Personalidade,

movimento antropológico que pensa a cultura como uma lente que nos permite ver e perceber tudo o que nos rodeia.

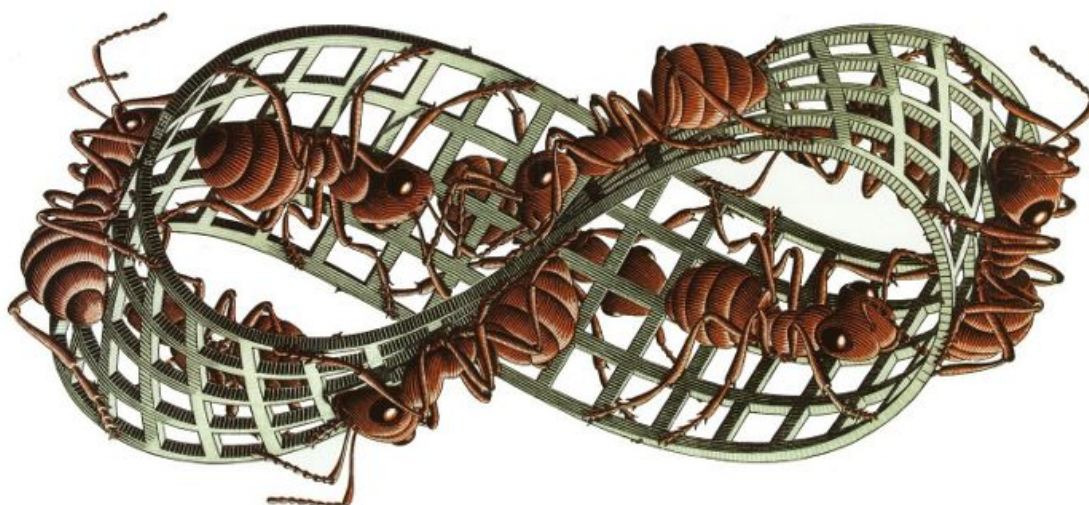
A ideia de que as culturas estão em fluxo é basilar na teoria de Franz Boas, precursor dessa vertente. O entendimento de que a dinâmica das culturas é fluida leva a uma recusa da ideia de universalização das práticas culturais e constitui uma das bases para o relativismo cultural, característica fundamental da teoria de Margaret Mead. Em *Sexo e Temperamento*, Mead (2000) busca por meio do estudo de três sociedades “exóticas” elementos para uma desconstrução dos padrões culturais observados na sociedade estadunidense de sua época. Os estudos da autora consideram outras possibilidades de desenvolvimento cultural e fortalecem as críticas feministas à ideia de que existiria uma natureza que determina os comportamentos, argumento evocado para justificar uma sujeição das mulheres em determinados contextos culturais. Essa desnaturalização dos conceitos de feminilidade e masculinidade foi o pilar sobre o qual se ergueram esses estudos que hoje já não se contentam em afirmar apenas a constituição social do gênero.

Embora Mead (2000) tenha identificado padrões de comportamento diferentes entre três dos povos por ela etnografados: Arapesh, Mundugumor e Tchambuli, e seja pioneira no estudos feministas em antropologia, podemos tecer duas críticas ao método etnográfico empregado em *Sexo e Temperamento*. A primeira, trata de uma generalização dos comportamentos dos povos etnografados, ao destacar os padrões observados naquelas culturas, a autora apresenta nativos caricatos e uniformes. Mesmo quando o texto apresenta exemplos de comportamentos desviantes daqueles instituídos entre os nativos, eles têm como objetivo confirmar a regra. A segunda crítica, foi apontada por Perlongher (1993) no texto *Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead*. A crítica do autor se refere à ausência de Mead no texto. Ela não problematiza sua relação com os nativos e o modo como sua presença influenciou as relações que se travaram ali. Essa tentativa de “mimetismo etnográfico” também pode ser observada no método apresentado por Bronislaw Malinowski (1976). Essa noção de “mergulho” na cultura e integração à vida nativa indica uma das características do método proposto por este autor, a observação participante. De acordo com ele, o pesquisador se transformaria em alguém totalmente integrado à vida nativa, a ponto de enxergar com os olhos do nativo.

O estabelecimento de uma distinção entre natureza e cultura depende de processos discursivos que dão origem a relações hierárquicas, tais mecanismos destituem de certos grupos, atributos do que se entende por humanidade. Destarte, os processos identitários, bem como os de territorialização não são atribuídos exclusivamente a humanos. Tim Ingold (2015) defende que tanto humanos quanto não-humanos produzem seus territórios. Desse modo, o autor apresenta uma possibilidade para questionarmos as distâncias hierarquizadas entre humanos e animais. Diversas práticas naturalizadas são problematizadas nesta teoria, mesmo o ato de andar não é resultado de uma capacidade natural, mas de um contexto onde andar é importante. Ingold afirma que as ações humanas não emergem de uma programação inata, mas são construídas com base em padrões socialmente instituídos.

Baseados nessa discussão, podemos pensar o tipo de sociedade onde as transformações corporais emergem como aspecto relevante para os processos identitários. Se tomarmos como verossímeis as narrativas literárias que constituem nosso campo de análise, podemos identificar que os corpos híbridos emergem dentro de contextos instáveis, onde as relações de poder são assimétricas. Os sujeitos metamorfoseados encontram nos processos de subjetivação e trans-subjetivação formas de resistência e adaptação. A exemplo de uma banda de Moebius, na qual não há separação entre interior e exterior, as identidades são reflexos de corpos que buscam adaptar-se de acordo com as demandas do ambiente. Um ambiente fragmentado dá origem a corpos fragmentados, o mesmo ocorre com as identidades. Não há alma exterior e alma interior como supunha Machado de Assis (2008); a interioridade é um reflexo das relações sociais. Como na topologia da banda de Moebius desenhada por M.C. Escher, onde as formigas caminham por toda a extensão da banda, as relações de poder perpassam todos os âmbitos dos processos de subjetivação.

Figura 4 – M.C. Escher. Moebius Strip II⁷



Bruno Latour apresenta em sua obra alguns exemplos etnográficos que colocam em questão a universalidade da separação entre natureza e cultura. Esse é um dos eixos centrais para a análise dos textos de ficção empreendida neste trabalho, que se justifica por identificar nas narrativas ficcionais, identidades que subvertem a universalidade da separação entre o corpo natural e uma corporalidade socialmente determinada. Latour (2008) relata que para os Achuar a distinção entre natureza e cultura se dá pela capacidade de utilizar a linguagem, atributo anímico inerente aos humanos e a algumas espécies animais. Essa relação entre humanidade e linguagem aparece como elemento marcante para a análise das identidades em transformação, não apenas na ficção, mas também nas relações cotidianas.

O que nos torna humanos é algo que se assemelha a um acessório que pode, em certas circunstâncias, ser suprimido. Essa noção de humanidade como um artifício do qual podemos abrir mão é marcante na obra do português Gonçalo M. Tavares. O cronista cria uma ficção que dialoga com as fronteiras que separam deuses, homens, animais e máquinas. Quando atravessamos as fronteiras da humanidade nos deparamos com as singularidades, que “são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: o que Ferlinghetti chama de ‘a quarta pessoa do singular’” (DELEUZE, 1975, p. 105). Seres híbridos são singularidades que fazem parte do modo como nos relacionamos com o

⁷ Fonte: <http://enacit3srv5.epfl.ch/WP_2014_SH/delgrosso/tag/dalle/> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

mundo e constituímos nossos corpos - especialmente no que se refere à linguagem e à tecnologia. Linguagem e tecnologia são elementos recorrentes na literatura de Gonçalo M. Tavares, que denomina “cantos” suas crônicas que apresentam seres liminares, intermediários entre deuses e máquinas, humanos e animais. Nessa ficção, que se volta para aspectos singulares da contemporaneidade, a humanidade pode ser despida como uma camisola de lã (TAVARES, 2016). Argumento semelhante, que supõe que as identidades são constituídas por elementos exteriores, aparece no livro de Philip K. Dick (2013), *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial*.

Identidades: subjetividade e abjeção

Com base em referenciais teóricos da antropologia, também serão analisados alguns contos de literatura especulativa que tratam das relações de gênero e sexualidade. *The neglected garden*, de Kathe Koja (2008), e *A Madona*, de Clive Barker (1990) são algumas das narrativas que estarão no foco de análise. Busca-se identificar nessas narrativas aproximações ou afastamentos em relação ao conceito de identidade fluida e alguns paradigmas da antropologia. Os marcadores identitários relativos às discussões sobre as relações de gênero serão fundamentais para a análise desses contos. A partir da teoria de Judith Butler (2002), procuro refletir a respeito do lugar ocupado pelos corpos abjetos em nossa sociedade e o modo como lidamos com as identidades ambíguas. Tomarei como base alguns paradigmas da antropologia contemporânea que problematizam a imposição de valores e a fixidez das identidades. Identificar as relações de poder nas narrativas ficcionais será fundamental para tecer uma crítica à naturalização das relações de gênero e sexualidade, bem como à separação entre natureza e cultura. Essas são questões que nos atravessam e ensejam debates em diversos âmbitos na contemporaneidade.

Uma reflexão acerca dos sentidos de uma nova perspectiva sobre os corpos na literatura passa necessariamente por questões relativas às linguagem. Donna Haraway (2004, p. 205) afirma que “no final do século vinte, somos literalmente a corporificação de tecnologias da escrita”. Mais do que testemunhar o modo como os corpos são compreendidos, a literatura produz velhos e novos corpos. Trata-se de uma matriz que produz sujeitos marcados por oposições binárias tais como natureza/cultura, a partir

desses contrastes surgem outros pares de oposição tais como sexo/gênero e outros elementos que articulam as relações de poder que atravessam diversos âmbitos da sociabilidade. A literatura, por se tratar de uma produção artístico-cultural, tende a reproduzir, bem como desconstruir esses binarismos.

Uma questão central a ser abordada nesta etnografia trata do modo como a ficção fantástica permite uma desnaturalização das relações de gênero. Para tanto, busca-se um diálogo entre essa literatura e algumas teorias feministas contemporâneas. Os binarismos são elementos centrais na literatura analisada no presente trabalho, ela descreve com frequência corpos híbridos, verdadeiros paradoxos morfológicos. Para Donna Haraway (2004), as oposições binárias tais como natureza/cultura contribuem para a constituição de outros pares de oposição: sexo/gênero, humano/não-humano. Assim, buscarei analisar a relação entre natural e estranho na ficção especulativa.

Os corpos híbridos (ciborgues) representam uma conexão entre o insólito e o familiar. Esses amálgamas que aparecem na literatura *weird* e de realismo fantástico apontam para uma negação da ideia de que vivemos em um universo ordenado, bem como da noção de que os humanos são seres racionais que exercem um controle sobre a natureza. Partindo da ideia de que o ato de classificar institui hierarquias entre os seres e objetos, a existência de humanos híbridos com animais, plantas ou máquinas mina as bases das classificações tradicionalmente instituídas. Há uma semelhança entre o conceito de estranho na literatura e a noção de liminaridade proposta por Victor Turner (1997), elemento fronteiro entre o humano e o não humano, ou entre a natureza e a cultura.

Arriscar-se nas fronteiras do humano coloca em risco a estabilidade das identidades daqueles que empreendem tal jornada. Pele e corpo constituem limites, territórios que determinam a condição de sujeito. Como ocorre em *Axolotl* (CORTÁZAR, 2012), a mudança de perspectiva experimentada pelo narrador tem como consequência a perda de sua corporalidade humana. Embora tenha conservado a integridade de seu pensamento, uma vez que, racionalidade é atributo de todo axolote; quando o narrador é capturado pelo ponto de vista da larva da salamandra (axolote) e passa a compor uma coletividade anfíbia, sua identidade humana é consumida, o que pode ser identificado na afirmação: “*they were the ones that devoured me with their*

*eyes, slowly, in a cannibalism of gold*⁸ (CORTÁZAR, 2012, p. 354).

Esse canibalismo dourado - uma referência à cor dos olhos dos axolotes - é uma metáfora que busca dar conta da assimilação, aprisionamento de um sujeito capturado por determinado ponto de vista. Arriscar-se nas fronteiras do humano constitui um movimento perigoso que pode arrastar os indivíduos em direção a situações liminares que modificam seus corpos de modo irremediável. Pensar os corpos em transformação permite uma nova visão em direção ao mundo que nos rodeia. O modo como estabelecemos nossas relações depende da posição que ocupamos em relação a um observador, depende da perspectiva que assumimos. Nesse contexto, os corpos híbridos perturbam as estruturas sociais por meio da fusão de categorias distintas, adicionam novos sujeitos e dão origem a novas classificações. Como classificar um homem que é parte humano e parte larva? Para responder a essa questão é necessário pensarmos o modo como o ponto de vista determina nossa relação com o mundo.

Há uma imensa distância entre humanos e larvas. Essa afirmação, elementar para alguém familiarizado com as classificações ocidentais que instituem as fronteiras entre humanos e não-humanos é problematizada em *Axolotl*. A oposição entre natureza e cultura é colocada em xeque por Cortázar, que se vale da troca de perspectiva entre seres de reinos aparentemente tão distantes como elemento de estranhamento e crítica social. Larvas, humanos e a sensação de nojo fazem referência a padrões culturais que são “amontoados ordenados de símbolos significativos” por meio dos quais “o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive” (GEERTZ, 2008, p. 150). Dentro dos paradigmas contemporâneos da antropologia podemos identificar que não há uma relação natural, direta, universal entre os significantes e seus significados. Diante disso, a sensação de nojo ou estranhamento que determinada narrativa pode evocar depende da teia de significados na qual o leitor ou leitora se localiza. Os sistemas de símbolos que definem o lugar dos indivíduos na sociedade “são constituídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente” (GEERTZ, 2008, p. 151).

⁸ “Eram eles que me devoravam lentamente pelos olhos, em um canibalismo de ouro” (tradução livre).

CAPÍTULO 1

IDENTIDADES E ALTERIDADES: A METÁFORA DO ESPELHO

(...) *Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.*
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido. (...)
 “Tabacaria” - Fernando Pessoa (Álvaro de Campos).

Em *Be right back*, episódio do seriado de tevê britânico *Black Mirror* (2013), a personalidade de um homem falecido (Ash) é recriada em um andróide, produto de uma empresa que oferece serviços de reconstrução das identidades de pessoas falecidas a partir dos registros que elas deixaram nas redes sociais da internet. Uma reconstrução como essa suscita a seguinte questão: até que ponto podemos identificar a continuidade dos processos cognitivos e da memória como únicos elementos que asseguram a permanência das identidades dos sujeitos? A fim de respondermos a essa questão devemos considerar o papel das mediações simbólicas como elementos determinantes para a constituição das subjetividades.

Caiuby Novaes (1993) disserta, em sua obra *Jogos de espelhos: Imagens da representação de si, através dos outros*, acerca do modo como os mecanismos identitários se constituem. Segundo a antropóloga, as identidades emergem a partir do contato entre culturas distintas, o que não implica necessariamente na destruição de alguma delas, mas na construção de um novo estilo. Como resultado desse confronto, cada grupo constitui uma imagem de si e uma imagem do outro, estas representações estão em relação e se manifestam como uma espécie de jogos de espelhos. Pensar esses mecanismos na literatura especulativa implica em identificar as tensões entre as subjetividades contemporâneas e a rigidez que se manifesta nas ideias religiosas, políticas e até mesmo nas reivindicações relativas às questões de gênero e sexualidade.

Esses conflitos permitem a emergência de novas subjetividades, novas identidades que se manifestam nos corpos híbridos. Nesse contexto, podemos encontrar

uma literatura na qual a corporalidade híbrida expressa a fragmentação das relações de pertencimento que marcam nossas subjetividades na contemporaneidade. Uma realidade na qual humanos, máquinas, insetos, animais e plantas se confundem, aponta para uma sociedade onde ambivalência e conflitos marcam de modo indelével os corpos, são a própria condição dos processos de subjetivação e dessubjetivação.

No romance de Philip K. Dick (2013), *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial*⁹ (1974), levantam-se algumas questões importantes acerca do papel das relações sociais para a constituição e permanência das identidades. Dick narra a trajetória de Jason Taverner, apresentador, cantor mundialmente famoso e pertencente a uma classe de seres geneticamente modificados (Os Seis¹⁰), que acorda um dia sem qualquer documento de identificação em um quarto de hotel barato. A trama gira em torno da desconstrução da identidade do protagonista, ele desaparece tanto dos registros oficiais quanto da memória daqueles que o conheceram. Não ser reconhecido, nem mesmo por seus entes queridos, gera em Taverner uma crise identitária e suscita questões a respeito do que assegura nossa condição de sujeitos na sociedade. Com a perda do reconhecimento e da fama, o protagonista perde as bases de sustentação de sua identidade. Ainda que sua memória esteja preservada, não ter quem o reconheça é para ele algo intolerável.

Ao narrar a história de Taverner, K. Dick (2013) nos apresenta uma sociedade distópica e futurista na qual um Estado totalitário utiliza os documentos pessoais como mecanismo de controle dos corpos. Os registros oficiais não servem apenas para identificar os indivíduos, mas para assegurar sua própria existência. Sem eles, qualquer um é morto pelos agentes do Estado. Uma vinculação entre existência e identificação também pode ser observada em nossa realidade cotidiana, o modo como nossos corpos se posicionam diante da realidade social passa por processos de construção identitária marcados pela inscrição em redes de relações. Nesse contexto, o Instagram e o Facebook aparecem como exemplos desse tipo de inscrição.

Dick (2013) apresenta uma sociedade marcada por uma extrema rigidez, na qual o comandante da polícia responsável pelo caso de Taverner fica intrigado com a

⁹ *Flow My Tears, the Policeman Said*: foi lançado pela primeira vez no Brasil em 1980, com o nome "Identidade Perdida - O Homem que Virou Ninguém".

¹⁰ Classe de humanos que supostamente não envelhecem e apresentam beleza e carisma determinados por engenharia genética.

existência de alguém que não possui qualquer registro oficial. Curiosamente, esse agente do Estado vive secretamente uma relação incestuosa com sua irmã gêmea, Alys, algo que contradiz os valores da instituição que ele defende. A irmã do comandante aparece como elemento fundamental para o desenrolar da narrativa. Ela utiliza diversas substâncias psicoativas e, ao fazer uso de uma droga experimental, cria uma realidade alternativa na qual Jason Taverner deixou de existir, exceto para si mesma, única que possui seus discos. Quando Alys morre, a realidade paralela se desfaz e Taverner volta a existir para aqueles que o conheceram anteriormente. Esse romance evoca dois temas centrais da obra de Philip K. Dick: o que é a realidade e o que é o que nos constitui enquanto humanos. Assim como os estados alterados de consciência alcançados por Alys, as narrativas ficcionais são potências que transformam a realidade e ampliam nossa percepção do mundo que nos cerca.

Um dos principais recursos que utilizamos para atestar nossa identidade são os documentos. Eles atestam não apenas a existência dos sujeitos, mas constroem uma realidade na qual teoricamente podemos nos firmar. Em *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial*, eles exercem a função de duplo para as personagens, um espelho que reflete e assegura a existência de Taverner tanto para si mesmo quanto para os outros. Clément Rosset (2008) afirma que o duplo é um mecanismo de espelhamento, uma metáfora das relações sociais. No contexto do romance de Dick (2013), os documentos e a fama representam a própria existência individual (essência) de Jason Taverner: a ausência do testemunho do público e dos registros oficiais ocasiona a aniquilação simbólica e institucional do protagonista.

Se tomarmos as relações sociais como elementos fundantes dos processos identitários, chegaremos ao entendimento de que as identidades - não importa como se manifestem - são ficções, produções artificiais de uma dada cultura. O que se observa, no entanto, é que em diversos contextos e no discurso do senso comum as identidades - de gênero, por exemplo - são tomadas como produtos de uma natureza humana. Essa noção de essência é evocada em decisões políticas, especialmente quando os projetos vão de encontro com os discursos conservadores e as pautas religiosas.

Um argumento em favor da relativização do que se entende por natureza pode ser encontrado em diversas etnografias que buscam compreender como diferentes povos atribuem sentido à relação entre natureza e cultura. Os estudos antropológicos

demonstram que em diversos contextos sócio-culturais a natureza é tomada de modo diverso. Essa multiplicidade dos processos de subjetivação indica que as identidades, mesmo no que se refere às características atribuídas a homens e mulheres são construções culturais, virtuais, portanto.

Os argumentos que apontam para uma virtualidade das identidades também estão presentes na obra de Lévi-Strauss (apud CAIUBY NOVAES, 1993, p. 23), para quem a identidade constitui “um foco virtual ao qual não corresponde nenhuma realidade”. Diante da artificialidade dos processos de subjetivação a literatura especulativa problematiza as contradições dos discursos essencialistas. Uma literatura que surge em um contexto político e social onde emergem corpos e subjetividades híbridas manifesta questões contemporâneas que problematizam as relações e identidades heteronormativas. Uma percepção de que as identidades são artificialmente construídas contribui para uma desconstrução dos essencialismos que ainda persistem nas sociedades ocidentais. Tomemos como exemplo o conceito de corpo ciborgue proposto por Haraway (2000, p. 40):

Na cultura científica estadunidense do final do século XX, a fronteira entre o humano e o animal está completamente rompida. Caíram as últimas fortalezas da defesa do privilégio da singularidade [humana] – a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais; nada disso estabelece, realmente, de forma convincente, a separação entre o humano e o animal.

Para que possamos compreender as noções de pessoa, indivíduo e corporalidade existentes dentro de uma determinada cultura é preciso pensarmos o contexto no qual essas noções aparecem. Para Norbert Elias (1994), os indivíduos e a sociedade se constituem ao mesmo tempo. Essa noção de interdependência é fundamental para compreendermos os modos como a civilização opera transformações nos comportamentos dos indivíduos. Segundo Elias, esse processo ocorre a partir da negação dos instintos, que ficariam reservados ao âmbito da natureza, enquanto a cultura seria responsável pelo controle de tais impulsos. Podemos identificar nesse processo a constituição de uma dicotomia que pretende controlar os elementos caóticos que marcam as relações sociais. O mesmo ocorre quando as culturas utilizam as classificações como mecanismo de controle sobre as alteridades.

Diversas obras da literatura especulativa sinalizam que as identidades se constituem a partir da negação ou circunscrição das alteridades. Um exame das

concepções racistas e xenofóbicas presentes na obra de Lovecraft indicam que os seres alienígenas em sua obra são uma representação das alteridades - estrangeiros, negros e populações que viviam no campo. O modo como o precursor do *weird* na literatura representa as alteridades em sua obra fica evidente na análise feita por Caio Alexandre Bezarias (2006, p. 46). Ele afirma que na obra de Lovecraft os imigrantes são tomados como seres animalescos que “realizam suas blasfêmias nas matas e outros sítios afastados, mas seu habitat é a cidade”.

Tendo em vista que o reconhecimento do outro tem papel fundamental na constituição da pessoa, encontramos na narrativa de P. K. Dick um exemplo que ilustra “a nova teoria da alma humana” apresentada por Machado de Assis (2008, p. 277). De acordo com esses autores, construímos nossas identidades e corporalidades a partir do olhar e do discurso do Outro. Essa noção de espelhamento como metáfora para as relações sociais, elemento constituinte das identidades, aparece como ponto central no conto de Machado de Assis (2008), *O Espelho*, publicado pela primeira vez em 1882. Nessa narrativa, o “bruxo do Cosme Velho” nos apresenta uma teoria metafísica segundo a qual haveria duas almas, “uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro” (MACHADO DE ASSIS, 2008, p. 278). A primeira está ligada à noção tradicional de alma, entidade metafísica e imortal que constitui a essência dos sujeitos. A segunda se refere ao reflexo das “teias de significados” (GEERTZ, 2008, p. 4) que pesam sobre os sujeitos: o espelho representa uma projeção das relações de sentido que amarram os indivíduos. Em defesa de uma abordagem semiótica para a interpretação das culturas, Geertz (2008, p. 4) afirma:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

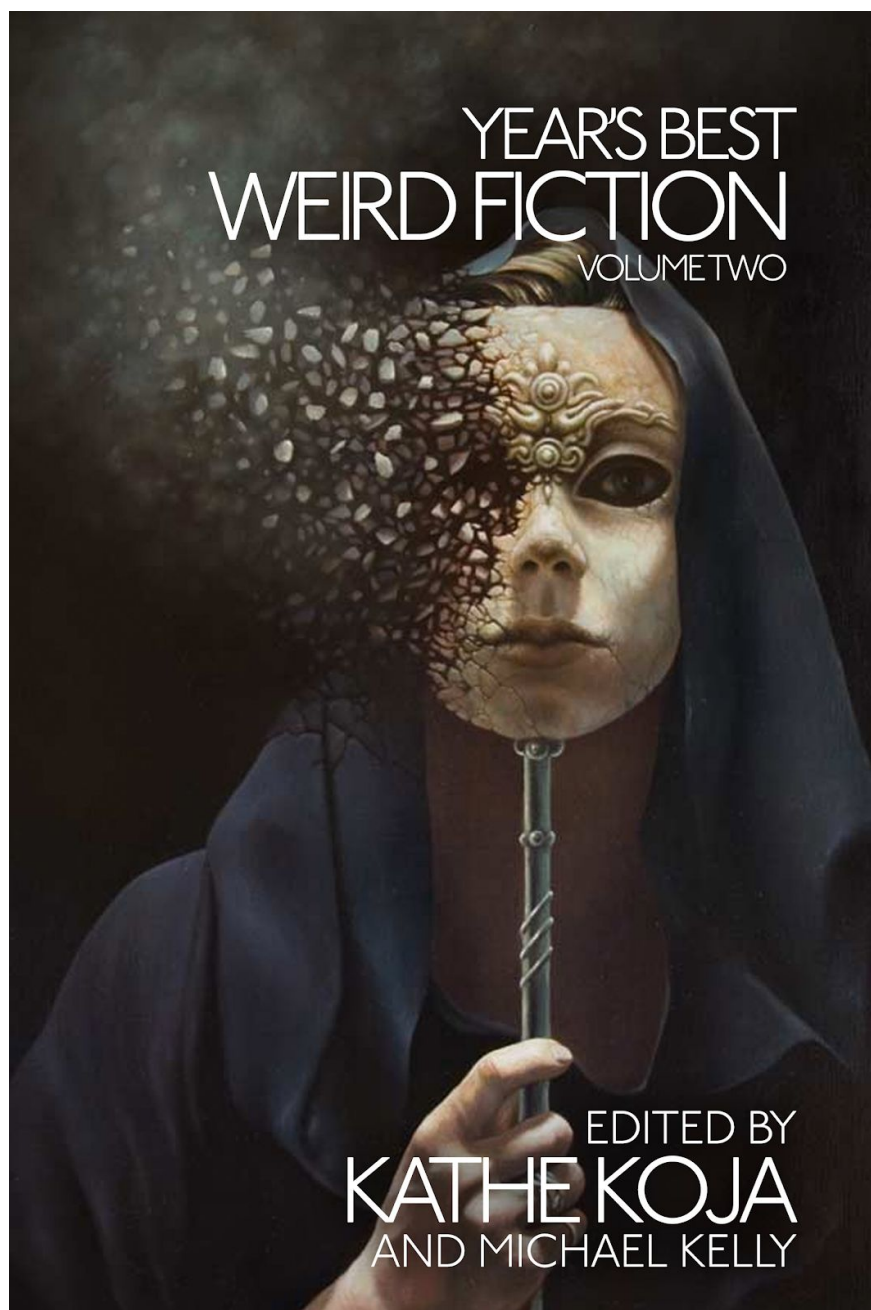
Em diálogo com a teoria de Geertz, podemos identificar que as teias que amarram a identidade de Jacobina, o protagonista do conto de Machado, começam a se manifestar quando ele ingressa na guarda nacional e passa a usar o uniforme de alferes. O ingresso na instituição traz consigo uma solução para o anonimato e pobreza resultantes de sua condição de exclusão social. Embora tenha despertado a inveja de alguns, o acontecimento alegra a família e amigos a ponto de deixarem de tratá-lo pelo nome de batismo. Até mesmo sua mãe passa tratá-lo por “meu alferes”, algo que a

princípio o incomoda, mas passa a determinar sua percepção de si e de seu lugar no mundo.

Podemos identificar na mudança do nome uma transição da representação social, marcada por um predomínio do discurso do Outro sobre o processo de subjetivação do protagonista, em termos machadianos: uma mudança em sua “alma exterior”. Machado de Assis (2008, p. 278) afirma que “a alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação”. Nesse caso, o uniforme de alferes cria um duplo que assegura o reconhecimento do sujeito tanto para si quanto para os outros, a roupa atesta sua condição de membro de uma coletividade, algo fundamental para a constituição das identidades.

Quando Alferes (Jacobina) se vê obrigado a passar dias sozinho cuidando da fazenda de uma tia, sem ninguém que possa servir de reflexo para sua identidade, sua percepção de si fica comprometida e seu reflexo no espelho começa literalmente a desaparecer. A imagem refletida só é recuperada quando o protagonista veste novamente o uniforme de alferes e se coloca diante do espelho que recebera de presente de uma tia. Temos na transição do nome Jacobina para Alferes a rejeição de uma condição de inferioridade socioeconômica e a possibilidade de inscrição em uma condição supostamente privilegiada de reconhecimento social. Um aspecto que chama a atenção na narrativa é que Machado não chega a relatar o exercício de Jacobina como alferes da guarda nacional. A mera inscrição em uma nova categoria social foi suficiente para a transição identitária, que ocasionou uma substituição de sua alma interior pela alma exterior (MACHADO DE ASSIS, 2008). A desconstrução da identidade do protagonista se manifesta por meio da perda de seu reflexo no espelho, metáfora para o modo como as relações sociais marcam os processos de subjetivação, elementos essenciais para a existência da pessoa e de seu corpo. A exemplo do conto de Machado, a questão da dissolução e fragmentação das identidades são temas recorrentes na literatura *weird*. Essa questão pode ser identificada na imagem abaixo.

Figura 5 – Capa de uma coletânea de literatura *weird* - Undertow Publications, Canadá, 2015¹¹



O conto citado trata da desconstrução/construção da identidade do protagonista a partir da troca do nome pela patente militar. Para ele, o uniforme passa a servir como elemento de ancoragem de sua relação com a coletividade. *O espelho* retrata as relações sociais como condição necessária para a percepção, tanto de si como do mundo, artifício do qual a própria existência dos sujeitos é dependente. Podemos identificar no uniforme

¹¹ Fonte: <<http://www.undertowbooks.com/product/years-best-weird-fiction-vol-2/>> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

uma materialização do discurso do Outro (espelho), quando este falta. Jacobina se vale do uniforme de alferes como elemento estabilizador de sua identidade. De igual modo, na obra de Dick, Jason Taverner necessita a todo custo do testemunho exterior, de algo tangível para reconhecer-se enquanto pessoa. Sozinho, ele não é nada, seu corpo torna-se uma vaga lembrança, uma cópia, duplo imperfeito do real (ROSSET, 2008).

Além da fama, Taverner necessita dos documentos - duplo que assegura sua existência diante do Estado - sem os quais ele perde sua condição de sujeito. Com o apagamento de seu registro civil, ele sente a necessidade de criar um novo duplo (documentos falsos), algo que o reconcilie consigo mesmo. A subjetividade e a corporalidade se manifestam como produtos de atos racionais. São, portanto, ficções. Ter um corpo depende da possibilidade de se duplicar por meio da representação, seja por meio do discurso de um outro, documentos ou de outros registros. De igual modo, a condição de sujeito é efeito de uma representação a partir de um duplo, é sujeito aquele que, de algum modo, pode duplicar-se por meio da representação. Na leitura do romance somos informados que a realidade da existência de Jason Taverner dependia do registro formal, documentos e fama - testemunho do outro. O narrador afirma que para Taverner os fãs eram o “fluido vital de sua existência pública. E para ele, sua existência pública, seu papel de apresentador mundialmente conhecido, era sinônimo de existência e ponto” (DICK, 2013, p.10).

Clifford Geertz (2008) identifica em Bali uma relação de dependência entre os processos de nomeação e a constituição da noção de pessoa. Essa ordem simbólica, identificada entre os balineses, tem como função situar os indivíduos na sociedade a qual pertencem. Cada nome é utilizado dentro de determinado contexto: nomes pessoais, de ordem de nascimento, termos de parentesco, entre outros, indicam o lugar ocupado por cada indivíduo e o papel que eles desempenham na sociedade. Essa arbitrariedade dos signos revela a ausência de uma “alma interior” (MACHADO DE ASSIS, 2008), de uma essência que determine a posição dos indivíduos no mundo. Os títulos públicos são de fundamental importância na constituição das identidades dos indivíduos balineses - “os homens são aquilo que eles fazem” (GEERTZ, 2008, p.165). A condição de pessoa é dada pela posição do sujeito dentro da sociedade, por “sua localização particular dentro de uma ordem metafísica persistente, na verdade eterna” (GEERTZ, 2008, p. 169). O antropólogo identifica que os atos sociais em Bali são

voltados prioritariamente para as relações estabelecidas pelos sujeitos com os deuses, com a audiência, com o outro e só então para consigo mesmos. Nesse contexto de representação surge o conceito de “*lek*” (GEERTZ, 2008), uma sensação que pode ser definida como “terror do palco”. Trata-se de um nervosismo difuso que aparece em situações sociais, um medo de não agir com a finesse necessária. “É o *lek*, mais do que qualquer outra coisa, que protege os conceitos balineses sobre a condição de pessoa em relação à força individualizante dos encontros face a face” (GEERTZ, 2008, p. 177).

Antropólogos como Geertz e Ortner (2006) compreendem que os processos de subjetivação estão ligados aos de performance pública. Tanto a performance quanto a agência são determinantes para a constituição da noção de pessoa. Suas teorias dão abertura para pensarmos as relações de poder e o controle que as culturas exercem sobre os corpos, elementos marcantes para os processos de subjetivação e corporalidade. Na esteira do diálogo entre filosofia e antropologia surgem autores que apresentam em suas obras uma perspectiva das identidades como resultado de um fluxo constante. Foucault, Butler, Deleuze e Guatarri abordam a questão da constituição da pessoa a partir de um viés relativista.

A estrutura do discurso é importante para a compreensão de como a autoridade moral é introduzida e sustentada se concordarmos com o fato de que o discurso está presente não apenas quando nos reportamos ao Outro, mas que, de alguma forma, passamos a existir no momento em que o discurso nos alcança, e que algo de nossa existência se prova precária quando esse discurso falha em nos convencer. (BUTLER, 2011, p. 15)

Judith Butler defende que o corpo resulta de processos discursivos. Essa noção de que linguagem e identidade são indissociáveis aparece tanto no conto de Machado de Assis (2008), quanto no romance de Philip K. Dick (2013). Em ambos, a questão do nome é fundamental para os processos de constituição dos sujeitos: ganhar um nome é ganhar existência. Nessa esteira, o conceito de inominável, que perpassa a ficção de Lovecraft, representa uma quebra em relação à ideia de que o universo é regido por leis. O caos eliciado por algo que escapa às classificações, mas se manifesta na realidade, é um elemento de estranhamento e uma referência aos aspectos inconscientes que determinam nossas ações. Outro aspecto que liga o horror lovecraftiano a elementos inconscientes é narrado no conto *O chamado de Cthulhu*: “Passados vigesilhões de anos, o grande Cthulhu caminhava mais uma vez sobre o mundo, ávido por prazer” (LOVECRAFT, 2014a, p. 91). Essa criatura ancestral é a mais popular da mitologia de

Lovecraft e manifesta um horror cósmico inapreensível. Sedenta de prazer, ela se aproxima de uma das características do conceito de inconsciente em Freud, estrutura fortemente ligado ao Id - instância regida pelo princípio do prazer (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Uma das bases do pensamento de Butler, Michel Foucault (2008) compreende que os sujeitos são constituídos a partir de uma exterioridade, são frutos de tecnologias derivadas da religião, economia e filosofia, tecnologias que criam um “biopoder”. Podemos afirmar que as transformações culturais geram novas relações de poder e, conseqüentemente, novos corpos no mundo. Em uma perspectiva de análise que se volta para populações tradicionais, Sylvia Caiuby Novaes (1993) trata da imagem de si que alguns grupos desenvolvem a partir da representação que fazem de vários outros. A autora utiliza como metáfora o “jogo de espelhos”, uma analogia para as relações de alteridade. Caiuby Novaes (1993) argumenta que a representação de si é a chave para compreendermos as sociedades de modo concreto.

A questão do duplo é recorrente na literatura mundial e aparece na ficção especulativa como possibilidade de estabilização das identidades diante de um mundo caótico: a fragmentação das identidades é um reflexo da fragmentação do mundo. Temos no conceito de “jogos de espelhos”, proposto por Sylvia Caiuby Novaes (1993), uma expressão do duplo como elemento central para a constituição das identidades. Há sempre algo de inquietante no duplo, embora o espelho reflita imagens que nos são familiares, os reflexos são projeções invertidas de nossos corpos. Uma relação entre familiar e estranho como elemento de duplicação da realidade pode ser encontrada no conceito de *Unheimlich* (inquietante), categoria de análise proposta por Freud (2010b) que busca dar conta do modo como o que nos é familiar, por meio de um mecanismo de defesa (recalque) se torna estranho. O espelho é uma metáfora para o modo como construímos nossas identidades a partir de mecanismos de assimilação e expulsão de um Outro, que aparece como uma imagem invertida de nós mesmos.

Tradicionalmente, a noção de humanidade se fundamenta em discursos que pressupõem uma essência natural, seja alma ou racionalidade, algo estável que nos separa dos outros seres da natureza: animais, plantas, pedras. Charles Darwin, ao propor uma teoria sobre a origem das espécies, apresenta uma nova possibilidade para pensarmos nossa relação com a natureza. A partir de sua obra, a humanidade passou a

ser vista como fruto de um processo contínuo de seleção natural, algo que nos aproxima de outros animais supostamente irracionais. Uma “ferida narcísica”, apontada por Freud (2014, p. 309) nos seguintes termos: “a pesquisa biológica aniquilou a suposta prerrogativa humana na criação, remetendo a descendência dos homens ao reino animal e apontando o caráter indelével de sua natureza animalesca”.

A novela *The Traitor*, de Michael Cisco (2013) apresenta um protagonista que é confrontado por diversos rostos que retribuem seu olhar através de um espelho. Faces de animais, prédios, árvores, ruas e pedras são devires que atravessam o narrador da novela. O espelhamento como mecanismo de subjetivação também está presente na teoria de Jacques Lacan (1998), que define o estágio do espelho como um processo de constituição do eu a partir da relação do sujeito com o mundo que o cerca, um referencial externo. A imagem do corpo é determinada pela identificação do sujeito no espelho, analogia para as alteridades que projetam a imagem de um “eu-ideal”. Nesse sentido, nossas identidades se estabelecem a partir da relação do eu com um Outro, não necessariamente humano. Esse contato com as alteridades, descrito por Lacan, é fundamental para constituição da corporalidade dos sujeitos. Por meio da territorialização do corpo, o organismo se liga ao real e se constitui enquanto indivíduo. Produto de uma antecipação imaginária da unidade do sujeito, o espelho aparece como metáfora para o olhar do Outro.

Dentro do contexto dos Yudjá - povo xinguano também conhecido como Juruna - a questão do olhar aparece como catalisador para as mudanças de perspectiva. Tânia Stolze Lima (2005, p. 336) afirma que “o raciocínio yudjá é perspectivo. Eu sou o que o olhar de outrem me constitui”. A questão do olhar como elemento de (trans) subjetivação também aparece na teoria de Deleuze e Guatarri (2009b). Os filósofos abordam a questão a partir de uma narrativa na qual um jovem (Willard¹²) é atravessado por um “devir-rato”. Isso ocorre por meio de uma relação de espelhamento a partir do olhar fixo de Ben, seu rato favorito. Assim como no estágio do espelho, os devires animais estão sempre numa relação. A partir dela, o eu se constitui por meio da identificação ou afastamento em relação a um Outro. Os afetos são fundamentais para a corporalidade, de tal modo, que Willard se torna rato a partir de uma relação de amor e ódio com seu estranho animal de estimação. O conceito de devir, utilizado por alguns

¹² Personagem do filme “Calafrio” (Willard), de 1971 e dirigido por Daniel Mann.

teóricos da antropologia contemporânea, busca dar conta da noção de que a pessoa, o corpo e as identidades estão num constante vir a ser, um processo de permanente construção e desconstrução. Nessa perspectiva, o corpo é uma matriz de significado que se modifica como resposta às instabilidades do ambiente.

Embora estejam voltadas para um contexto ameríndio, as contribuições de Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996) para a antropologia vão ao encontro dessa noção de corpos com potencialidades metamórficas. O “perspectivismo ameríndio”, proposto por ambos, localiza no corpo a perspectiva dos sujeitos. Esse conceito fortalece a noção de que a posição do sujeito no mundo determina o modo como sua identidade e a própria materialidade de seu corpo se constituem. De acordo com dados etnográficos apresentados em seus trabalhos, diversos povos nativos das Américas e de outros locais compreendem que a condição de humano, jaguar, tapir, entre outros seres, depende do modo como o sujeito é percebido dentro de uma relação de alteridade.

Não há, portanto, uma essência que determine a condição de pessoa, a corporalidade depende da posição que o sujeito ocupa em relação ao ponto de vista de um Outro. A noção de ponto de vista apresentada pelo “perspectivismo ameríndio” representa uma quebra em relação às abordagens essencialistas que supunham a existência de corpos prontos, os quais existiriam independentemente do observador. Se corpo é produto de uma perspectiva, pensar o corpo de forma diferente modifica o modo como as identidades e a corporalidade se constituem.

1. 1 - Subjetividades na pós-modernidade

A respeito das relações tecidas no contexto da pós-modernidade, a psicanalista Marion Minerbo (2013a, p. 209) afirma: “o laço simbólico, que une significante e significado, é corrediço e não se fixa em lugar nenhum”. De acordo com essa autora, as relações contemporâneas são marcadas pela “fragilidade do símbolo”. Em um mundo de identidades fluidas, onde os significantes perdem seu lastro, novas formas de viver e sofrer se tornam possíveis. Não apenas os afetos são marcados pelas mudanças nos processos de subjetivação, mas os corpos também são afetados pelo enfraquecimento das instituições, elementos de ancoragem abalados pela transição da modernidade para a

denominada pós-modernidade.

Minerbo (2013a) identifica na contemporaneidade um estado de “depleção simbólica”, caracterizado por uma fragilidade narcísica, que se manifesta no esvaziamento da função simbolizante. Essa fragilidade é uma expressão do vazio existencial comumente confundido com estados depressivos. Nesse contexto, o consumo de itens variados pode servir como prótese para os processos identitários, que fornecem uma sensação de completude sempre provisória. “Isso obriga o sujeito a recorrer continuamente a comportamentos cuja função é construir e dar sustentação à identidade ‘de fora para dentro’, funcionando como prótese” (MINERBO, 2013b, p. 39).

Murilo Rubião (2010b), um dos expoentes do realismo fantástico no Brasil, apresenta em *Bárbara* uma personagem que encontra no consumo de itens diversos, elementos de ancoragem para sua identidade. Embora seu companheiro esteja sempre disposto a satisfazer seus desejos, Bárbara está fadada a uma condição de insatisfação permanente, característica de seu vazio existencial. Uma etnografia que pretende investigar o modo como a corporalidade se manifesta na literatura especulativa deve se deter sobre as relações tecidas entre os sujeitos e seus objetos de consumo. Rubião retrata em seu conto o modo como as relações de consumo se inserem nas “teias de significados” que compartilhamos. Bárbara estabelece uma relação simbólica entre o consumo de itens diversos e seus afetos, sendo capaz de amar apenas à medida que seus desejos de consumidora são atendidos. Consumir e ter um corpo são coisas indissociáveis para a protagonista do conto. Pensar a relação entre corpo e mercadoria se mostra de grande relevância para a análise da constituição das identidades nas sociedades ocidentais contemporâneas.

As relações de consumo não podem ser compreendidas fora dos sistemas culturais que lhes dão origem. Os desejos expressos por Bárbara são manifestações de uma sociedade na qual as identidades dependem de referenciais externos para se constituírem, são âncoras que estabilizam e asseguram, mesmo que provisoriamente, o pertencimento a uma coletividade. Quando consumimos um determinado produto, renovamos uma relação de alteridade que nos afasta daqueles que não possuem o objeto adquirido e nos insere em determinado grupo dos que o possuem. Toda constituição de identidades depende de uma relação entre sujeitos. Paradoxalmente, nos tornamos

sujeitos e ganhamos agência apenas em certas condições de assujeitamento. Ser pessoa e ter um corpo - agência - depende da inscrição em determinada categoria ou grupo. Por outro lado, aqueles que não são legitimamente classificados - abjetos - são destituídos do estatuto de pessoa e da corporalidade. Podemos identificar como exemplo da segunda condição o genocídio da população negra no Brasil e dos judeus e outras minorias nos campos de concentração nazistas.

Uma identidade que se manifesta como “tematização do mesmo” (NOVAES, 1993, p. 24) só pode ser encontrada no plano discursivo. Assim como nos tornamos sujeitos a partir do discurso de um Outro, o sentido denotativo da palavra “identidade” remete a algo que é idêntico, um reflexo de determinada constituição sócio-identitária, cuja realidade é dada pela força de um discurso dominante. Temos na linguagem um mecanismo de aproximação e distanciamento em relação ao grupo e às alteridades. Por meio do discurso, realidade e ficção se apresentam como tentativas de fortalecimento ou desconstrução de um determinado pensamento hegemônico.

Em um contexto de superposição entre real e artístico, Minerbo (2013a) se propõe a analisar os programas de *reality show* e identifica que o sucesso que eles alcançam é assegurado pelos elementos de realidade, mesmo que artificiais, apresentados ao público. De acordo com a autora, esse comércio do senso de realidade promove um fenômeno híbrido marcado pela superposição de duas lógicas: a da representação e a da realidade. Identificamos nas fala de Cecília e Bia, pacientes atendidas por Minerbo, a necessidade de fazerem de suas vidas uma espécie de espetáculo, concretização dos ideais consumistas. Cecília deseja “ser como a Hebe Camargo; ir para Ibiza de helicóptero e encontrar a Angélica” (MINERBO, 2013a, p. 296). Fica evidente nessa metáfora o desejo de completude em contraposição ao tédio característico dos estados de “depleção simbólica” (MINERBO, 2013a). Propagandas e grifes utilizam-se de tais elementos identificatórios e prometem a realização imediata dos desejos de consumo, criam lugares de reconhecimento e inserção - pontos de ancoragem simbólica fundamentais para sujeitos como Cecília, Bia, Bárbara e Taverner.

Em seu relato do caso Bia, Minerbo (2013a) faz referência à “sarjeta emocional”, metáfora utilizada pela paciente para expressar a angústia de crescer sem elementos identificatórios. O medo da sarjeta é o medo da aniquilação. Uma angústia semelhante é expressa no termo “despessoa” empregado por Taverner (DICK, 2013),

cuja identidade/existência depende de suas performances como apresentador e cantor internacionalmente conhecido. Comportamentos aditivos se prestam a atenuar a sensação de esvaziamento simbólico: o uso abusivo de substâncias naturais ou sintéticas e os comportamentos compulsivos (consumo de grifes, tatuagens, redes sociais, entre outros), revelam uma contemporaneidade marcada por uma fragilidade narcísica que se manifesta através do esvaziamento da função simbolizante (MINERBO, 2013a). Nessa seara florescem as identidades pós-modernas, apoiadas na marcação externa dos corpos, em contraposição à noção de identidades estáveis, naturalizadas, características da modernidade.

Em sua gênese, as ciências humanas buscaram excluir os aspectos subjetivos de seu objeto de estudo, o que acarretou na criação de uma objetividade ideológica. Bruno Latour (1994) aponta que a escolha do método e do objeto, bem como a busca pela objetividade na ciência gerou uma cisão entre natureza e cultura/sociedade. Essa suposta cisão é constituinte do que se chamou de modernidade. Em sua crítica, Latour busca desconstruir o conceito de modernidade e aponta para a possibilidade de uma antropologia comparada, uma “antropologia simétrica”, que inclua todos na categoria de nativos. Quando se considera todos como nativos, promove-se uma negação da autoridade etnográfica tradicionalmente instituída pela antropologia no ocidente. Uma “antropologia simétrica” abre caminho para questionarmos as estruturas institucionais e as relações de dominação consagradas no mundo acadêmico. Essa renúncia à autoridade etnográfica, embora desafiadora, abre espaço para que novos modos de subjetivação sejam conhecidos.

Observa-se na literatura mundial, especialmente a partir do final do século XIX e início do século XX, um movimento que se contrapõe à dicotomia entre natureza e cultura, que fundamentou o pensamento moderno. O surgimento de híbridos tanto na ficção quanto nos laboratórios anuncia o nascimento de um novo conceito de humanidade, a partir do qual, os corpos ciborgue expressam a fragmentação de nossas identidades. Há, no entanto, um equívoco nessa gênese, uma vez que os híbridos sempre estiveram presentes nas produções humanas. O argumento de Latour (1994) indica que a humanidade sempre foi um amálgama entre natureza e cultura. Para ele, não há como separar as noções de identidade e de corporalidade, das relações de poder que lhes dão sentido. Essa teoria marca uma negação do sentido denotativo de natureza, como

essência dos seres ou algo que não depende da cultura para existir. Latour (1994) afirma que a natureza se constitui a partir do olhar e da interpretação operada em um laboratório. O que se entende por natureza e sua separação em relação à cultura são expressões de uma ficção que funda o mundo moderno.

Murilo Rubião (2010a), ao narrar as metamorfoses de *Alfredo* diante da necessidade de atender a uma demanda social, sinaliza que a constituição da corporalidade depende das relações afetivas. Corpos que se modificam em função do ambiente aparecem como elemento recorrente na obra desse autor. Neste conto, tanto Alfredo quanto *Teleco, o coelhinho* (RUBIÃO, 2010c), têm seus corpos transformados a partir de uma manifestação de vontade de um Outro. Seus corpos respondem às demandas dos contextos sociais nos quais estão inseridos.

Robert Hertz (1980) apresenta em seu ensaio sobre *A preeminência da mão direita*, um estudo que identifica em diversas sociedades uma polarização entre o lado direito e o esquerdo do corpo humano. De acordo com sua teoria, haveria uma relação de dependência dos aspectos biológicos em relação ao contexto social. O corpo não é um mero conjunto de órgãos biologicamente constituído. Suas funções adquirem existência dentro das relações sociais.

Até mesmo a morte, algo que teria causas meramente orgânicas, pode ser determinada pelo modo como os sujeitos se relacionam com o contexto sociocultural no qual se localizam. Mauss (2003a), ao analisar a questão da “ideia da morte sugerida pela coletividade”, identifica uma determinação das relações sociais sobre a constituição, existência e morte dos sujeitos. Uma possível relação entre elementos sociais e biológicos marca uma tentativa de se compreender o modo como os indivíduos se relacionam socialmente e como essas relações têm impacto sobre seus corpos. Partindo da teoria de Mauss (2003a), podemos compreender que a condição de sujeito está vinculada ao modo como alguém se relaciona com sua cultura, não havendo um ser humano ideal, final. Para o antropólogo francês, a vida psíquica e orgânica de cada indivíduo seria determinada por questões sociais. Observamos nessa teoria uma predominância do coletivo sobre o individual, semelhante à que permeia a obra de seu tio, Émile Durkheim.

1. 2 - Objetos como elementos de ancoragem das identidades

Diversas culturas se utilizam de artifícios a fim de garantir a estabilidade da condição de sujeito. Os Kaxinawá, povo nativo do Acre, apesar de habitarem um mundo altamente transformacional, têm nas imagens gráficas, poéticas, materiais e corporais, elementos que lhes asseguram a permanência da forma, tornando-os imunes às transformações corporais recorrentes e potencialmente ameaçadoras (LAGROU, 2007). De modo semelhante, os movimentos de transição identitária se manifestam nas sociedades ocidentais por meio de mudanças nos símbolos socialmente instituídos. Roupas, nomes, perfis nas redes sociais, mudanças nos registros civis, entre outros elementos de ancoragem caracterizam os processos de transição e estabilização das identidades na pós-modernidade.

Os movimentos políticos e religiosos apresentam possibilidades de ancoragem que se prestam a dar certa estabilidade aos processos identitários e ao modo como os corpos são constituídos. Com o mesmo fim, Jason Taverner (DICK, 2013) busca falsificar seus documentos para garantir sua permanência enquanto sujeito, artifício ineficaz para escapar da obliteração de sua identidade. Os documentos/registros são uma linguagem que, mais do que atestar a existência de Taverner, são a própria condição para sua existência. Registro e sujeito se confundem, a condição de sujeito é um efeito dos dispositivos burocráticos. Nesse contexto, há um paradoxo entre um corpo que se insere na realidade e a inexistência do registro para atestar (assegurar) sua existência. Apesar de seus esforços, a falsificação de seu registro é insuficiente para restituir-lhe a condição de pessoa - *person*. Dick (2013) empresta de Orwell (2014) o termo *unperson* (despessoa), para se referir a um ruído na realidade, um corpo cuja existência é recusada pelo discurso da coletividade, a quem falta o reflexo do Outro. Não há pessoa, nem corpo quando falta o testemunho do Outro.

A falsificação dos registros traz consigo a promessa ilusória de atestar/recuperar não apenas a identidade institucional de Taverner (DICK, 2013), mas sua própria percepção de si enquanto indivíduo. Uma vez que não possui documentos e não encontra quem o reconheça, sua identidade e a própria realidade de sua existência são colocadas em questão. Para Clément Rosset (2008, p. 110), “o que a garante a identidade é e sempre foi um ato público: uma certidão de nascimento, uma carteira de

identidade, os testemunhos concordantes do porteiro e dos vizinhos”. Para Taverner não basta conservar a memória de sua existência, ele necessita da fama para afastar a ameaça da aniquilação, da inexistência e da morte. Ao retratar a (im)possibilidade da existência de Taverner diante da ausência do testemunho de um Outro, Dick aborda uma questão fundamental para as ciências humanas no século XX: a diluição da individualidade na cultura de massa.

Otto Rank (2013), psicanalista contemporâneo de Sigmund Freud, relaciona o surgimento do duplo com os recursos de desdobramento da personalidade, artifícios utilizados para resolver a questão do medo da morte. A função da alma imortal seria colocar o sujeito a salvo da aniquilação. Rank (2013, p. 142), discute um aspecto paradoxal do duplo: “tendo sido criado originalmente como uma defesa contra o desejo da temida destruição eterna, reaparece na superstição como um mensageiro da morte”. Clément Rosset (2008), amplia este conceito ao afirmar que o que angustia o sujeito, muito mais do que o medo da morte é a possibilidade da não-realidade, da não-existência. Para Taverner, os documentos são elementos simbólicos que asseguram a permanência de sua condição de sujeito, representam a possibilidade de vencer não apenas a morte, mas a obliteração de sua identidade. De igual modo, o espelho que assegura a existência de Jacobina representa não apenas olhar do Outro, mas a própria permanência da forma, de sua existência enquanto corpo.

Bauman (1999) destaca que as classificações dão origem aos inclassificáveis, aspecto ambivalente da modernidade. Um Estado totalitário que impõe aos indivíduos o registro formal como mecanismo de controle, prepara o terreno para que emergam elementos inclassificáveis como Jason Taverner. No contexto de uma modernidade marcada por oposições binárias, que geram estabilidade e segurança, qualquer tentativa de relativização costuma ser vista como uma ameaçadora. Isso se deve ao potencial desestabilizador manifesto pelos inclassificáveis. Nesse contexto, assumir novos pontos de vista pode arrastar os sujeitos em direção a um mundo caótico, desconhecido. O conceito de “despessoa” - *unperson* - (DICK, 2013) marca o não lugar dos inclassificáveis. Os deslocamentos das identidades socialmente instituídas são antíteses que ameaçam as instituições de controle.

Ao abordar a questão da “depleção simbólica”, Minerbo (2013a) apresenta uma definição segundo a qual, a subjetividade moderna é marcada por identidades bem

definidas, expressas por meio de elementos culturais rígidos, contexto no qual a identidade determina o estilo de vida. Podemos relacionar essa noção com o conceito machadiano de “alma interior”: “que olha de dentro para fora” (MACHADO DE ASSIS, 2008, p. 278). Em contraposição a esta noção de interioridade, Minerbo afirma que na subjetividade pós-moderna, a identidade é determinada pelo o estilo de vida dos sujeitos. São os signos fornecidos pela sociedade de consumo que dão sustentação às identidades contemporâneas. Em termos machadianos: uma alma “que olha de fora para dentro” (MACHADO DE ASSIS, 2008, p. 278). Hodiernamente, somos marcados por processo de subjetivação que ocorrem na pele: as grifes constituem a corporalidade dos sujeitos pós-modernos.

Minerbo (2013a, p. 422) afirma que “até o próprio corpo pode ser comprado”. Para ilustrar essa afirmação a autora cita o caso Bia, para esta paciente, ser (existir) é consumir grifes. Não basta existir, é preciso ser uma celebridade, o anseio pelo reconhecimento alimenta o mecanismo de espelhamento que caracteriza as relações tecidas nas redes sociais. Podemos citar como exemplo o Instagram, que gera em seus participantes a sensação de fazerem parte de “colunas sociais personalizadas” (MINERBO, 2013a, p. 229), uma espécie de revista Caras interativa ao alcance de todos. Identificamos nesse anseio, uma tentativa de reproduzir as narrativas das celebridades. O que a televisão e as revistas dedicadas a retratar a vida dos ricos e famosos produzem, serve como balizador para as práticas e aspirações daqueles que as consomem. Nas imagens e textos da TV e revistas, encontramos um discurso do que é uma vida plena e feliz, elas vendem um ideal a ser alcançado, que nunca se completa.

O espelho é o olhar que garante a condição de sujeito enquanto ser social, uma vez que o próprio corpo se constitui a partir do discurso exterior. Em uma entrevista, Judith Butler (BUTLER, 2002, p. 163) afirma que os discursos habitam os corpos. “Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso”. No caso de Taverner e Jacobina, a inexistência do olhar do outro gera angústia e arrasta os sujeitos a um estado de esvaziamento simbólico, de inexistência. Diante da falta do discurso, seus corpos perdem as condições necessárias para sua existência, seu “fluido vital”. Quando Jacobina passa a ser tratado apenas por Alferes, o reflexo de seus interlocutores promove uma modificação na sua condição de sujeito,

uma modificação de sua relação com seu próprio corpo. Precisamos do Outro como espelho para que possamos nos enxergar.

1.3 - Mulheres gigantes e corpos frágeis

A questão do investimento afetivo aparece em algumas narrativas como elemento simbólico determinante para a constituição da pessoa, algo que pode transformar até mesmo uma bola de pelos em uma pessoa (FORSGREN, 2013), como será exemplificado adiante. No conto *Bárbara*, Murilo Rubião (2010b) retrata um menino (sem nome) que não chega a se desenvolver fisicamente por falta de investimento afetivo. Sua condição de sujeito não se concretiza por conta da rejeição de Bárbara, sua genitora. O menino é apenas um corpo que se originou de outro corpo. O pai, narrador (também sem nome), reconhece a existência da criança, mas não lhe dá atenção, pois sua vida se resume a satisfazer os desejos de sua consorte. A relação de desinvestimento pulsional fica evidente quando Bárbara pede um navio, algo que lhes consumiria todos os recursos. Diante dessa demanda, o marido adverte: “não teremos como comprar alimentos e o garoto morrerá de fome”. Bárbara responde: “Não importa o garoto, teremos um navio, que é a coisa mais bonita do mundo” (RUBIÃO, 2010b, p. 30).

Podemos identificar na fala da protagonista uma fragilidade da ordem simbólica que marca as subjetividades contemporâneas. Nossas mediações tornaram-se precárias e a simbolização da realidade que era assegurada por palavras como: “mãe”, “filho”, “pai” têm seu sentido esvaziado, perdem lastro (MINERBO, 2013a). Tanto Bárbara quanto seu companheiro manifestam uma condição de “depleção simbólica” e procuram preencher o vazio existencial por meio do consumo e da servidão, respectivamente. Em uma contemporaneidade marcada pela crise do significante, as psicopatologias emergem como possibilidades de simbolização das angústias, indicadoras de uma sociedade que deixou de fornecer modelos identificatórios estáveis. Vimos que as relações travadas por Bárbara são marcadas por uma crise dos elementos simbólicos. Embora seja retratada como uma gigante, sua corporalidade é frágil e instável, totalmente dependente das relações que estabelece com algum sujeito que lhe satisfaça os desejos.

A literatura de realismo fantástico apresenta outros exemplos de seres que

mudam de forma devido às demandas de um ambiente instável e ameaçador. Em *Teleco, o coelhinho*, conto de Murilo Rubião (2010c), Teleco muda de forma conforme os desejos das pessoas com as quais se relaciona. O personagem não apresenta uma interioridade que determine sua condição de sujeito, ele é movido pelo desejo de algum Outro. Essa indeterminação do sujeito é a principal característica do narrador no conto *Bárbara*, sua existência está vinculada à realização dos desejos da protagonista. Tanto o marido de Bárbara, quanto Teleco servem como “próteses identitárias” (MINERBO, 2013a) para um sujeito desejante.

Podemos identificar na literatura estranha (*weird*), de realismo fantástico e de ficção científica algumas possibilidades narrativas que retratam a instabilidade da relação entre significante e significado: a proliferação de sentidos gera um movimento de instabilidade nos processos identitários. Os corpos são a última fronteira do significante e, ao perderem lastro, dão lugar ao tipo de fratura simbólica que marca as relações de Bárbara com o marido, a criança sem nome e seus objetos. Não apenas o marido, mas também o menino - corpo que ela pôs no mundo sem desejar - não evocam na protagonista qualquer sentimento de afeto, sua satisfação depende dos objetos que ela consome. De acordo com Minerbo (2013a), esse tipo de esvaziamento semântico caracteriza as relações afetivas na pós-modernidade.

Em *Ser e sofrer hoje*, Marion Minerbo (2013b) destaca algumas diferenças entre a modernidade e a pós-modernidade. A primeira apresenta como característica a existência de subjetividades estáveis e dóceis, modelo característico da sociedade disciplinar na qual o significante está fortemente ligado ao significado - imaginário social. Minerbo faz referência a uma sociedade estriada, onde os significantes encontram ancoragem. Ao tratar da pós-modernidade, ela utiliza como metáfora a ideia de espaços lisos nos quais os significantes não têm como fixarem-se por conta da falta de lastro. Com a falência do modelo único, as subjetividades tornam-se fluidas e as instituições perdem a capacidade de fornecer significantes estáveis. Nesse contexto, surge um superego feroz que impõe o gozar como obrigação (MINERBO, 2013a), característica marcante das sociedades de controle nas quais observamos a emergência dos estados de “depleção simbólica” citados anteriormente.

Os objetos de consumo e o pertencimento a determinados grupos servem como “próteses identitárias” (MINERBO, 2013b), elementos artificiais que podem ser

encontrados em algumas narrativas do realismo fantástico. Em *Bárbara*, de Murilo Rubião (2010b), a aquisição de objetos variados serve como “prótese identitária” que assegura a própria existência da protagonista. Sua identidade não se fragmenta, pois encontra-se apoiada nos objetos de consumo que demanda de seu companheiro. Rubião tece uma crítica a uma sociedade onde os símbolos perdem seu valor, na qual “a realidade vem sendo convocada a dar sustentação e credibilidade ao símbolo” (MINERBO, 2013a, p. 399).

As palavras e o carinho do companheiro são insuficientes para satisfazer Bárbara, ela precisa de objetos que materializem o afeto. Essa “fragilidade do símbolo” à qual Minerbo se refere está presente no conto de Rubião pelo esvaziamento dos significantes “pai” e “filho”, como demonstrado anteriormente. O peso simbólico desses termos se perde e as relações passam a depender do que se pode obter em termos de objetos de consumo. Como a criança nada pode ofertar, Bárbara a rejeita. Ela precisa acessar diretamente os objetos de seu desejo, mesmo coisas impossíveis como a Lua ou uma estrela devem ser presentificadas, as palavras não têm sentido sem os objetos aos quais elas se referem. De modo semelhante, os jovens delinquentes de *Laranja mecânica* não são incapazes de simbolizar. Eles reconhecem a existência dos símbolos, mas não identificam neles a possibilidade de representar a realidade (MINERBO, 2013a).

Ao atender prontamente às demandas de Bárbara, o marido busca assegurar-lhe a felicidade imediata. Uma relação simbiótica que pode ser descrita pela expressão utilizada por Freud (2010a): “sua majestade o bebê”. Esse conceito indica um momento do desenvolvimento infantil marcado pelo egocentrismo, onde tudo gira em torno do bebê e a mãe serve apenas para satisfazer os desejos da criança. Nesse conto, Rubião (2010b) narra uma relação simbiótica que se assemelha à que o bebê estabelece com sua mãe. Um estado de completude e tirania semelhante está presente em diversas peças publicitárias que expressam a promessa capitalista de satisfação plena e imediata. A relação libidinal (FREUD, 2011) que liga Bárbara a seu companheiro só é possível enquanto ele possa atender aos desejos dela. O menino sem nome é apenas um corpo no mundo, um estorvo para Bárbara. A partir dos exemplos apresentados verifica-se que os objetos lhe servem de alimento; constituem o corpo da protagonista que cresce indefinidamente.

Corpos que se modificam dentro de um contexto urbano e adverso são recorrentes na literatura *weird*. Além disso, a cidade aparece nessa literatura como organismo vivo. Essas características podem ser observadas na leitura do conto publicado em 1984, *In the hills, the cities*, de Clive Barker (2008). A existência de zonas de abjeção aparecem como mecanismos de constituição das identidades, elas determinam os limites de que se entende por humanidade. Encontramos na literatura especulativa corpos estranhos (híbridos) que borram as fronteiras a carne e o concreto. Pensar os corpos como fronteiras e sua relação com a cidade revela as relações de poder que nos aproximam ou nos afastam da humanidade.

Narrativas que abordam a questão da corporalidade, por vezes fazem referência a questões relacionadas à objetificação dos corpos. Em seu conto, Clive Barker (2008) apresenta duas cidades que se enfrentam em um festival, durante o qual os cidadãos são amarrados uns aos outros e formam dois gigantes que se enfrentam até a morte em uma batalha sangrenta. Por ocasião desse festival anual, os cidadãos de cada cidade perdem sua individualidade em prol da criação de duas entidades coletivas bizarras. A existência das cidades depende literalmente dos corpos dos indivíduos que as habitam. Essa simbiose entre corpos e concreto manifesta a emergência de novos sentidos a partir de uma ressignificação da corporalidade dos sujeitos em sua relação com o ambiente social. Em sua narrativa, Barker (2008) nos leva a pensar uma possível relação entre consumo e existência corporal.

Uma simbiose entre o corpo e a cidade é um tema recorrente na literatura *weird*: orgânico e inorgânico se misturam para dar origem a novas subjetividades. Com elementos de horror, a narrativa de Barker é uma clara referência ao Leviatã hobbesiano. Na obra de Thomas Hobbes, o Leviatã aparece como uma representação do Estado, uma espécie de “Deus mortal”: “Quando os homens se despojam de seu poder, o Estado o assume integralmente, manda sem limitação; é uma máquina poderosa, um monstro que devora os indivíduos e ante o qual não há nenhuma instância” (MARÍAS, 2004, p. 274).

Figura 6 - Representação da cidade (ente coletivo) descrita por Barker¹³



1. 4 - Castração e sociabilidade: A irmandade da mutilação

A fluidez das identidades é uma questão que marca os sujeitos na pós-modernidade. Minerbo (2013a) aborda essa questão a partir da ideia de que há uma fragilidade da ordem simbólica nas subjetividades contemporâneas. Isso se dá por que as mediações simbólicas são precárias e não dão conta da violência pulsional. A exemplo do conto *Na colônia penal*, de Franz Kafka (1998), a simbolização da

¹³ Fonte: <https://i1.wp.com/bloody-disgusting.com/wp-content/uploads/2015/10/In-the-Hills-the-Cities.jpg>
Acesso em: 03 de dezembro de 2017.

realidade que era assegurada pela palavra, pela letra da lei, perde sua força. Quando a linguagem perde a capacidade de representar a realidade torna-se necessário que a sentença seja inscrita no próprio corpo do condenado. Na narrativa kafkiana, o indivíduo ignora o conteúdo da sentença que lhe infligem, não é capaz de compreendê-la, seu sentido deve ser experimentado diretamente. Como afirma o oficial que aplica a sentença: “Seria inútil anunciá-la. Ele vai experimentá-la na própria carne” (KAFKA, 1998, p. 36). Os símbolos labirínticos da sentença ganham sentido a partir do momento em que são inscritos na carne do condenado.

Podemos identificar nessa inscrição kafkiana um exemplo da discussão que Minerbo (2013a) elabora ao abordar a questão da “fragilidade do símbolo”. Com a expansão de novas tecnologias como a Internet e o consumo, surgem novos sentidos para a relação dos indivíduos com o mundo. Novas identidades também dão origem a novos corpos. Não apenas as tatuagens marcam os corpos dos sujeitos na pós-modernidade, mas as relações de consumo e as tecnologias também abrem novas possibilidades de construção identitária, elas tornam-se próteses corporais e extensões simbólicas. Nossos olhos passam a depender das telas para enxergarmos o mundo e nossas identidades se constroem juntamente com nossos perfis nas redes sociais.

Marion Minerbo (2013a) cita como exemplo da aproximação entre significante e significado - relação que marca a pós-modernidade - uma escultura de Marc Quinn, por meio da qual o artista representa sua cabeça feita com 5 litros de seu próprio sangue coagulado. Essa quantidade de sangue, retirada ao longo de meses, é equivalente à que um ser humano adulto possui normalmente. Mais do que uma representação, a escultura é a própria coisa representada, uma obra de arte híbrida que marca o desaparecimento da distância entre a representação e a coisa representada.

Figura 7 - Marc Quinn, Self 2001¹⁴



Elementos sensoriais intensos, como a anorexia e o *cutting*, são algumas práticas que se prestam a produzir “uma unificação da representação do corpo, atenuando a angústia de fragmentação” (MINERBO, 2013a, p. 297). As práticas auto-lesivas materializam sentimentos que não encontram meios de se converterem em palavras ou outros modos de expressão. Estas expressões que se inscrevem na carne dos sujeitos florescem em ambientes onde as manifestações de angústia são de algum modo tolhidas. A automutilação, fenômeno contemporâneo e endêmico entre adolescentes em diversas sociedades ocidentais, promove uma aproximação semântica entre a “angústia de fragmentação” (idem) e sua materialização na dor auto-infligida. Na escultura de Quinn, não está clara a separação entre artista e obra, a representação e coisa representada se

¹⁴ Fonte: <<https://www.stuffblowyourmind.com/blogs/artatomical-marc-quinn.htm>> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

confundem. De igual modo, uma representação simbólica (artística) da angústia não é suficiente para aplacar o sentimento de fragmentação. Por isso diversos adolescentes recorrem a uma materialização da dor e promovem, assim, uma aproximação entre significante e significado que se assemelha àquela da obra de Quinn.

Os paradigmas pós-modernos da antropologia defendem que há uma multiplicidade de pensamentos e estes só podem ser compreendidos a partir de uma descrição e análise do contexto onde emergem. De acordo com essa noção, podemos compreender que as identidades pós-modernas se apoiam na marcação externa dos corpos, em contraposição à noção de identidades estáveis, naturalizadas que caracterizam o fenômeno da modernidade. Com o fim da noção de uma corporalidade que se apoiava em noções de interioridade, parece surgir uma nova humanidade não mais restrita aos essencialismos do paradigma da modernidade. Embora os defensores da modernidade anunciem o nascimento ou a morte do homem, eles se esquecem que com a modernidade surge também “a “não-humanidade” das coisas, dos objetos ou das bestas, e o nascimento, tão estranho quanto o primeiro, de um Deus suprimido, fora do jogo” (LATOURE, 1994, p. 19). Os contrastes que emergem da comparação entre humanos e não humanos e a relação entre ordem e desordem são imprescindíveis para a construção do conceito de humanidade dentro das culturas. As humanidades são frutos artificiais das diferenças.

Gilles Deleuze e Félix Guatarri (2009a) apresentam o conceito de “corpo sem órgãos” (CsO) como expressão da fragmentação das identidades resultante do esvaziamento simbólico que nos atravessa na contemporaneidade. “O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações” (DELEUZE; GUATARRI, 2009a, p. 11). Essa categoria analítica está voltada para uma noção de desorganização corporal como fruto dos processos de dessubjetivação contemporâneos.

Brian Evenson (2012) apresenta em seu conto, *The brotherhood of mutilation*, uma sociedade iniciática na qual os níveis hierárquicos são determinados pela quantidade de mutilações rituais que os indivíduos apresentam. Podemos identificar nessa narrativa uma associação entre elementos sensoriais extremos e a possibilidade de pertencimento a uma coletividade. Dentro desse contexto, que também é religioso, a mutilação ritual e contínua assegura uma sensação de integração ao grupo. De igual

modo, a possibilidade de ascensão na hierarquia da irmandade produz nos sujeitos um aumento da necessidade de se mutilarem. Marion Minerbo (2013a) aponta para o caráter temporário de tais recursos, o que favorece a adicção por tais comportamentos.

Uma mera existência corporal não é suficiente para assegurar a condição de sujeito. No conto de Evenson, os corpos desmembrados garantem a estabilidade do grupo, enquanto paradoxalmente a fragmentação dos corpos mantém a unidade do grupo. Na medida em que não se pode contar com os essencialismos como elementos de ancoragem das identidades, devido à crise da representação que marca as relações contemporâneas, prescindir de partes do corpo evidencia uma nova dimensão do significante. Como uma árvore que perdeu parte de suas raízes e necessita de cordas para sustentá-se, por meio da mutilação, os iniciados na irmandade encontram um modo de ancorar suas identidades numa dimensão de inexistência gradual. Por meio da amputação de partes de seus corpos, há uma renovação da relação dos sujeitos com o grupo, o que gera uma modificação na percepção de si enquanto sujeito social. Por meio da dor e do sangue, surgem novos significantes e uma sensação de pertencimento, de outro modo, os membros da irmandade seriam facilmente arrastados em direção ao caos da inexistência.

Quando perguntam a Ramse, um dos membros da irmandade da mutilação, se ele possui alguma foto de Aline, “profeta visionário” que removeu todos as partes de seu corpo que poderiam ser removidas e organizou a comunidade (irmandade), a resposta de seu seguidor revela o modo como os corpos são compreendidos naquele contexto: “we’re concentrating on his absence, not his presence, on what he’s severed rather than what remains¹⁵” (EVENSON, 2012, p. 988). De modo paradoxal, a ausência do profeta assegura sua existência e eternidade e revela uma das características dos processos de subjetivação: eles se constituem a partir de relações de ambiguidade. Para os membros da irmandade, não existir é existir eternamente.

Diversas narrativas da literatura especulativa geram estranhamento ao apresentarem a liminaridade e a abjeção como elementos que estruturam as relações sociais, incluindo práticas auto-lesivas (mutilação) consideradas patológicas nas sociedades ocidentais. Ao localizá-las como elementos centrais de ascensão social,

¹⁵ “Nós nos concentramos em sua ausência, não em sua presença, no que foi cortado em vez daquilo que resta” (tradução livre).

Evenson problematiza a noção de estrutura que convencionou-se nos EUA, local onde sua obra é produzida.

Encontramos em algumas práticas rituais o uso de artifícios que, por meio de um processo metafórico ou metonímico, buscam estabelecer uma aproximação entre significante e significado. As práticas rituais aparecem como elementos de manutenção da relação entre a pessoa e o grupo. Na narrativa de Evenson, a remoção de partes do corpo é uma metáfora para o desprendimento (castração) que as relações sociais impõe aos indivíduos. Nesse contexto, a fragmentação do corpo na obra aparece com uma metáfora para as identidades fragmentadas que caracterizam a pós-modernidade. Brian Evenson apresenta no início de seu *The brotherhood of mutilation* uma epígrafe bíblica: “And if thy right eye offend thee, pluck it out, and cast it from thee... And if thy right hand offend thee, cut it off and cast it from thee... - Matthew 5: 29–30¹⁶” (EVENSON, 2012, p. 975). Essa fala, atribuída a Jesus, traz algo de familiar para aqueles que se inserem dentro de uma lógica cristã: uma renúncia aos desejos da carne em prol da elevação espiritual. Evenson promove uma extrapolação kafkiana desse elemento familiar, a ponto de torná-lo inquietante. Nesse sentido, a citação bíblica é um elemento que contribui para a atmosfera de estranhamento proporcionada pelo conto, no qual as mutilações que parecem uma excentricidade de dois homens insanos vai adquirindo proporções insólitas na medida em que somos apresentados a uma seita de fanáticos religiosos que têm nas amputações a garantia de sua salvação.

O estranhamento proporcionado pelo conto não depende de elementos fantásticos, não há nada de sobrenatural na narrativa. Ela incomoda por conta da possibilidade de haver uma irmandade onde a mutilação seja utilizada para marcar as distinções hierárquicas. Tomar de modo literal a citação bíblica da epígrafe revela uma incapacidade de simbolizar que os membros da seita apresentam: para eles não há distância entre significante e significado. Assim, a exortação de Jesus torna-se algo concreto, experimentado na própria carne. Os olhos e as mãos devem ser literalmente sacrificados em prol da salvação da alma que ocorre por meio da inscrição no grupo.

As relações culturais são marcadas por devires, ou seja, elas nunca se completam. Por extensão, as identidades nunca estão prontas, assim como os corpos não

¹⁶ “Se o teu olho direito te escandalizar, arranca-o e atira-o para longe de ti... E, se a tua mão direita te escandalizar, corta-a e atira-a para longe de ti... Mateus 5:29, 30” (tradução livre).

estão. Diante da instabilidade dos corpos e das identidades, os rituais de iniciação servem como balizadores que marcam a posição dos sujeitos diante do grupo, manifestações de uma coletividade que renovam as relações sociais, dão existência aos sujeitos e materialidade aos objetos. Mesmo que, para que isso ocorra, partes do corpo sejam mutiladas. Como ocorre nos rituais de circuncisão analisados por Douglas (1991).

O conto *The Brotherhood of Mutilation*, de Brian Evenson (2012), leva essa questão a limites extremos. Ao descrever uma sociedade secreta, religiosa, onde a eliminação ritual de partes do corpo constitui elemento necessário para a ascensão na hierarquia da organização, ele retrata processos de subjetivação por meio dos quais os sujeitos passam a existir a partir de sua inscrição numa rede de relações insólitas e marcadas pela dor. Mutilar-se constitui, no universos criado por Evenson, uma possibilidade de se alcançar novos devires. A supressão de partes do corpo nessa narrativa pode ser pensada a partir do conceito de “devir-intenso” proposto por Deleuze e Guatarri (2009b, p. 36), que afirmam: “Às relações que compõem um indivíduo, que o decompõem ou o modificam, correspondem intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes”. A prática da mutilação implica na decomposição de partes de algum corpo, algo que a socialização impõe de modo simbólico e foi expresso por Freud no conceito de castração, conforme discutido anteriormente. Evenson publica seu conto em 2003, dentro de um contexto de esvaziamento simbólico que impõe uma materialização dos afetos, dos devires.

Na medida em que, virtualmente, não há limites para as mutilações, tornar-se um membro da irmandade, atender a um chamado (*call*) implica em um elevado grau de desprendimento, aqueles que se mutilam sem anestesia ou cauterizam seus cortes são mais admirados pelos participantes da seita religiosa. Trata-se de uma inversão nas zonas de abjeção, na qual os corpos íntegros são rejeitados em favor daqueles aos quais faltam partes. Isso se manifesta até mesmo no que concerne ao desejo sexual. Evenson narra uma cena de strip-tease na qual partes do corpo de uma mulher são “despidas” diante de uma animada plateia masculina.

O mundo torna-se caótico quando as “teias de significados” (GEERTZ, 2008, p. 4) não dão conta das modificações na realidade, as classificações deixam de fazer sentido e novas teias de significado precisam se tecidas. Nesse contexto, aparecem

diversas formas de classificação que têm em comum a busca por regularidades que ordenem o mundo onde se vive. Segundo Judith Butler (2002), a negação da abjeção constitui uma tentativa de se escapar do caos dos inclassificáveis. Enredados em uma trama bizarra para os padrões ocidentais, os amputados descritos no conto de Evenson (2012) constituem uma nova possibilidade de se compreender a sociabilidade na pós-modernidade. Na irmandade da mutilação, a posição hierárquica dos indivíduos é determinada por números cardinais que indicam o número de partes de seus corpos que foram extirpadas. Quando Kline, detetive que é coagido a ingressar na irmandade da mutilação, pergunta a respeito de Borchert, segundo na hierarquia da seita, a resposta de um dos membros do grupo revela o modo como as classificações identitárias ocorrem naquele contexto.

- *'It's not who's Borchert,' said Ramse, 'but what he is. And what he is is a twelve.'*
 - *'A twelve?'*
 - *'That's right,' said Gous, then rattled off in a schoolboy's voice, 'Leg, toe, toe, toe, toe, toe, left arm, finger, finger, ear, eye, ear.'*¹⁷
- (EVENSON, 2012. p. 982-3)

O desprendimento, qualidade altamente valorizada naquele contexto, pode ser identificado na admiração inspirada por Kline - detetive que é sequestrado para solucionar o assassinato e o desaparecimento do coração de Aline, fundador da seita. Kline sofreu a amputação de uma das mãos em uma ação policial, mas teve sangue frio para cauterizar o corte e matar o criminoso. Embora não demonstre inicialmente qualquer intenção de se iniciar na irmandade e apresente apenas uma mutilação - ele é um “um”. O fato de ter cauterizado o corte no antebraço, garante a Kline acesso a membros de posição elevada na hierarquia da seita.

A exemplo da irmandade da mutilação, diversas sociedades criam mecanismos para assegurar a perpetuação das identidades. Podemos compreender que a amputação de um membro opera mudanças na realidade dos sujeitos. As transformações nos significantes, embora apresentem um caráter potencialmente desestabilizador, podem ser compreendidas como mecanismos de subjetivação que asseguram e renovam a

17

- 'Não é quem é Borchert', disse Ramse, 'mas o que ele é. E o que ele é é um doze'.
- 'Um doze?'
- 'Está certo', disse Gous, depois falou com uma voz de aluno: 'Perna, dedo do pé, dedo do pé, dedo do pé, dedo do pé, dedo do pé, braço esquerdo, dedo, dedo, orelha, olho, orelha' (tradução livre).

inscrição em determinado grupo.

Como visto no conto *O Espelho* (ASSIS, 2008), o apagamento do nome pode arrastar o corpo do sujeito a uma condição de obliteração, tornando-o uma “despessoa” (*unperson*). No romance *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial* (DICK, 2013), esse termo é utilizado por Taverner para referir-se à sua condição de inexistência diante da realidade social e burocrática que o cerca. A expressão *unperson* também aparece em *1984*, célebre distopia escrita por George Orwell (2014). A (in) existência dos indivíduos descritos em *1984* depende dos registros sob controle de um Estado totalitário. Fato que fica evidente no lema do partido imaginado por Orwell (2014, p. 291): “quem controla o passado, controla o futuro; quem controla o presente controla o passado”. A condição de pessoa é um atributo daqueles que constam nos documentos oficiais, artifícios criados e mantidos pelas instituições de controle: “Polícia do pensamento” e “Ministério da verdade” (ORWELL, 2014). A exemplo do romance de K. Dick, o apagamento institucional que desconstrói a noção de pessoa e a violência empregada com a finalidade de manutenção da ordem aparecem como tentativas de eliminação dos elementos indesejáveis, caóticos. O conceito de “despessoa” serve à manutenção de uma sociedade disciplinar, extremamente rígida.

1. 5 - As identidades diante dos novos paradigmas da antropologia

Encontramos nas teorias antropológicas pós-modernas uma negação da universalidade dos processos de subjetivação. Esses paradigmas propõem que a separação entre natureza e cultura não é universalmente determinada. Para tanto, buscam identificar elementos de fragilidade nas teorias universalistas. O conceito de natureza passa a ser visto como resultante das “teias de significados” e das relações de poder em uma determinada cultura. De acordo com essa abordagem, devemos confiar no que os nossos interlocutores (nativos) nos dizem. Por isso, tomamos como verossímeis os discursos da literatura especulativa no que se refere à noção de corporalidade e às possibilidades de transformação dos corpos. Tanto a constituição dos corpos, quanto a possibilidade de transição entre diversos pontos de vista não estão vinculadas a questões exclusivamente biológicas, mas também dependem de aspectos socioculturais.

O entendimento de que os nativos são interlocutores conscientes de suas estruturas sociais representa uma ampliação na possibilidade de interpretação do conceito de pessoa, que passa a englobar outros pontos de vista e traz consigo a possibilidade de analisarmos os processos de subjetivação e corporalidade presentes em outras culturas e na nossa. Com a ampliação do campo etnográfico, as sociedades ocidentais também se tornam objeto da antropologia contemporânea, as identidades passam a ser tomadas como produto das culturas e as identidades fluidas aparecem como objeto de análise das ciências humanas de modo geral.

Diversas etnografias indicam que a subjetividade é marcada por elementos exteriores: os sujeitos forjam suas identidades a partir das relações sociais. Se as identidades são fabricadas, os corpos também são ficções que passam por processos de constante construção e desconstrução. Esse entendimento enseja críticas em relação ao conceito de aculturação, que alertava para o risco de se perder uma cultura tradicional diante da imposição dos valores de uma outra. Tal receio é equivocado, pois desconsidera os aspectos dinâmicos que caracterizam os processos de subjetivação e a dinâmica dos processo socioculturais.

A ideia de que a antropologia perderia seu objeto por conta da extinção das sociedades “primitivas” assombrou alguns teóricos, representantes das principais escolas da antropologia clássica. Com a chegada de novos autores e novas etnografias, uma compreensão diferente começa a se consolidar: a de que as sociedades se modificam, assim como os objetos de estudo das ciências humanas vêm se transformando. O conceito de aculturação vincula-se à ideia de que as tradições, hábitos e tecnologias dos povos tradicionais deveriam permanecer preservados, como “museus vivos” (NOVAES, 1993). Esse pensamento desconsidera as dinâmicas sociais e seus mecanismos de ressignificação das práticas culturais, a partir da assimilação de práticas exógenas, uma espécie de antropofagia simbólica. A introdução de elementos como machados, cavalos, armas, entre outros, contribuiu para a sobrevivência de diversas sociedades ameríndias. De igual modo, os mecanismos de subjetivação não se fecham em paradigmas estáveis e inflexíveis.

Clifford Geertz (2008) tece críticas ao conceito de aculturação. Para ele, a cultura é dinâmica e deve ser compreendida como processo. A ideia de que as sociedades tradicionais sofreriam uma perda de suas identidades representa uma visão

ingênua e limitadora, que não considera as possibilidades de transformação que caracterizam a própria noção de cultura. As trocas materiais e simbólicas constituem o fundamento das sociedades humanas, fato amplamente discutido por Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva* (2003b). O caráter dinâmico das práticas culturais, pautadas na aliança, tem assegurado a sobrevivência de diversas sociedades ao longo do tempo. A noção de que existiriam práticas culturais puras se fundamenta em uma ideia ingênua, de que as culturas dos povos tradicionais seriam marcadas por uma espécie de inércia sociocultural. Defender que as culturas são estáticas, além de um reducionismo, apresenta um conteúdo ideológico que pretende limitar as possibilidades de acesso de certos grupos a direitos e recursos.

Dentro de uma ótica essencialista “as sociedades simples” são tomadas como um todo coerente, circunscritas aos estereótipos que lhes são atribuídos pelo pensamento ocidental. Essas ideias românticas que atribuem uma essência imutável às “sociedades primitivas” contribuíram para o entendimento que o senso comum tem do que é a cultura. Nesse contexto reducionista, as sociedades indígenas não foram extintas por conta do contato, doenças, extermínio ou assimilação por parte das sociedades ocidentais, mas “acabaram sendo extintas pelas penas dos estudiosos que sobre elas escreveram” (Novaes, 1993, p. 41). Catastrofismo que fomentou uma produção antropológica que concebia as culturas indígenas como um repositório de valores morais, algo que deveria ser transmitido às futuras gerações. Uma perspectiva como essa tende a atribuir um caráter negativo, desintegrador a qualquer mudança social.

Diversos estudos antropológicos apresentam críticas às abordagens essencialistas da cultura, de acordo com as quais as sociedades seriam constituídas por um conjunto de práticas e tecnologias estáveis, um todo coeso. Na esteira dessa crítica, Marshall Sahlins (1990) elabora uma teoria sobre a cultura na qual o método histórico é utilizado para compreender as transformações na estrutura social. Dentro da mesma perspectiva, Ortner (1979) apresenta um novo paradigma, a partir do qual o conceito de cultura é combinado com aspectos históricos, algo que vai de encontro com teorias antropológicas que consideravam a cultura como algo estático e atribuíam a algumas sociedades a condição de povos sem história. A ideia de que existem povos sem história é equivocada, pois a própria dinâmica social revela as mudanças pelas quais as diferentes sociedades tradicionais sofreram ao longo do tempo, não apenas após o

contato com as culturas ocidentais. Diante dessa perspectiva, Ortner (2006) defende que a cultura se apresenta como uma ordem de significação, mas sujeita a modificações a partir da ação dos sujeitos na estrutura social.

Haraway (2000) propõe o conceito de corpo ciborgue, categoria que busca dar conta das corporalidade híbridas, que aglutinam elementos da tecnologia e da natureza. Essa categoria analítica possibilita uma reflexão abrangente acerca dos sentidos das metamorfoses na ficção. Na literatura do estranho, o choque entre diferentes pontos de vista dá origem a corpos híbridos e realidades caóticas. Essa corporalidade ciborgue representa uma fissura na realidade, uma fratura nos padrões que ordenam as relações sociais hierarquizadas - uma das principais referências do pensamento ocidental. Quando atravessamos as fronteiras da realidade podemos acessar novos devires. Uma transição como essa não se dá de modo pacífico e despretensioso, essa ruptura gera conflitos e abala as estruturas de ordenamento que institui as representações dentro de uma dada cultura. Encontramos na obra de Roberto Cardoso de Oliveira o conceito de “fricção interétnica” (NOVAES, 1993) que lança uma luz sobre essa conflagração fértil que floresce na literatura especulativa e nos auxilia a compreender as relações sociais como processos fluidos, geradores de novas configurações identitárias.

O processo de constituição das identidades cobra um preço: a segregação dos sujeitos considerados abjetos. Os elementos de identificação e diferenciação ordenam o mundo onde vivemos e a recusa das alteridades é uma das características dos “jogos de espelho” discutidos por Caiuby Novaes (1993). Assim, os inomináveis, seres abjetos, não humanos, emergem dentro de um mundo de classificações e são arrastados para suas fronteiras. Ao longo da história, a desumanização constitui argumento recorrente, evocado para justificar atos de violência e exclusão. Paradoxalmente, a desumanização representa uma outra face da humanização: excluir certos elementos (corpos) do que se convencionou chamar humanidade assegura àqueles que se incluem na condição de humanos uma suposta superioridade e uma sensação de controle sobre o “mundo natural”. As oposições binárias marcam as relações de poder, só existem humanos, por que existem não-humanos.

A exemplo dos discursos de ódio que se espalham na sociedade brasileira contemporânea, o nazismo utilizou diversos artifícios de desumanização com a finalidade de promover uma diferenciação em relação a um outro (judeus, ciganos,

comunistas, entre outras categorias), o que resultou na exclusão e extermínio de indivíduos considerados racialmente inferiores - *unpersons*. O distanciamento atribui aos outros a condição de inumanos, de animais. Como anuncia Tavares (2016), uma língua ininteligível pode ser tomada como algo caótico, selvagem. O distanciamento aparece como principal elemento de exotização e de exclusão dos diferentes.

A condição de humano está vinculada à estabilidade dos elementos simbólicos e depende das instituições sociais para se sustentar. Na sociedade distópica descrita por Dick (2013), a polícia - instituição que persegue Jason Taverner - apresenta caráter normatizador e teria como atribuição assegurar a existência ou a inexistência dos sujeitos. O Estado, por meio das instituições de controle, pretende aniquilar Taverner, elemento caótico que não consta nos registros oficiais, uma evidente tentativa de reconciliação entre significante e significado. Um corpo ao qual nenhum significado se vincula é uma contradição intolerável e sua eliminação aparece como possibilidade de reordenamento da gramática social.

No seminário sobre *A carta roubada*, Lacan (1998) afirma que a polícia, bem como os outros poderes, repousa sobre o símbolo. De modo semelhante, as identidades são manifestações dos poderes instituídos e, por isso, são marcadas por elementos simbólicos. Quando Taverner tem seu registro apagado, perde não apenas seu lugar na sociedade, mas a própria condição de humano. Seu corpo torna-se um reflexo sem referencial, uma imagem impossível à qual faltam os documentos oficiais, materialização das instituições burocráticas da sociedade de controle. Os procedimentos institucionais são os discursos que asseguram a própria existência dos sujeitos e materializam o poder do Estado. Quando Taverner deixa de constar nos registros e não possui documentos que atestem sua corporalidade, representa um paradoxo que deve ser corrigido por meio da pena capital a ser executada pelos agentes do Estado.

A dissolução da condição de sujeito, tanto no romance de Dick (2013) quanto em *1984* (ORWELL, 2014) ocorrem a partir de uma quebra da relação entre significante e significado. Nas sociedades imaginadas por esses autores, a materialidade dos corpos é insuficiente para assegurar a existência dos sujeitos, assim, os registros oficiais são frequentemente invocados para atestar a condição de pessoa. Com a perda de sua relação com o simbólico, o corpo torna-se vazio de significado. Podemos identificar uma perspectiva semelhante na afirmação de Antonio Candido a respeito da obra de

Cortázar: “o significante destrói lentamente o significado ao se tomar ele próprio como significado” (CÂNDIDO, 2003, p. 9). Durante a modernidade, as identidades e a materialidade dos corpos eram baseadas em uma essência interior que lhes dava existência. Nesse contexto de relações verticais, os procedimentos burocráticos surgiam como um efeito da existência dos sujeitos. Na literatura analisada, essa relação se inverte, os documentos e registros (significante) assumem a própria condição de significado, deixam de ser uma mera representação e tornam-se a própria coisa representada - os indivíduos e seus corpos. Em *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial* os documentos de identificação materializam a relação entre os indivíduos e instituições como a mídia, a família e a polícia.

Na colônia penal, conto de Kafka (1998) que descreve uma máquina que inscreve, por meio de linhas indecifráveis e labirínticas, as sentenças na carne dos condenados, há a indicação de uma possível relação entre a ininteligibilidade da escrita e os aspectos inconscientes da culpa dos apenados. Os labirintos representam as tramas nas quais os sujeitos se encontram enredados. Mesmo não tendo consciência das teias que os amarram, as identidades e os corpos dos sujeitos se constituem por meio de suas tramas. Um dos condenados apresentados no conto encontra-se totalmente entregue, dócil. Mas a pena deve ser aplicada e culminará em sua morte. Kafka narra a inscrição da pena como algo necessário para a manutenção de uma instituição em crise, prestes a desaparecer. Com a falência de tal sistema, o inventor se prende à máquina e oferece seu próprio corpo como sacrifício em prol do método que havia criado. Uma inscrição simbólica semelhante pode ser identificada nos rituais de circuncisão analisados por Mary Douglas (1991, p. 87). Ela identifica que “o que na ocasião se esculpe na carne humana é uma imagem da sociedade”. O mesmo poder ser dito a respeito dessa máquina kafkiana de punição e do ritual de mutilação - *amputation party*¹⁸ - descrito por Brian Evenson (2012). Nesses rituais o corpo é moldado para espelhar o modo como as hierarquias e circunscrições se estabelecem em determinado contexto social.

¹⁸ “festa da amputação” (tradução livre)

1. 6 - A fratura do simbólico na linguagem

Para Clifford Geertz (2008), o pensamento é algo público, pois a forma de pensar é dada pela sociedade. Isso decorre da necessidade que o pensamento humano tem de buscar uma ordem a partir da relação entre coisas imprevisíveis. Diversos artifícios são empregados com fins de promover um afastamento dos elementos desagregadores que ameaçam arrastar os sujeitos em direção ao limbo dos inclassificáveis - horror ao caos que inspira tentativas de suprimir os elementos fragmentários da vida individual e coletiva.

No que concerne às relações sociais, Geertz (2008) ressalta duas características encontradas na sociedade balinesa: a primeira se refere a uma concepção teatral da vida, contexto social onde o *lek* aparece como atitude balizadora das relações entre os indivíduos. Se a etiqueta, a performance social, falha aparece o sujeito que deveria permanecer oculto. Podemos pensar a literatura *weird* como um contexto onde relações sociais são marcadas por um receio de que a realidade se fragmente, de que algo escape ao controle, o que culminaria na dissolução da identidade socialmente instituída. Esse receio se assemelha ao *lek*, que marca as relações sociais em Bali. O conceito de *Lek* é definido por Geertz (2008, p. 177) como o medo de que “a performance pública que é a etiqueta seja tosca, que a distância social que a etiqueta mantém sofra um colapso e que a personalidade do indivíduo penetre dissolvendo sua identidade pública padronizada”. Como no *lek*, a literatura especulativa apresenta circunstâncias que arrastam as personagens em direção a uma condição de individualização caótica, desconfortante para o leitor. Não obstante, dentro das narrativas da literatura estranha, as metamorfoses que marcam as identidades, ao invés de gerarem desconforto, são naturalizadas por quem as vivencia.

A segunda característica encontrada na etnografia empreendida por Geertz, indica uma concepção de tempo cíclico que desemboca em gerações cíclicas. Essa circularidade é responsável pela renovação de determinados papéis sociais fundamentais para a sociedade balinesa. Em sentido oposto à concepção de temporalidade entre os balineses, os processos identitários no ocidente são marcados por uma concepções de tempo linear. Temos na noção de temporalidade uma das principais balizas para os processos de subjetivação dentro das culturas ocidentais. A noção de continuidade das

identidades em uma linha temporal garante, entre outras coisas, a estabilidade dos processos de pertencimento a determinados grupos e alheamento em relação aos que lhes são diferentes.

Pertencer a uma coletividade determina nossa percepção da passagem do tempo. Em *Axolotl*, Cortázar (2012) coloca em pauta a possibilidade de uma percepção do tempo marcada pela imobilidade dos axolotes. Ele afirma: “Time feels shorter if we remain quiet”¹⁹ (CORTÁZAR, 2012, p. 353). Arrastado em direção a um devir-axolote, o narrador passa a perceber o tempo de modo diverso, mesmo conservando a capacidade de pensar como um humano: “Now I am definitely an Axolotl, and if I think like a man, it’s only because every Axolotl thinks like a man behind that appearance of pink stone”²⁰ (idem, p. 355).

Toda percepção do que se entende por natureza passa necessariamente por um discurso, um aprendizado vinculado aos processos de socialização. Dentro desse contexto, questões relacionadas à linguagem são marcantes para a transmissão dos padrões culturais. Ruth Benedict (2005) identifica o caráter seletivos dos padrões de cultura. Para a antropóloga, a seleção de práticas que ocorre na cultura é análoga àquela observada no desenvolvimento da linguagem. Apesar da infinidade de sons que podem ser emitidos por nossos aparelhos fonadores, cada língua limita-se a algumas dezenas que não coincide com os de outras línguas. Mesmo que apresentem algumas semelhanças, as culturas distinguem-se pela escolha de diferentes segmentos de um “arco” de possíveis variações culturais. Essa escolha de diferentes segmentos do arco de padrões culturais pode ser observada em diferentes contextos. Como, por exemplo, na proibição do incesto que varia em diferentes culturas, ou nos diversos modos de aquisição de masculinidade instituídos culturalmente.

Há no entanto, um aspecto essencialista na análise empreendida por Benedict, ela não considera os elementos caóticos responsáveis pelos aspectos dinâmicos das relações sociais. Diante dessa problemática, Marshall Sahlins (1990) e Sherry Ortner (2006) defendem que todos os povos pensam simbolicamente e que a cultura se constitui como uma síntese de opostos. Destarte, os aspectos simbólicos devem ser identificados na “vida concreta”. Partindo dessa premissa, podemos encontrar elementos

¹⁹ “Sentimos menos o tempo se estamos quietos” (tradução livre).

²⁰ “Agora sou definitivamente um axolote, e se penso como um homem é só porque todo axolote pensa como um homem dentro de sua imagem de pedra rosa” (tradução livre).

simbólicos na literatura de modo geral. No caso das narrativas de ficção especulativa, podemos também identificar uma articulação entre as estruturas de pensamento e de ação, a partir de acontecimentos marcados pelo insólito, elas apresentam um retrato das dinâmicas que ensejam modificações nas estruturas sociais, nos jogos culturais contemporâneos.

Marion Minerbo (2013a) adverte que a diminuição da distância entre a representação e os objetos representados pode implicar na banalização do mal. Um exemplo desse distanciamento, citado pela autora, é “a alteração da sensibilidade a partir da desnaturação da linguagem, que leva às formas cotidianas da banalidade do mal” (idem, p. 281). Minerbo cita como exemplo dessa modificação semântica a sociedade retratada em *Laranja Mecânica*. No filme, a substituição da palavra “estupro” por “entra-e-sai” se presta a ressignificar o ato, afastando-o do campo da ética. Segundo a psicanalista, esvaziada de seu sentido original, a palavra “entra-e-sai” deixa de se referir a um crime sexual e adquire uma conotação lúdica. Podemos identificar algo semelhante no tratamento que Alys, personagem de *Fluam, minhas lágrimas, disse o policial*, dispensa a seu irmão gêmeo (DICK, 2013). Ela se refere a ele sempre pelo nome, Félix, e repete diversas vezes que o odeia. Trata-se de uma tentativa de gerar um distanciamento, a fim de promover uma dissociação da relação de parentesco. O ódio que ela devota ao irmão contribui para o afastamento da relação entre significante e significado, aliviando a contradição da relação incestuosa que eles mantêm. O tratamento formal e a declaração de ódio têm como função ocultar a relação original de parentesco e produzir novos significantes. Dick, ao abordar um assunto polêmico nesse romance de 1974, lança luz sobre o modo como uma relação incestuosa, em uma sociedade marcada pela rigidez das representações, evidencia falhas nos mecanismos de poder e controle social. Fato que se torna ainda mais significativo por emergir em um contexto no qual o comandante de uma instituição responsável pela manutenção da ordem vive em contradição com aquilo que defende.

A exemplo de outros antropólogos, Mary Douglas (1991) analisa os fenômenos sociais como um sistema. Em sua análise, ela identifica que o conceito de sujeira só faz sentido quando associado a um sistema. Tanto a ordem social, quanto os sistemas de classificação são ficções que dão origem a seus opostos - elementos de desagregação que escapam às classificações. O inclassificável (sujeira) é tudo aquilo que ofende a

ordem social. Allys e o seu irmão mantêm seu relacionamento amoroso em segredo, pois aquilo ofenderia uma ordem social. Mesmo que se dê um nome diferente a essa relação, ela é considerada suja e ameaçadora, inclassificável, portanto.

Os indivíduos não têm existência independente das relações de poder, não estão fechados em si mesmos. Logo, as conexões estabelecidas são a matéria que nos constituem enquanto seres. O corpo é o elemento de conexão com o mundo, não apenas entre sujeitos, mas destes com os objetos, de modo que, a perda das conexões equivale à perda da corporalidade.

CAPÍTULO 2

METAMORFOSES E RESISTÊNCIA

Com o objetivo de desconstruir a visão positivista que busca excluir os aspectos subjetivos da análise social, Bruno Latour (1994) se propõe a pensar o projeto da modernidade a partir de suas contradições. Para tanto, o autor apresenta o conceito de “antropologia simétrica”, que inclui todos na categoria de nativos. Analisar o mundo moderno pelos referenciais da antropologia requer que utilizemos noções de tradução a fim de compreendermos o surgimento de híbridos entre natureza e cultura. Uma vez que todos são nativos, de igual modo, todos são antropólogos e o olhar do outro em direção a nós permite que possamos repensar nossas relações dentro da sociedade na qual vivemos.

Esse novo paradigma gera uma aproximação entre antropólogos e seus objetos e aparece como possível antídoto aos “grandes divisores” (GOLDMAN; LIMA, 1999) na antropologia. Márcio Goldman e Tânia Stolze Lima afirmam que, quando utilizamos classificações, criamos novas hierarquias, novos divisores. Fato que fica evidente nos pares de oposição, a exemplo da noção de “sociedades simples” em oposição às “sociedades complexas”. Essa crítica alerta para o risco de que, por meio da criação de divisores, toda a heterogeneidade e densidade das culturas sejam “eliminadas em benefício de uma concepção unidimensional da diferença” (idem, p. 83). Essa afirmação se aproxima da perspectiva de Bruno Latour (1994) que defende que as ciências não se prestam a identificar a realidade, mas criam as realidades que se propõe a estudar.

Nenhuma ciência se constitui de maneira isolada. Os fatos científicos são construídos a partir da conflagração de diversas forças e interesses econômicos, políticos, entre outros. Latour compreende que os problemas cotidianos apresentam demandas que suscitam práticas híbridas que borram as fronteiras entre natureza e cultura. Essas práticas sempre estiveram presentes nas produções humanas e constituem o cerne da modernidade. O conceito de redes, tal como apresentado por Bruno Latour, nos leva a pensar que, apesar dos discursos de purificação, na prática, os híbridos entre natureza e cultura estão cada vez mais presentes nas relações sociais e são eles que nos permitem superar as dicotomias postas pela ciência.

A análise empreendida por Latour nos leva a questionar as bases que sustentam as ciências de modo geral. Seus argumentos promovem uma reflexão acerca da suposta superioridade do homem, sobre o que se entende por mundo natural. Essa relação vertical marca a exploração dos recursos naturais disponíveis e nossa relação com plantas, insetos e outros animais. Nessa esteira aparecem diversos ranqueamentos e demarcações de territórios: um exemplo que se mostra relevante para nossa análise da ficção especulativa está relacionado com as hierarquias que aproximam ou distanciam determinados corpos do que se entende por humanidade.

Ingold (2015), ao abordar algumas questões relativas à corporalidade, afirma que o ambiente só adquire sentido a partir de uma relação com o corpo. Essa noção de corpo enquanto território constitui uma forma de se pensar as fronteiras circunscritas dentro dos limites da carne. Há em sua teoria uma abertura para pensarmos o conceito de “horror ecológico”, um subgênero da ficção especulativa que apresenta a natureza como entidade caótica e ameaçadora que se volta contra uma humanidade insignificante. Permeada por elementos de estranhamento, encontramos na novela *Aniquilação*, escrita pelo autor estadunidense Jeff Vandermeer (2014), um exemplo desse tipo de narrativa de horror ecológico. No início de 2018, foi lançada pela Netflix uma adaptação dessa obra de Vandermeer, que retrata um território onde humanos e animais sofrem metamorfoses que desafiam as leis biológicas, um rompimento da ocidental separação entre os reinos animal e vegetal.

Nessa cena, apresentada na imagem abaixo, uma das participantes de uma das expedições à Área X, local onde as estranhas metamorfoses ocorrem, se depara com pessoas metamorfoseadas em plantas. A narradora de *Aniquilação* afirma que “quando passamos a ver beleza na desolação, algo muda dentro de nós. A desolação tenta nos colonizar” (VANDERMEER, 2014, p. 9).

Figura 8 - Cena do filme Aniquilação, Alex Garland, EUA, 2018²¹



Dentro dessa relação entre identidade e territorialidade, podemos identificar tanto na teoria de Tim Ingold quanto na de Csordas (2008) a noção de que o corpo constitui um campo de percepção e prática, em constante devir. Assim como a cultura é marcada por processos contínuos de destruição e construção, as identidades e corporalidades também o são. Diante dessa constatação, encontramos fundamento para colocar em questão o entendimento de Durkheim, que supunha uma exterioridade da sociedade/cultura em relação aos indivíduos. Não há exterioridade, uma vez que o corpo constitui a base da cultura, a própria noção de eu se constitui em consonância com uma dada cultura (INGOLD, 2015). Se as identidades e as culturas constituem processos interdependentes, podemos indagar: de que modo a corporalidade se manifesta em culturas não ocidentais que estabelecem classificações que vão de encontro aos limites territoriais que marcam a separação ocidental entre humanos, animais, plantas e pedras?

Diante do exposto, não há como estabelecer uma separação clara entre natureza e cultura, uma vez que a própria noção de natureza é um produto das relações socioculturais. Para dar conta dessa convergência entre supostos elementos contraditórios, Bruno Latour (1994) propõe o conceito de redes, mecanismos que nos permitem superar as dicotomias da ciência na modernidade. Esse instrumento de análise permite que compreendamos o modo como as diferenças se articulam no campo das relações entre os sujeitos. Os híbridos são a matéria que constitui o mundo no qual

²¹ Fonte: <<https://www.room207press.com/2018/04/the-question-in-bodies-7-annihilation.html>> Acesso em 23 de setembro de 2018.

vivemos. Não apenas os objetos das ciências “soft” e os das ciências “hard” estão sujeitos às relações de poder, mas também nossos corpos são produtos de tais relações.

Para alguns povos ameríndios, os corpos híbridos marcam a origem dos seres no mundo. Entes que sofrem metamorfoses povoam as narrativas míticas, possuem forma, nome e comportamento e “misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 229). Essa lógica representa uma inversão em relação ao pensamento darwinista, segundo o qual, por meio da seleção natural, partimos de uma condição de animalidade irracional e chegamos a uma condição de animalidade/humanidade mais adaptada, racional. Em contraposição a esse pensamento, algumas narrativas ameríndias indicam que os corpos dos animais são resultantes da metamorfose de uma humanidade primordial. Para esses povos, a transformação de seres humanos em animais ou plantas, ou vice-versa deve-se ao modo como o corpo é compreendido. Viveiros de Castro (2002) identifica esse tipo de pensamento nativo como “perspectivismo cosmológico” ou “multinaturalismo”. De acordo com essa teoria, as diferenças que existem entre os diversos tipos de gentes se devem às diferenças entre os corpos, uma vez que as culturas são semelhantes. Tanto os porcos do mato quanto os yudjá vivem em aldeias, possuem xamãs e tocam flauta (LIMA, 1995).

Viveiros de Castro identifica no pensamento ocidental marcas de uma lógica multiculturalista, a partir da qual se compreende que existiriam diversas culturas, enquanto os corpos humanos são compreendidos como biologicamente idênticos. Esse argumento justificaria a universalidade que se atribui às ciências ocidentais. A lógica evolucionista supõe uma seleção natural das espécies que culminou no desenvolvimento da humanidade, essa teoria indica uma continuidade entre os seres do reino animal, segundo a qual os humanos estariam no ápice da escalada evolutiva. Trata-se de uma perspectiva antropocêntrica, pois supõe que tenhamos alcançado um estágio “mais evoluído” em relação a outros seres da natureza.

Os devires que nos atravessam na leitura das narrativas fantásticas não se restringem ao encontro entre humanos, plantas e animais. O conto finlandês *Hairball* (FORSGREN, 2013), narra uma relação de investimento afetivo que culmina na transformação de uma bola de pelos em um homem, com quem a narradora estabelece

uma relação amorosa. Desse relacionamento insólito nasceram três crianças. Somos informados ao longo da leitura do conto que aquela metamorfose resultou de uma manifestação de vontade da narradora-esposa. Quando Hair, a bola de pelo metamorfoseada em homem, resolve deixá-la, convida sua companheira a vê-lo pelo que realmente é: “You only see what you want to see. Look at me for real, look at what I really am”²² (FORSGREN, 2013). Ela ainda insiste em ver o “homem” com o qual se relacionou durante anos mas, por um instante, finalmente enxerga a verdadeira forma de seu companheiro, um amontoado de pelos úmidos.

Viveiros de Castro (2002, p. 236) afirma: “Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito”. Se a condição de sujeito é resultante da capacidade de agir e assumir um ponto de vista, esse estatuto varia de acordo com os limites impostos aos indivíduos pela cultura. Dentro das sociedades ocidentais, a relação com o mundo natural é pautada na crença de que apenas humanos possuem alma e conservam o estatuto de sujeito.

Na história em quadrinhos (HQ) *Monstro do Pântano* (MOORE et. al., 2007) encontramos uma quebra desse paradigma ocidental. O roteiro de Alan Moore narra a trajetória de Alec Holland, cientista que cai num pântano juntamente com uma fórmula restauradora e é decomposto pelos microrganismos presentes no charco onde realizava suas pesquisas. Quando seu material genético integra-se ao pântano, dá origem a uma criatura monstruosa, não propriamente Alec Holland, mas uma coisa que possui sua consciência e desenvolve simulacros vegetais de órgãos humanos: um cérebro vegetal sem fendas sinápticas, um “coração inútil” e “rins falsos que não trabalhavam” (idem, p. 39).

Como fundamento para o surgimento de um vegetal senciente, Alan Moore faz referência à capacidade que algumas planárias apresentam de assimilar memórias de outros seres da mesma espécie por meio do canibalismo. Partindo dessa teoria, o cientista Jason Woodrue - antagonista do Monstro do Pântano - teoriza que, de igual modo, as memórias de Holland foram transmitidas à vegetação do pântano. A criatura

²² “Você só vê o que você quer ver. Olhe para mim de verdade, olhe para o que eu realmente sou ” (tradução livre).

do pântano não era Alec Holland transformado em planta, “era uma planta que achava que era Alec Holland” (MOORE et. al., 2007, p. 44). Por meio da leitura da HQ, somos apresentados a uma “coisa do pântano” capaz de um ponto de vista, um avatar vegetal que busca vingança contra aqueles que mataram Alec e sua esposa.

Uma simbiose semelhante pode ser encontrada em *The neglected garden*, conto de Kathe Koja (2008). Quando um homem tenta expulsar sua esposa do local onde vivem, ela encontra na integração com o jardim da casa uma forma de resistir à situação de violência. Koja narra diversas tentativas do marido no sentido de eliminar a mulher (Ann) e o jardim. Os atos por ele praticados denotam um desejo de esterilização das diferenças. Em determinado momento, ele despeja um herbicida sobre Ann (já integrada ao jardim), ato que tem como fim interromper não um simples processo de simbiose, mas a possibilidade de emancipação da mulher. No início da narrativa, ela apresenta uma postura de submissão e só adquire agência a partir de seu contato com a grama e os insetos do jardim, que cresce sem cuidados - uma evidente representação da negligência à qual Ann estava sujeita. O jardim representa uma natureza incontrolável e o caminho para a emancipação da protagonista. Sua capacidade de resistir se revela na transformação que ocorre quando o agressor finalmente despeja o herbicida sobre ela:

Then on each spot where the solution had struck the foliage began not to wither but to blacken, not the color of death but an eerily sumptuous shade, and in one instant every flower in her mouth turned black, a fierce and luminous black and her eyes were black too, her lips, her hands black as slowly she separated herself from the fence, dragging half of it with her, rising to a shambling crouch and her tongue free and whipping like a snake as he turned, much too slowly, it was as if his disbelief impeded him, turning back to see in an instant's glance that black black tongue come crawling across the grass, and she behind it with a smile²³. (KOJA, 2008, p. 116)

Conforme apresentado nesse trecho que encerra o conto, Ann transforma-se em uma criatura ameaçadora que sorri enquanto lança sua língua, semelhante a uma serpente, na direção do homem. Embora o nome da mulher apareça na narrativa, seu processo de subjetivação está completamente vinculado à sua simbiose com o jardim. O

²³ Então, em cada ponto atingido pela solução, a folhagem começou, não a murchar, mas a escurecer, não como se estivesse morta, mas com uma tonalidade assustadoramente magnífica, e instantaneamente cada uma das flores em sua boca ficaram pretas, um preto intenso, ardente e luminoso e seus olhos também estavam pretos, seus lábios, suas mãos pretas, enquanto ela se desprendia lentamente da cerca, arrastando metade dela consigo. Ergueu-se desajeitadamente e sua língua, livre, chicoteou como uma cobra quando ele se virou, muito lentamente, era como se a incredulidade dele o impedisse de se voltar para ver, de relance, aquela língua preta preta rastejar através do gramado, diante dela que sorria. (tradução livre)

marido de Ann, por outro lado, não tem nome, algo que nos leva a pensar em uma ameaça despersonalizada, ele (*he*) é representante de um gênero agressor e frágil.

Uma suposta ligação das mulheres com a natureza tem sido amplamente problematizada pela antropologia feminista. Em consonância com essa problemática, *The neglected garden* apresenta uma quebra nos estereótipos de gênero, algo frequente no *new weird*. Relações de poder e de abuso aparecem nesse conto como marcadores da identidade do homem em sua relação com a mulher negligenciada. A sujeição da mulher/natureza diante do homem/humanidade é problematizada no conto e podemos identificar na simbiose da mulher com o jardim uma articulação entre feminino e vegetação que resistem à violência masculina. Essa articulação tem caráter político, pois o feminino integrado à natureza resiste à dominação masculina e inverte as relações de poder instituídas no contexto ocidental. Quando o feminino torna-se ameaçador, o dominador se transforma em dominado.

Segundo Haraway (2004, p. 219), a categoria “natureza” tem sido “utilizada contra os esforços feministas para teorizar a atuação das mulheres e seu estatuto como sujeitos sociais”. A ideia de que as mulheres estariam mais ligadas à natureza, por isso seriam mais emotivas ou teriam um “sexto sentido”, é um tema amplamente problematizado pelas teorias feministas. Podemos identificar a fragilidade dessa concepção a partir de diversos exemplos etnográficos. Margaret Mead (2000), em *Sexo e temperamento*, procura desconstruir padrões que atribuem às mulheres características de fragilidade e docilidade, como atributos “naturais”. Nas obras dessas teóricas do feminismo, a desnaturalização do gênero passa necessariamente por uma crítica à natureza tal como é compreendida pelas culturas ocidentais. Trata-se de um movimento de desnaturalização, de desconstrução do “natural”.

Além de Mead e Haraway, Marilyn Strathern (2006) contribuiu para o entendimento de que a oposição entre natureza e cultura passa, necessariamente, por construções sociais. A antropóloga identificou que entre os Hagen o sexo não é definido por meio de rituais de iniciação e, além disso, esse povo não apresenta nada comparável ao que as culturas ocidentais definem como relação entre natureza e cultura. Manifestações culturais de alguns povos foram deslocadas dos significados atribuídos pela própria cultura onde ocorrem. Esse movimento de descontextualização contribuiu para consolidar uma visão estereotipada acerca dos povos tradicionais. Podemos

identificar esse tipo de estereótipo na noção, ainda presente no imaginário do senso comum, de que “as índias são sexualmente promíscuas”, como infere Gilberto Freyre no livro *Casa Grande e Senzala* de 1933 (LASMAR, 1999, p. 146). Segundo essa visão, a promiscuidade das indígenas seria um dos elementos constituintes da “personalidade brasileira”. Cristiane Lasmar (1999, p. 147) identifica uma contradição no pensamento de Freyre: “Vale a pena notar a contradição presente na idéia de um apetite excessivo que exige pagamento para satisfazer a si próprio”.

A questão da naturalização do gênero é problematizada no conto *A Madona*, de Clive Barker (1990). O autor britânico narra a trajetória de dois homens: Garvey e Jerry que, ao visitarem uma labiríntica casa de banhos abandonada, passam a sofrer um processo de emasculação, por meio do qual seus corpos adquirem formas femininas, perdem a virilidade e desenvolvem seios. Isso ocorre após o contato com uma criatura monstruosa chamada “a Madona”, um ser disforme que utiliza adolescentes nuas para atrair os homens para o centro do labirinto onde ela habita.

Podemos estabelecer um diálogo entre esse conto e a teoria de Ortner (1979) que identifica na procriação e na lactação elementos que explicariam, em alguns contextos, a suposta proximidade das mulheres com a natureza. Essas manifestações que evocam uma suposta “natureza feminina” aparecem no conto de Barker como atributos ameaçadores e inquietantes. Os “bebês” gerados pela Madona, “a mãe virgem” (BARKER, 1990, p. 652), são seres monstruosos amamentados pelas servas da criatura lovecraftiana. Cada uma de suas crias é diferente das outras. Uma delas é descrita como um híbrido de lula e cordeiro pelado, com apenas um olho imenso.

Além de apresentar seres bizarros amamentados pelas servas humanas da Madona, o conto gera estranhamento por colocar em contato seres pertencentes a espécies distintas, tais como lulas, cordeiros e humanos. Outro elemento a ser destacado se refere à maternidade: as criaturas são geradas sem qualquer participação masculina. Quando indagada a esse respeito, uma das servas da criatura afirma: “Ela não precisa de marido — foi a resposta. — Ela poderia fazer filhos a partir de uma chuva, se assim o desejasse” (BARKER, 1990, p. 653). Encontramos nessa narrativa uma evidente ameaça à dominação masculina, se a criatura pode procriar a partir de sua própria vontade, pelo contato com elementos da natureza, a existência dos homens torna-se dispensável. Ameaça que se torna evidente na metamorfose - devir feminino - que

arrasta os homens que entram em contato com a criatura lovecraftiana.

Diversos pressupostos oriundos da cultura ocidental enviesam o olhar dos antropólogos que se deparam com as diferenças, mesmo o conceito de indivíduo - sujeito tomado como unidade indivisível - pode ser problematizado. Marilyn Strathern (2006) identifica que algumas sociedades melanésias apresentam o conceito de “divíduo” como microcosmo social. Nesse contexto, o andrógino é visto como pessoa singular, derivativo de múltiplas identidades, podendo ser o “divíduo” composto por elementos masculinos e femininos distintos. Uma vez que a constituição da corporalidade depende da relação dos sujeitos com o ambiente cultural, culturas nas quais há uma relação menos hierarquizada entre humanos e outros seres simbolizam corpos que podem transitar entre diversos reinos e gêneros, característica que pode ser identificada nas cosmologias de algumas sociedades ameríndias.

A percepção da realidade é determinada por nossas concepções de natureza e cultura, pela perspectiva que assumimos. Mesmo nossos corpos são construídos a partir das relações que estabelecemos dentro de um contexto cultural, eles dependem de uma ordem simbólica que lhes dá existência: os corpos se constituem juntamente com a cultura (GEERTZ, 2008). Tomando a noção de perspectiva como ferramenta de compreensão das narrativas ficcionais, identificamos em *The neglected garden* (KOJA, 2008) e *Monstro do Pântano* (MOORE et. al., 2007) metáforas nas quais a natureza se volta contra uma humanidade destruidora.

A questão da autoridade etnográfica enseja debates acerca do papel do autor enquanto elemento constituinte do campo onde a pesquisa é realizada. Diversos teóricos da antropologia pós-moderna nos convidam a pensarmos o sujeito no mundo: tanto o nativo, quanto o etnógrafo são marcados pelas relações de poder que os localizam em determinado plano discursivo. Atribuir valor de verdade ao que os nativos (não ocidentais) dizem é desafiador, pois coloca em questão a divisão do que se convencionou chamar “sociedades simples”, em contraposição às ditas “sociedades complexas” (GOLDMAN; LIMA, 1999).

Tim Ingold (1994) afirma que a humanidade é construída a partir da diferença mas na perspectiva da falta. Nesse sentido, os animais seriam aqueles aos quais faltam características humanas. Partindo da noção de que a humanidade é erigida a partir do contraste, podemos identificar os fundamentos das relações de poder que distanciam

humanos e aqueles aos quais faltariam atributos de humanidade. Uma análise dos discursos essencialistas evidencia que a separação entre natureza e cultura é arbitrária, ou seja, trata-se de uma perspectiva antropocêntrica/etnocêntrica que não se restringe à relação entre humanos e animais, mas serve como matriz de diferenciação entre diversas alteridades. Os processos de linguagem são frequentemente utilizados como marcadores de diferenciação entre humanos e animais. A linguagem aparece, com frequência, como manifestação da capacidade de raciocínio, algo que nas culturas ocidentais costuma-se atribuir exclusivamente a seres humanos.

Narrado em primeira pessoa, o conto de Murilo Rubião (2010a), *Alfredo*, apresenta um narrador que se refere a um dromedário desconhecido como “fera” ou “animal” - substantivos que demarcam um distanciamento em relação a algo selvagem. Porém, ao ouvir a voz do dromedário, reconhece naquele animal, seu irmão Alfredo. Nota-se que a voz (linguagem) suscita no protagonista/narrador um sentimento de afeto, de familiaridade. O discurso do animal, não familiar - “*Das Ungeheuer*” (CARONE, 2013, p. 223) - marca uma transição semiótica, um movimento de reidentificação com o irmão desaparecido. Notadamente, a afetividade possibilita uma aproximação entre espécies e inscreve os animais de companhia em uma nova categoria, mais próxima da humanidade. Os processos discursivos delimitam as distâncias entre humanos e não-humanos, ao mesmo tempo em que promovem uma aproximação entre pares de oposição, a exemplo do fenômeno da “filhotização”, que borra as fronteiras entre humanos e seus *pets* (PINTO, 2015). Transpor as fronteiras em direção à aquisição da humanidade implica, necessariamente, na aquisição da linguagem. Não obstante, os *pets* constituem uma categoria anômala, uma exceção, pois se aproximam das fronteiras do humano sem uma aquisição completa da linguagem e ainda mantém sua condição de animalidade. As características humanas identificadas nos *pets* são meras projeções dos afetos de seus cuidadores, ciúmes e outras características atribuídas aos animais de companhia são expressões de uma agência emprestada por humanos, que se relacionam afetivamente com seres de outras espécies. Segundo Deleuze e Guattari (2009b), o anômalo não se constitui enquanto espécie, nem possui agência individual, seu devir é marcado apenas por afetos. Relações marcadas por afetos implicam em conexões que ocorrem dentro de um plano discursivo.

Sylvia Caiuby Novaes (1993) chama a atenção para uma diferenciação entre as

identidades humanas e as dos insetos. Segundo a autora, nossa construção identitária seria diferente em relação à dos insetos, pois estes constituem “unidades padronizadas e permutáveis, adaptados às suas funções, das quais são incapazes de se afastar (um máximo de eficiência, combinado a um mínimo de individualidade)” (NOVAES, 1993, p. 24). De acordo com esse argumento, os insetos seriam reflexos de uma coletividade, meras réplicas de uma matriz comum, em contraposição aos humanos, que apresentam como potencialidade a expressão de suas individualidades. Metamorfoseado em axolote, o narrador do conto de Cortázar (2012) perde sua individualidade, em contrapartida passa a integrar uma coletividade que corresponde a seus anseios de pertencimento e conformação. Essa recusa dos processos de individualização se aproxima da negação de humanidade atribuída a certas categorias, tomados como coletividade, certos grupos humanos passam a ser vistos como ameaças (pragas), tornam-se coisas.

A possibilidade de que um indivíduo possa ser assimilado por uma entidade coletiva, ter sua subjetividade devorada por uma natureza esmagadora, está expressa no conto *Locust-mind*, de Daniel Abraham (2008). Nessa narrativa, nos deparamos com uma personagem que encontra a pureza por meio da prática de devorar pensamentos. Sua devoção a um deus inseto (Chuzdt) requer a extinção de sentimentos como: *mal-estar*, *consternação*, *êxtase*, típicas manifestações de uma frágil humanidade. Daniel Abraham (2008, p. 385) descreve a natureza de um devoto do deus gafanhoto: “It was the nature of the locust god that Majin should devour his enemy or be devoured by him; either outcome would be a sacrament, and the difference between the two signified less than the empty-minded roar of dry, imaginary wings”²⁴. Deleuze e Guatarri (2009b, p. 15) afirmam que o devir “é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível”. Diante da impossibilidade de um parentesco entre um deus-inseto em seu servo humano, resta a simbiose, aliança que produz uma ética de sobrevivência e sacrifício. A aniquilação do indivíduo figura como única saída diante de uma realidade adversa e o ato de devorar os inimigos parece satisfazer os anseios de uma lógica capitalista extremamente competitiva.

²⁴ “Era da natureza do deus do gafanhoto que Majin devorasse seu inimigo ou fosse devorado por ele; qualquer resultado seria um sacramento, e a diferença entre os dois significava menos do que o rugido vazio de asas secas e imaginárias” (tradução livre)

O humano transformado em inseto apresenta como princípio ordenador de sua identidade o apagamento de qualquer manifestação de vontade individual, sua mente vazia é preenchida pelo bater de asas de um deus-gafanhoto. Esse processo de dessubjetivação evidencia que a colonização dos corpos implica na colonização do pensamento. Como numa banda de Moebius, não há exterioridade, pensamento e corpo são igualmente atravessados pelas relações de poder. Nesse contexto de esvaziamento simbólico, a esquizoanálise, proposta por Deleuze e Guatarri (2010), abre caminho para pensarmos novas conexões entre humanos e outro seres/objetos. Eles partem de uma concepção de ciência fragmentada para dar conta de identidades fragmentadas.

As conexões que estabelecemos com os objetos são imprevisíveis e inquietantes, elas podem dar origem a corpos inclassificáveis, abjetos. Como alternativa para o potencial desestabilizador do caos, o discurso hegemônico cria zonas de cerceamento e aparece como elemento integrador das identidades. Paradoxalmente, a criação de novas categorias de pertencimento - *inclusão* - dá origem a novas zonas de abjeção - *exclusão*. Observamos na literatura *weird* evidências de uma certa instabilidade nas relações contemporâneas, nessas narrativas, o que era normativo pode ser tomado como abjeto, como é o caso dos mutilados do conto de Evenson (2012). Ao criarem uma sociedade onde as amputações expressam de seu protagonismo, os corpos não mutilados tornam-se abjetos.

Relações de aproximação entre criadores e *pets* posicionam determinadas espécies de animais em categorias diferenciadas, mais próximas da humanidade. Essa transição semântica permite que certos animais sejam biografados e adquiram atributos próprios da condição de pessoa. Para que isso ocorra, são criadas novas demarcações que relativizam as fronteiras entre humanos e animais domésticos. Essas zonas se revelam no processo de “filhotização”, que marca a inclusão de animais em famílias humanas. Leandra Pinto (2015, p.7) afirma que a inclusão de animais em contexto urbano tem modificado nossa relação com a cidade. “Entre as principais transformações evidenciadas está a crescente familiarização de animais de companhia, considerada por alguns antropólogos como uma espécie de ‘filhotização’”. Uma evidência desse fenômeno é a institucionalização da adoção de animais, entidades protetoras utilizam questionários e rituais complexos que se prestam modificar os corpos e comportamentos de animais em situação de rua a fim de que estes possam ser adotados (PINTO, 2015).

2. 1 - Flores e axolotes: as fronteiras do corpo

Tim Ingold aponta para um processo de descontinuidade metafísica que nos aparta dos outros animais. Essa descontinuidade é problematizada nas narrativas que apresentam pessoas que se transformam em animais, plantas ou máquinas. Kathe Koja (2008), ao narrar a transformação de uma mulher (Ann) em planta, apresenta um acontecimento bizarro que pode ser compreendido como metáfora para uma humanidade esvaziada de essência, facilmente arrastada em direção a devires incontrolláveis. A negligência que Ann experimenta sinaliza seu afastamento do contexto social em que vivia, e sua simbiose com o jardim indica uma possibilidade de resistir, mesmo que silenciosamente. Com a perda dos elementos de identificação fornecidos pela cultura, ela passa por um processo de dissolução de sua identidade humana, uma vez que a cultura “não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade” (GEERTZ, 2008, p. 33). Koja, ao promover um apagamento das fronteiras entre humanos e plantas, problematiza questões relativas à racionalidade, natureza, cultura, identidade e humanidade. Narrativas como *The neglected garden* ampliam nossas perspectivas de entendimento para pensarmos os processos de constituição da pessoa e possibilitam que outras formas de viver e sofrer se tornem possíveis.

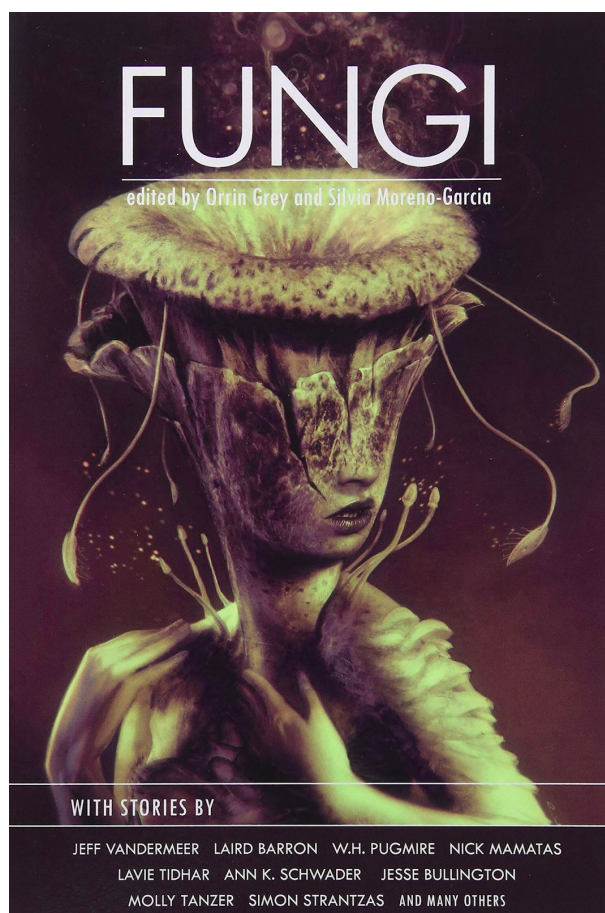
Ao analisar a cultura melanésia, Maurice Leenhardt (1977) conclui que o conceito de antropomorfismo, crença que atribui características humanas a seres não humanos, constitui uma forma ineficaz para compreendermos aquela sociedade, uma vez que, entre os canaques não há separação entre árvore e humano. Valendo-se da teoria da participação, o autor identifica uma construção ideológica que leva à indissociação entre interioridade e exterioridade naquela cultura. Essa forma de compreender a realidade implica em um modo de pensar, por meio do qual, o sujeito não se vê separado do restante do mundo que o cerca, nem da cultura. Quando um canaque afirma que a árvore é uma continuidade de si, não se trata de algo metafórico, mas literal.

Uma noção de continuidade entre humanos e outros seres constitui argumento recorrente nas narrativas da ficção especulativa. “*Now I, too, am an Axolotl*”²⁵

²⁵ “Agora eu também sou um axolote” (tradução livre)

(CORTÁZAR, 2012, p. 352): quando o narrador cortazariano afirma ser um axolote indica uma corporalidade atravessada por um devir-larva. A capacidade de pensamento, atributo compartilhado entre humanos e a coletividade axolote, é a ponte que liga seus mundos. Nesse contexto, a introspecção aparece como uma possibilidade de continuidade entre o narrador-larva e o mundo humano. Já integrado à coletividade larvária, o narrador olha para seu duplo humano e reflete: “I think that at the beginning I was capable of becoming him to a certain extent, only to a certain extent [...]. Now I am definitely an Axolotl, and if I think like a man, it’s only because every Axolotl thinks like a man behind that appearance of pink stone”²⁶ (CORTÁZAR, 2012, p. 354-5).

Figura 9 - Mulher-fungo em capa de uma coletânea de ficção especulativa, publicada em dezembro de 2012²⁷



²⁶ “Acredito que, no início, eu era capaz de voltar a ser ele, de certo modo, apenas de certo modo [...] Agora sou definitivamente um axolote, e se penso como um homem é só porque todo axolote pensa como um homem dentro de sua imagem de pedra rosa” (tradução livre).

²⁷ Fonte: <<https://www.amazon.com/Fungi-Silvia-Moreno-Garcia/dp/0991675932>> Acesso em: 23 de setembro de 2018.

Dentro da realidade narrada por Cortázar, a metamorfose de um humano em larva é naturalizada. Impensável para os padrões ocidentais, semelhante transformação gera repulsa, resposta “natural” em um contexto onde as larvas ocupam uma posição de seres abjetos, impuros e perigosos. *Axolotl* apresenta um recurso de estranhamento que dialoga com o modo como classificamos os vermes, eles são tomados como criaturas sujas que nos remetem à ideia de morte. Enquanto os vermes possuem status de seres intermediários, liminares, o mesmo não ocorre com outros animais tomados como “puros”. Em sua análise do Levítico - livro bíblico que estabelece práticas rituais, morais e alimentares - Mary Douglas (1991, p. 45) afirma que: “o verme é o protótipo e o modelo das criaturas que fervilham. Tal como os peixes pertencem ao mar, os vermes dizem respeito ao reino da sepultura, da morte e do caos”. De acordo com essa tese, podemos afirmar que o devir-verme apresentado por Cortázar (2012) é um devir-caótico, um devir-morte.

O mesmo processo que atribui a certos seres a condição de impuros marca as interdições dentro das culturas. No que tange à percepção do corpo, Norbert Elias (1994) aponta em seu livro, *O Processo Civilizador*, que as noções de nojo e vergonha são catalisadores da cultura civilizatória, movimento que impôs a ocultação dos fluidos corporais e atribuiu valor simbólico a tais excreções. O corpo aparece como um reflexo da sociedade e a ocultação dos fluidos corporais tem como correlata a cisão entre nobres e camponeses. Nesse contexto, a menstruação aparece em diversas culturas como algo impuro e ameaçador, o que enseja práticas de purificação e interdições que são impostas às mulheres. As relações de gênero e sexualidade são fundamentais para pensarmos os mecanismos de poder que dão origem aos pares de oposição. Diversas culturas atribuem às mulheres uma classificação mais próxima à natureza, àquilo que é selvagem e, portanto, deve ser controlado. Por outro lado, aos homens atribui-se um lugar no âmbito da cultura, instituto da razão e da ordem.

Segundo Caiuby Novaes (1993), o trabalho do antropólogo consiste em identificar como as identidades se constituem e em que circunstâncias elas são evocadas. Ela afirma que isso ocorre “sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi historicamente submetido” (idem, p. 25). Esse argumento nos ajuda a pensar as metamorfoses dos corpos na ficção especulativa. Uma vez que as identidades resultam de relações poder assimétricas e

antagônicas, Ann, integrada ao jardim, é um sujeito político, alguém que resiste à colonização de seu corpo (KOJA, 2008). Em sentido contrário a essa resistência, encontram-se os processos de serialização que pressionam os corpos no sentido do apagamento das diferenças, a fim de integrá-los a uma coletividade. Como em *Axolotl* (CORTÁZAR, 2012), estar integrado a uma coletividade larvária implica no apagamento da condição de sujeito individual.

As alteridades nos marcam de maneira indelével ao produzirem uma espécie de simbiose que permite que sintamos o outro em nós, mesmo que negativamente. Afetos e desafetos, sentimentos paradoxais, podem ser identificados entre os sujeitos híbridos/liminares descritos na literatura especulativa. Os devires-animais e outros estão sempre numa relação de projeção, de espelhamento, como no “estágio do espelho” (LACAN, 1998), por meio do qual o eu se constitui como produto da relação com um Outro. Conforme exemplificado anteriormente, Deleuze e Guatari (2009b) identificam um “devir-rato” que arrasta Willard, personagem de filme Calafrio (1971), processo que ocorre a partir de uma relação de amor e ódio entre o rapaz e seu rato favorito.

Também em *Axolotl*, identificamos no olhar o ato que possibilitou a transformação de um humano em larva. Semelhante processo de transubjetivação aparece em diversas narrativas ameríndias. Em uma etnografia acerca dos Yudjá, Tânia Stolze Lima (2005, p. 217) afirma que “a razão da mudança de perspectiva é estarmos sob a mira do olhar de outrem. Ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aquele que nos vê”. No contexto Juruna (Yudjá), quando um trairão olha para um humano, este passa a enxergar a partir da perspectiva do peixe. A antropóloga afirma que o trairão se transforma em humano para o indivíduo por ele observado, uma espécie de aprisionamento, como aquele narrado no conto de Cortázar (2012), o protagonista transformado em larva se vê prisioneiro em um corpo de axolote.

Transitar entre as fronteiras que separam o mundo humano do animal pode arrastar os sujeitos a devires-animais. Os corpos híbridos constituem zonas de exceção e denunciam uma incerteza interposta pela cultura, que coloca em questão a própria condição de pessoa dos sujeitos desviantes. Essa instabilidade das fronteiras identitárias é uma marca das sociedades onde os papéis sociais não estão claramente definidos. Tendo em vista a artificialidade do conceito de humanidade, ele pode ser (des)construído de acordo com o modo como nos relacionamos com os objetos e os seres, a

própria existência dos corpos depende do modo como a carne e a pele estão inscritas nas “teias de significados” tecidas por determinada cultura. Toda materialidade existe em função de nossas relações.

“O papel antecipador desempenhado pelo discurso materno tem o mérito de viabilizar ao *infans* sua transformação em sujeito” (PAIVA, 1998, p. 87). Assim como o olhar, o discurso se apresenta como elemento central para a constituição da corporalidade e da condição da pessoa. Os processos de linguagem, ao constituírem os sujeitos, impõe limites que não podem ser transpostos sem colocar em risco a noção de ordem social. “Aquilo que chamamos de sujeito é efeito da linguagem, de modo que os significantes são capazes de introduzir nele mutações, novos sentidos, o que dá valor à interpretação como deciframento” (FREDIANI, 2014). Se a própria noção de sujeito se constitui a partir da linguagem e as transformações nos processos identitários passam necessariamente pela modificação dos significantes, uma nova literatura sobre o corpo serve como indicador de uma sociedade em transformação, na qual emergem novas relações entre significante e significado.

Em *Animalescos*, Gonçalo M. Tavares (2016, p. 58) afirma de modo irônico: “um macaco que fala porque está perdido é um macaco que deve ser abatido”. Abater um macaco falante tem como função a manutenção das fronteiras que ordenam as relações entre humanos e animais. Um macaco que fala ultrapassou a fronteira que delimita os campos da racionalidade e da irracionalidade, está perigosamente próximo da condição de pessoa. Essa travessia tende a desestabilizar a ordem social: a eliminação do macaco falante é uma tentativa de se escapar do caos. De acordo com Victor Turner (1997) tudo que fere a ordem social e as classificações causa estranhamento. As sensações que o insólito nos proporciona são características da liminaridade, elementos que ameaçam a estabilidade da ordem social.

2. 2 - Relações de gênero na literatura especulativa

“O agenciamento não é uma prerrogativa dos humanos. Animais, árvores, máquinas - por exemplo, qualquer coisa que tenha um impacto sobre ou que afete alguma outra coisa - pode ser percebida como um ator” (BUTLER, 2002, p. 166). A condição de sujeito tem origem na relação com o Outro, desse encontro surgem as

regras que ordenam a sociabilidade. Paradoxalmente, todo ordenamento cria zonas de inclusão e abjeção - os processos de subjetivação são ao mesmo tempo inclusivos e excludentes. Quem se encontra fora dos limites do grupo é visto como coisa, assim como o corpo ciborgue, o monstro, o *weird*. A noção de objeto reporta a algo perceptível pelos sentidos, que possui forma definida dentro do tempo e do espaço. Os corpos abjetos, por sua vez, são intangíveis, inomináveis e encontram-se fora das classificações.

O conceito de identidade, como essência, identificado pelo paradigma estrutural funcionalista em antropologia constitui uma projeção dos valores das sociedades de onde seus antropólogos vieram. Diante dessa problemática, cabe indagarmos se esses conceitos tomados como universais fariam sentido em contextos não ocidentais? Em contraposição ao universalismo e aos processos de constituição das identidades, a teoria queer questiona a própria existência das identidades. Estas seriam resultantes de discursos políticos, não possuindo uma essência que as sustente, são artifícios que emergem dentro de determinados contextos com o objetivo de atender a interesses institucionais. O queer “não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha da abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo” (MISKOLCI, 2012, p. 25).

Os essencialismos aparecem como argumentos recorrentes nos discursos religiosos, políticos, entre outros, que advogam em favor de uma estabilidade dos processos identitários. Encontramos uma expressão dessa questão nos argumentos que buscam uma origem natural para determinados comportamentos e identidades socialmente construídas. Um exemplo contemporâneo dessa problemática pode ser encontrado nos movimentos que defendem que a sexualidade é algo biologicamente determinado. Essa busca de uma validação científica para as práticas sexuais heteronormativas representa uma retomada dos argumentos essencialistas que fundamentam diversas doutrinas religiosas ocidentais. De acordo com essa leitura da natureza, o gênero e a sexualidade seriam biologicamente determinados. Frequentemente ciência e moral são evocadas como argumentos no sentido de invalidar as práticas homossexuais.

Em diálogo com Foucault e Maurizio Lazzarato, Beatriz Preciado (2011, p. 12)

afirma que “podemos compreender os corpos e as identidades dos anormais como potências políticas, e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo”. Uma intersecção entre a teoria queer e a literatura *weird* pode revelar “potências políticas” que dão origem a corpos híbridos que operam cortes nos discursos hegemônicos devido a seu caráter político e transgressivo. Valendo-se da descrição de “corpos anormais”, a literatura especulativa marca uma resistência à ideia de sujeitos universais hegemonicamente constituídos, os chamados “corpos *straight*” (PRECIADO, 2011). Beatriz Preciado define os “corpos *straight*” como produtos de uma divisão do trabalho da carne. Segundo esta divisão, cada órgão é definido por sua função e passa por um processo de territorialização da sexualidade, onde os limites do corpo são definidos socialmente. Podemos tecer um diálogo entre as narrativas sobre o corpo em transformação e a teoria queer, que marca uma recusa à noção de identidade como interioridade euclidiana, fechada.

Dentro das discussões sobre relações de gênero e sexualidade a questão da agência aparece como ponto de tensão, algo que pode revelar os modos como as relações são tecidas dentro de um determinado contexto social. Essas questões aparecem com frequência na literatura *weird* e de realismo fantástico, muitas vezes gerando conflitos que culminam nas modificações dos corpos, como foi exemplificado na análise do conto *The neglected garden* (KOJA, 2008). Tendo em vista as relações de sentido que marcam nossos processos identitários, podemos levantar uma questão importante: um indivíduo “amarrado a teias de significados” possui agência? Mesmo que possamos atuar com certa liberdade, socialmente, nossas ações sempre estarão restritas a certos limites impostos pelo meio sociocultural onde vivemos.

A questão da agência aparece como tema recorrente nos debates feministas. Ortner (2006), ao abordar essa questão, afirma que não há agência livre, fazemos apenas o que está ao nosso alcance. Os agenciamentos estão ligados à noção de subjetividade, circunscritos a determinados limites, construídos a partir de nossa relação com o mundo. O que se entende por subjetividade é algo que se manifesta a partir de uma relação entre mundo e corpo. Assim, os sentidos que se atribuem ao mundo e à mente estão localizados no corpo. Tomemos como exemplo a afirmação de que os canaques da Melanésia (LEENHARDT, 1977) já sabiam que tinham alma, mas aprenderam com os europeus que tinham corpo. Essa mudança de perspectiva revela a importância das redes

e “teias de significados” para a constituição tanto das identidades quanto da corporalidade. Dar-se conta de que se possui corpo modifica simbolicamente nossa relação com o mundo.

Ao propor o conceito de teoria da prática, Sherry Ortner (2006) aponta para limitações das teorias que defendem a coerção como constituinte da coesão social e inclui a agência como elemento que dinamiza as relações entre sujeito e sociedade. Essa teoria antropológica considera a participação dos sujeitos na dinâmica social, os quais se inserem como elementos de transformação e continuidade para a estrutura social. O conceito de contraste, fundamental na análise de Sahlins (1990), relaciona-se com a dialética entre estrutura e agência defendida por Ortner (2006). Para esta autora, os elementos de oposição devem ser pensados em interação, não havendo oposições permanentes, portanto. A ação transforma a estrutura (idem). Na literatura *weird*, os híbridos operam transformações na realidade a partir dos eventos extraordinários que lhes dão origem. Uma dinâmica semelhante pode ser identificada na agência por meio da qual os sujeitos atuam na estrutura da sociedade.

No âmbito da agência, é fundamental pensarmos o modo como as relações de poder nos constituem enquanto indivíduos, fato que apresenta consequências no âmbito das relações sociais e se reflete na literatura de modo geral. Partindo de um viés histórico, Foucault (2004) buscou identificar os mecanismos utilizados por diversas instituições com o objetivo de classificar e exercer um controle sobre os corpos. Essa relação de poder se vale de tecnologias que requerem um saber mais aprofundado que visa ao controle dos indivíduos. Um exemplo dessa relação pode ser identificado no controle que as escolas impõem sobre os alunos. A individualidade não está desvinculada das relações de poder. Ela é uma ficção criada com o objetivo fortalecer a ideia de liberdade, sensação ilusória que favorece o enredamento nos mecanismos de controle. Ao classificar e tratar cada um individualmente, o Estado exerce seu poder de maneira mais direta, personalizada.

Foucault (2004) ressalta os aspectos históricos das relações de poder e indica os modos pelos quais a sociedade cria limites para o corpo. Tanto animais quanto humanos têm história, a historicidade está gravada em seus corpos. Se o corpo é marcado pela história, as identidades de gênero são também historicamente instituídas. Nesse contexto, as travestis e outros sujeitos liminares, ao apresentarem elementos de

ambiguidade sexual, colocam em questão as polarizações sexuais naturalizadas nas sociedades ocidentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise empreendida nesse trabalho, chegamos ao entendimento de que o estranho na literatura especulativa aparece como elemento problematizador da separação entre natureza e cultura, característica do discurso ocidental. De modo semelhante, as narrativas do realismo fantástico extrapolam os limites do humano e permitem que relações naturalizadas possam ser questionadas.

As transformações dos corpos na literatura especulativa revelam um campo onde a plasticidade dos processos identitários se manifesta como resistência diante de um mundo caótico, essa capacidade de adaptação é uma expressões da resiliência dos processos identitários. Os seres híbridos descritos nessa literatura manifestam como característica uma espécie de antropofagia simbólica, por meio da qual sua corporalidade depende da assimilação de elementos externos, processo notadamente artificial. Os corpos híbridos que permeiam nossas relações sociais e se manifestam nas práticas científicas constituem potências políticas. No contexto da literatura especulativa, eles marcam momentos de transição em que as tensões sociais se manifestam diretamente nos corpos dos sujeitos.

Tendo em vista que a relação entre os povos é dinâmica, a exemplo de um caleidoscópio que apresenta diversas imagens multiplicadas em um “jogo de espelhos” (NOVAES, 1993), essa multiplicidade de imagens constitui nossas identidades a partir da sobreposição de diversos matizes. De modo geral, a literatura constitui um testemunho das relações tecidas em determinada cultura. Tendo isso em vista, identificamos que a literatura especulativa aponta para a relação dos sujeitos ocidentais com as corporalidades e as alteridades. Construimos nossa humanidade por meio de mecanismos de diferenciação e de distanciamento em relação ao não-humano. Os monstros e ciborgues são projeções, duplos que se prestam a expressar nossas angústias em relação às alteridades e buscam dar conta de nossa relação com um mundo caótico que foge às classificações.

Nesse sentido, as metamorfoses observadas na ficção especulativa constituem atos políticos de resistência, são redes que ligam essas relações de força que constituem tanto nossa corporalidade quanto o fazer científico. A partir da análise dessas relações é

que podemos compreender não apenas a ciência, mas a corporalidade como resultante de relações de força diversas. Tentativas de estabelecer uma separação entre ciência e política, geraram uma noção de ciência sem Estado. Mas tal separação é ilusória, uma vez que os métodos científicos e os interesses políticos que marcam nossas relações são híbridos (LATOUR, 1994), a exemplo dos corpos metamorfoseados na literatura especulativa.

Tornar-se sujeito requer a inscrição em determinadas categorias dadas pela cultura. Como apresentado de forma literal na obra de Kafka (1998), *Na colônia penal*, essa inscrição (escrita) se dá no corpo, na carne dos sujeitos. Identificamos na literatura *weird* o surgimento de novas categorias identitárias, por meio das quais seres híbridos de plantas e animais fogem das classificações tradicionais e dão origem a novos modos de subjetivação. Desde seu aparecimento, esses novos corpos são presos por novas “teias de significados” (GEERTZ, 2008, p. 4) que visam impor-lhes limites a fim de torná-los inteligíveis. Incorporados pela cultura, os híbridos - expressões das práticas desviantes - são classificados como mais distantes ou mais próximos do que se compreende por humanidade. Para Geertz (2008), sem as culturas não haveria a forma humana como a conhecemos. Assim, tentativas de colonização dos corpos híbridos dão origem a novos modelos de classificação. Nesse contexto, vivenciamos a emergência de uma nova humanidade em interação com animais, plantas e máquinas, fruto dos fluxos que marcam as dinâmicas culturais.

As coisas não existem por si mesmas, nem mesmo a alma, ou o corpo. Os sujeitos são constituídos por meio de suas práticas culturais. Toda existência ocorre dentro das redes de relações, dentro dos discursos, uma vez que não há nada pré-discursivo: os atos de fala criam a realidade que os sujeitos buscam descrever. Isso nos faz refletir acerca do papel da antropologia enquanto ciência. Como adverte Latour (1994), nossos discursos enquanto pesquisadores constituem a realidade que buscamos compreender, algo que gera sérios dilemas em relação à neutralidade científica. Quando falamos de algo, aquilo adquire uma materialidade que resulta de investimentos simbólicos. Como no perspectivismo ameríndio, o olhar do antropólogo constitui a materialidade de seu objeto de estudo.

Os discursos de constituição das identidades impõem um apagamento dos elementos caóticos, desestabilizadores, algo que ameaça a expressão de subjetividades

não hegemônicas. Argumentos que pretendem uma purificação dos processos de subjetivação estão ligados à manutenção de ideias conservadoras. Não obstante, ambivalência e conflito são aspectos determinantes para a dinâmica social e suprimi-los além de ilusório constitui grave ameaça aos direitos individuais. Alguns paradigmas da antropologia, como o estrutural-funcionalismo, buscaram excluir de suas análises os elementos dissonantes, uma tentativa de identificar na cultura uma essência - estrutura e/ou função - coesa e estável. Embora haja diversas etnografias que buscam uma superação daquele paradigma, observa-se na atualidade uma retomada das ideias de essência, a partir das quais diversas coletividades se esforçam no sentido de reformular os marcadores das diferenças, não em suprimi-los, uma nova roupagem para o velho etnocentrismo.

Concluimos portanto, que a prática antropológica deve considerar as dinâmicas sociais que constituem as alteridades, pois “O homem não se enxerga sozinho (...) ele precisa de um outro como seu espelho e seu guia” (DAMATTA, 1978, p. 35). Seguindo uma tradição da literatura mundial, a ficção do estranho se apresenta como um espelho distorcido por meio do qual nos enxergamos e enxergamos nossas contradições. Ao analisarmos a obra de Kafka e seus predecessores, encontramos narrativas que intensificam aspectos da realidade ao ponto de torná-la insólita. Ao extrapolar a realidade, os/as autores/as da literatura *weird* geram distorções que colocam em evidência as relações de poder e outros mecanismos que marcam as subjetividades nas sociedades ocidentais.

Para Butler (2002), o corpo é demarcado por restrições, limites que estão vinculados ao que se compreende por performatividade. Os comportamentos ritualizados presentes no dia dia têm como função localizar os sujeitos no mundo. A performatividade não inclui apenas o que é expresso, mas também aquilo que é negado. Nesse contexto, os corpos abjetos surgem como elementos de resistência às normatizações sociais. A filósofa aponta para a existência de uma maleabilidade nas zonas de abjeção, o que se entende por corpo é algo produzido a partir de um processo demarcatório, discursivo. De tal modo, que as possibilidades de estranhamento (*weird*) não funcionam de maneira universal. O apagamento das fronteiras entre os “reinos da natureza” pode não figurar como estranho em determinados contextos onde a troca de perspectivas entre humanos e animais é naturalizada.

Mary Douglas (1991) afirma que os rituais renovam as classificações de ordenamento do sistema e têm como função modificar o conteúdo dos seres. Essa modificação de conteúdo apontada pela autora é apresentada de modo concreto e brutal no ritual (*amputation party*) por meio do qual os iniciados na seita descrita por Evenson (2012), ao se submeterem à amputação de partes de seus corpos, são elevados na hierarquia da irmandade e renovam os elementos ordenadores que dão sentido ao sistema. Os membros decepados são metáforas que ilustram a diluição dos indivíduos em face de uma coletividade esmagadora. Integrar-se à irmandade, ao corpo da coletividade, implica na desintegração gradual do corpo individual, a parte pelo todo.

As literaturas *weird* e de realismo fantástico, apesar de predominantemente ocidentais, aproximam-se de narrativas ameríndias ao apresentarem corpos humanos como ponto de partida para outros devires. Uma das expressões do insólito presente na ficção especulativa se baseia nas metamorfoses que desafiam as fronteiras dos dualismos ocidentais. O estranhamento promovido pelas narrativas analisadas no presente trabalho depende da aproximação entre diversos elementos do que se compreende por mundo natural. A troca de perspectivas entre os sujeitos e a antropomorfização de animais, plantas e seres inanimados são recorrentes. Diversas narrativas etnografadas anteriormente tratam de metamorfoses que partem sempre do humano para coisas inanimadas e seres de outros reinos. O humano figura como base para as metamorfoses na literatura, essa plasticidade nos diz algo acerca dos processos identitários contemporâneos. Partimos de uma corporalidade humana e somos atravessados por identidades que não se fixam, uma vez que não há essência que as sustente.

Diversas narrativas têm surgido em contraposição às hierarquias que posicionam humanos e humanidades em uma condição de superioridade em relação aos que lhes são diferentes. Com o objetivo de desconstruir esse entendimento verticalizado, a literatura do novo estranho (*new weird*) surge como uma força política que busca posicionar horizontalmente humanos e seres da natureza, objetos inanimados, homens e mulheres. Nesse contexto, tornar-se planta é um ato político, expressão de uma resistência diante da violência, da invisibilidade social, da aniquilação. O sujeito político surge a partir de uma relação social que se manifesta dentro do “espaço político da diferença” (NOVAES, 1993, p. 27).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, Daniel. **Locust-Mind**. In: VANDERMEER, Ann; VANDERMEER, Jeff. The new weird. San Francisco: Tachyon Publications, 2008.

BARKER, Clive. **In the hills, the cities**. In: VANDERMEER, Ann; VANDERMEER, Jeff. The new weird. San Francisco: Tachyon Publications, 2008.

_____. **Livros de Sangue: A Madona**. Editora Civilização Brasileira, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEZARIAS, Caio Alexandre. **Funções do Mito na Obra de Howard Phillips Lovecraft**. São Paulo: USP, 2006.

BLACK MIRROR. Season 2, Episode 1: **Be Right Back**. Direção: Owen Harris. Channel 4, **2013**. (48 min) Color.

BRAGA, Guilherme da S. **H.P. Lovecraft e o moderno conto de terror**. In: LOVECRAFT, Howard Phillips. Os melhores contos de H. P. Lovecraft. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

BUTLER, J. **Como os corpos se tornam matéria** – Entrevista realizada por Baukje Prins e Irene Costera Meijer. Estudos Feministas, 10(1). Florianópolis: UFSC, 2002. pp. 155-167.

_____. **Vida precária**. Contemporânea, 1 (1). São Carlos: UFSCar, 2011. pp. 13-33.

CAMARANI, Ana Luiza Silva. **A literatura fantástica: caminhos teóricos**. Araraquara: Laboratório Editorial da FCL, 2014.

CÂNDIDO, Antônio. In: ARRIGUCCI Jr., Davi. **O Escorpião Encalacrado: A poética da destruição em Julio Cortázar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CARONE, Modesto. **Comentário: A metamorfose**. In: KAFKA, Franz. Essencial Franz Kafka. São Paulo: Pearsons Education do Brasil, 2013.

CISCO, Michael. **The Traitor**. Florida: Cheeky Frawg Books, 2013.

CORTÁZAR, Julio. **Axolotl**. In: VANDERMEER, Jeff; VANDERMEER, Ann. The Weird: A Compendium of Strange and Dark Stories. Tor Books, 2012.

CSORDAS, Thomas. **“A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia”**. In: Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. **O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues**. In:

NUNES, Edson Oliveira (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. pp. 23-35.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1975.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs, vol. 3**. São Paulo: Ed. 34, 2009a.

_____. **Mil platôs, vol. 4**. São Paulo: Ed. 34, 2009b.

_____. **O Anti-Édipo : capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2010. pp. 11-71.

DICK, Philip K. **Fluam, minhas lágrimas, disse o policial**. São Paulo, Aleph, 2013.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991

ELIAS, N. **O processo civilizador. Vol. 1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EVENSON, Brian. **The brotherhood of mutilation**. In: VANDERMEER, Jeff; VANDERMEER, Ann. *The Weird: A Compendium of Strange and Dark Stories*. Tor Books, 2012.

FORSGREN, Carita. **Hairball**. In: BOSKOVICH, Desirina. *It came from the north*. Tallahassee: Cheey Frawg Books, 2013.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Tecnologias de Si**. Verve, 6. São Paulo: PUC, 2004.

FREDIANI, Maria Serra. **Acontecimento de corpo**. In: MACHADO, Ondina, RIBEIRO, Vera Lúcia Avellar (org.) *Um real para o século XXI*, Belo Horizonte: Scriptum, 2014, p 39-41

FREUD, Sigmund. **CONFERÊNCIAS INTRODUTÓRIAS À PSICANÁLISE (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras; Edição: 1ª, 2014.

_____. **Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos**. 1914-1916. São Paulo: Companhia das Letras; Edição: 1ª, 2010a.

_____. **O inquietante**. In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil: (O homem dos lobos)*. 1917-1920. São Paulo: Companhia das Letras; Edição: 1ª, 2010b.

_____. **Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. 1920-1923. São Paulo: Companhia das Letras; Edição: 1ª, 2011.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. 13ª reimpressão, Rio de

Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. **Como se faz um Grande Divisor?** In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

HARAWAY, Donna. **“‘Gênero’ para um dicionário marxista: política sexual de uma palavra.”** In: *Cadernos Pagu*, 2004.

_____. **MANIFESTO CIBORGUE** – ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari. *Antropologia do ciborgue As vertigens do pós-humano*. Editora Autêntica, 2000.

HERTZ, Robert. **A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. Religião e Sociedade**, 6. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Humanidade e animalidade**. Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1994, p. 14-32. Tradução de: Vera Pereira.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. In: *Essencial Franz Kafka*. São Paulo: Pearson Education do Brasil, 2013.

_____. **O veredicto e Na colônia penal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOJA, Kathe. **The neglected garden**. In: VANDERMEER, Ann; VANDERMEER, Jeff. *The new weird*. San Francisco: Tachyon Publications, 2008.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAGROU, Elsie Maria. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LAPLANCHE, Jean. & PONTALIS, Jean Bertrand. **Vocabulário da psicanálise** (4a ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASMAR, C. **Mulheres indígenas. Representações**. Revista de Estudos Feministas. Florianópolis: Vol. 7, No 1 e 2 (1999).

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **“Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência”**. In: NUNES, João Arriscado e ROQUE Ricardo (orgs.). *Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

LEENHARDT, M. **Do kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio**. Barcelona: Paidós, (1947) 1977.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi**. *Mana*, 2 (2): 21-47, 1996.

_____. **Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LOVECRAFT, H. P. **On the Creation of Niggers**. In: O preconceituoso e polêmico poema de H.P. Lovecraft. Disponível em: <<http://www.nerdmaldito.com/2014/03/o-preconceituoso-e-polemico-poema-de-hp.html>> Acesso em: 24 de setembro de 2018.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural na literatura**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2008.

_____. **O chamado de Cthulhu**. In: LOVECRAFT, Howard Phillips. Os melhores contos de H. P. Lovecraft. São Paulo: Editora Hedra, 2014a.

_____. **O horror de Dunwich**. In: LOVECRAFT, Howard Phillips. Os melhores contos de H. P. Lovecraft. São Paulo: Editora Hedra, 2014b.

_____. **Uma cor que caiu do espaço**. In: LOVECRAFT, Howard Phillips. Os melhores contos de H. P. Lovecraft. São Paulo: Editora Hedra, 2014c.

MACHADO DE ASSIS. **O espelho**. In: AGUIAR, Luiz Antonio. Recontando Machado. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

MALCOLM-CLARKE, Darja. **Tracking phantoms**. In: VANDERMEER, Ann; VANDERMEER, Jeff. The new weird. San Francisco: Tachyon Publications, 2008.

MALINOWSKI, Bronisław. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental** [1922]. São Paulo: Abril (coleção Os Pensadores), 1976.

MAIA, Gretha Leite. **Alumbrar-se: realismo mágico e resistência às ditaduras na América Latina**. *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura*, [s.l.], v. 2, n. 2, p.371-388, 31 jan. 2017.

MAUSS, M. **“Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade”**. In: *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro: CosacNaify, (1926) 2003a.

_____. **Ensaio sobre a dádiva** [1925]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento** [1935]. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MINERBO, Marion. **Neurose e não-neurose**. 2ª edição, Editora Casa do Psicólogo,

2013a.

_____. **Ser e sofrer hoje.** São Paulo: Revista IDE 35 [55] 31-42, janeiro 2013b.

MISKOLCI, Richard. **“Origens históricas da Teoria Queer.”** In: *Teoria queer: Um aprendizado pelas diferenças*. Ouro Preto: Autêntica Editora, 2012.

MOORE, Alan. Et al. **A saga do Monstro do Pântano.** Rio de Janeiro: Pixel Media, 2007.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos: imagens da representação de si, através dos outros.** São Paulo: Edusp, 1993

ORTNER, Sherry B. **“Está a mulher para a natureza, assim como o homem para a cultura?”** In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHIRE, L. (org.). *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **“Poder e projetos: reflexões sobre a agência”.** In: GROSSI, M.; ECKERT, C.; FRY, P. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Nova Letra: Goiânia, 2006.

ORWELL, George. **1984.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

PAIVA, Rita. **A constituição do Eu: os imperativos da interpretação e a perda de sentido.** *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 10(1): 83-104, maio de 1998.

PEREIRA, Valéria Sabrina. **Ficção científica encontra o pós-modernismo: Slipstream.** *Revista: EM TESE BELO HORIZONTE* v. 22 n. 3 set.-dez. 2016 PEREIRA. p. 245-262

PERLONGHER, N. **Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 8(22), 1993.

PHILLIPS, David P. **The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implications of the Werther effect.** *American Sociological Review* (1974): 340-354.

PICCININI, Patricia. **Walk with Patricia Piccinini through her exhibition 'Curious Affection'.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=m8Rqhi4vLT0>> Acesso em: 23 de setembro de 2018

PINTO, Leandra. **Resgatando afetos: uma etnografia sobre o papel da rede solidária de proteção animal.** Porto Alegre: UFRGS, 2015.

POE, Edgar Allan. **O homem que foi desmanchado.** In. *Ficção completa, Poesia e Ensaio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.

PRECIADO, Beatriz. **Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”**. In: Revista Estudos Feministas, 19 (1), 2011: 11-20.

RANK, Otto. **O duplo: um estudo psicanalítico**. Porto Alegre: Dublinense, 2013

ROCHA, Everardo e FRID, Marina. **Mary Douglas**. in: Os Antropólogos, orgs: ROCHA, Everardo e FRID, Marina. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

RUBIÃO, Murilo. **Alfredo**. In: RUBIÃO, Murilo. Obra completa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. **Bárbara**. In: RUBIÃO, Murilo. Obra completa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. **Teleco, o coelhinho**. In: RUBIÃO, Murilo. Obra completa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

SAER, Juan José. **O conceito de ficção**. Revista FronteiraZ, São Paulo, n. 8, julho de 2012.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SILVA, César Augusto de Assis. **Edward Tylor**. in: Os Antropólogos, orgs: ROCHA, Everardo e FRID, Marina. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

STRATHERN, M. **O Gênero da dádiva**. Campinas: Unicamp, 2006.

TAVARES, Gonçalo M. **Animalescos**. Porto Alegre: Dublinense, 2016

THOMAS, P. L. **Science Fiction and Speculative Fiction: Challenging Genres**. Sense Publishers, 2013

TURNER, Victor. **“Betwixt and Between: o período liminar nos ‘ritos de passagem’”**. In: Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 1997.

VANDERMEER, Jeff. **Aniquilação**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A noção de espécie em antropologia**, 2012. Disponível em: <>. Acesso em: 30 de nov. 2016.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. pp. 345-399.

_____. **Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, 2(2): 115-144, 1996.