



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CELINA DE OLIVEIRA BARBOSA GOMES

**ANTROPOCENTRISMO E SUAS CONTESTAÇÕES:
O DISCURSO TRAPACEIRO E A TOXICOPOÉTICA EM
FUTURE HOME OF THE LIVING GOD E A HISTÓRIA DE
ANIMAL**

Londrina
2020

CELINA DE OLIVEIRA BARBOSA GOMES

**ANTROPOCENTRISMO E SUAS CONTESTAÇÕES:
O DISCURSO TRAPACEIRO E A TOXICOPOÉTICA EM
FUTURE HOME OF THE LIVING GOD E A HISTÓRIA DE
ANIMAL**

Tese apresentada ao Departamento de Letras –
Estudos Literários da Universidade Estadual de
Londrina, como requisito parcial à obtenção do
título de Doutora em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Augusto Garcia
Fernandes.

Londrina
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Gomes, Celina de Oliveira Barbosa.

Antropocentrismo e suas contestações : o discurso trapaceiro e a toxicopoética em Future Home of the Living God e A História de Animal / Celina de Oliveira Barbosa Gomes. - Londrina, 2020.
190 f. : il.

Orientador: Frederico Augusto Garcia Fernandes.

Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2020.
Inclui bibliografia.

1. Antropocentrismo - Tese. 2. Pós-colonialismo - Tese. 3. Racionalismo e hegemonia ocidental - Tese. 4. Discurso desconstruído - Tese. I. Fernandes, Frederico Augusto Garcia. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU 82

CELINA DE OLIVEIRA BARBOSA GOMES

ANTROPOCENTRISMO E SUAS CONTESTAÇÕES:
O DISCURSO TRAPACEIRO E A TOXICOPOÉTICA EM FUTURE
HOME OF THE LIVING GOD E A HISTÓRIA DE ANIMAL

Tese apresentada ao Departamento de Letras –
Estudos Literários da Universidade Estadual de
Londrina, como requisito parcial à obtenção do
título de Doutora em Letras.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Frederico Augusto Garcia
Fernandes
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Tamer Thabet
Universidade Federal dos Vales do
Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM

Prof. Dr. Alba Krishna Topan Feldman
Universidade Estadual de Maringá – UEM

Prof. Dr. Maria Carolina de Godoy
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Suely Leite
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 16 de dezembro de 2020.

AGRADECIMENTOS

A Deus e à Nossa Senhora, que me sustentaram nos momentos mais difíceis (e foram muitos) dessa caminhada.

Ao meu marido Maurílio, pelo amor, companheirismo, paciência e serenidade, e por ter assumido a maior parte das responsabilidades pela criação de nossa filha no início do curso e da vida dela.

Ao meu querido amigo Vicentônio, pelo apoio, amizade, carinho, audiência e ações que me ajudaram a manter-me perseverante mesmo diante de muitas adversidades acadêmicas e pessoais.

À minha amada filha Manuela, por nascer e mudar a minha vida, fazendo de mim uma pessoa mais forte, mais grata e mais feliz.

Aos meus pais, Maria Aparecida e Josué, pela vida de simplicidade que tornou o significado desse trabalho ainda mais especial.

Aos meus amigos, dentre eles, Adrian, Michelli, Josi, Eduardo Felippen, pelas palavras de apoio e incentivo, pelo carinho, pelas risadas e pela leveza dos encontros com café.

Ao Instituto Federal do Paraná, especialmente, ao campus de Assis Chateaubriand e ao seu diretor Vicente Sandeski, pelo apoio e pela oportunidade de afastamento de minhas atividades docentes para a conclusão do curso.

Ao querido e inesquecível Professor Frederico Fernandes, meu orientador, pela acolhida, carinho, consideração, empatia, tranquilidade, gentileza e pelo apoio em momentos tão delicados e decisivos quanto foram a qualificação e a defesa do doutorado.

Aos amigos de curso, pelas experiências trocadas, pelas conversas nas aulas e de corredor e, sobretudo, pelas lindas palavras e gestos de companheirismo diante das dificuldades.

Aos professores Tamer, Maria Carolina, Alba e Suely, pela leitura atenta, apreciação e acolhimento do meu trabalho de modo tão respeitoso, profissional e “cooperativamente humano”.

Aos docentes maravilhosos que encontrei nas tantas aulas e que me inspiraram novas reflexões para habitar o mundo de um jeito melhor e menos danoso, entendendo que o conhecimento deve libertar e não oprimir.

Aos funcionários da Universidade Estadual de Londrina, especialmente, Rosely, Rosimeri, Ricardo, Dona Geni e tantos outros que colaboram para a manutenção e o funcionamento da instituição apesar dos pesares e de tempos tão obscuros para a educação.

À Universidade Estadual de Londrina, espaço em que vivi tantas experiências maravilhosas e realizei sonhos e do qual me despeço com gratidão.

Reason has been made a vehicle for domination and death; it can and must become a vehicle for liberation and life. [...] Reason has been captured by power and made an instrument of oppression; it must be remade as a tool for liberation. (PLUMWOOD, 2002, p.5; 14)

GOMES, Celina de Oliveira Barbosa. **Antropocentrismo e suas contestações: o discurso trapaceiro e a toxicopoética em Future Home of the Living God e A História de Animal.** 2020. 190 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

RESUMO

Os romances *Future Home of the Living God*, da escritora ameríndia Louise Erdrich, e *A História de Animal*, do indiano Indra Sinha, são narrativas pós-coloniais escritas em primeira pessoa e que apresentam reflexos da complexa relação com o colonizador europeu em seus enredos, como o hibridismo cultural e a crise identitária; tópicos comuns em textos desse tipo e na produção de autores caracterizados por um status intersticial, como o são os escritores em questão. Porém, mais do que a esperada tensão entre colonizador e colonizado vista nas literaturas de ex-colônias, o primeiro capítulo deste trabalho analisa o estabelecimento da doutrina da razão (PLUMWOOD, 2002), do antropocentrismo/humanismo racionalista e do logocentrismo nos contextos dos romances. Essas ideologias se apresentam de modo exacerbadamente predatório, distinguindo, pela linguagem, os ditos humanos racionais/listas de humanos subjugados e de não-humanos; o que implicou em um imperialismo ecológico que configurou uma feição pós-natural do mundo característica da própria morte do planeta nas narrativas. Valendo-se da retórica apocalíptica, então, os autores indicam nos textos os efeitos da violência racionalista, linguística e ecológica que levou à falência da vida como se conhece. Porém, diante da linguagem desconstruída e sorrateira das obras, considerada segundo a concepção da Desconstrução de Jacques Derrida, esta mesma investigação coloca em evidência, nos capítulos seguintes, a fragilidade dos constructos hegemônicos linguísticos causadores dessa violência e segregação racionalistas. Sob o viés do discurso trapaceiro de *Future Home of the Living God* e da narrativa picaresca de *A História de Animal*, a análise desenvolvida neste trabalho enfatiza o caráter meramente representativo da linguagem; esta que, sendo marcada pela indecidibilidade, é incapaz de definir os entes e de promover hierarquizações como as propostas pelo antropocentrismo. Em outras palavras, diante das evidências do antropocentrismo e de seus efeitos predatórios para o mundo, ficcionalizados nos romances, buscou-se – por meio da consideração do teor desagregado e instável de sua linguagem – mostrar a suscetibilidade de termos e de arranjos discursivos sobre os quais se apoia o humanismo racionalista. Precisamente, foram estabelecidas as hipóteses de que *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* debilitam o antropocentrismo racionalista por conta de suas narrativas desconstruídas e ardilosas; e o fazem, o texto de Indra Sinha, sobretudo, configurando uma toxicopoética, sintomática do próprio discurso trapaceiro de Erdrich. Sua comprovação se deu pela constatação da natureza polissêmica dos discursos das obras literárias, a qual embarga sentidos estanques e as “certezas” decorrentes deles, por meio de uma enunciação entorpecente que se difunde por toda a investigação. Isso concorre não só para o questionamento das fronteiras que separam os entes, como interroga a legitimidade de conceitos provenientes do antropocentrismo há tempos empregados por outras ideologias hegemônicas como justificativa para o estabelecimento e manutenção de diferentes relações de poder e de opressão.

Palavras-chave: Racionalismo. Antropocentrismo. Desconstrução e
Indecidibilidade. Discurso sorrateiro. Toxicopoética

GOMES, Celina de Oliveira Barbosa. **Anthropocentrism and its contestations: the trickster discourse and the toxicpoetic in Future Home of the Living God and A História de Animal**. 2020. 190 p. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

ABSTRACT

The novels *Future Home of the Living God*, by the Amerindian writer Louise Erdrich, and *A História de Animal*, by the Indian Indra Sinha, are post-colonial narratives written in first person and that reflect the complex relationship with the European colonizer in their plots, such as cultural hybridism and the identity crisis; common topics in texts like those and in the production of authors characterized by an interstitial status, as are the writers in question. However, more than the expected tension between colonizer and colonized seen in the literature of ex-colonies, the first chapter of this research analyzes the establishment of the doctrine of reason (PLUMWOOD, 2002), rationalist anthropocentrism / humanism and logocentrism in the contexts of the novels. Those ideologies are presented in an exacerbately predatory way, distinguishing, through language, the so-called rational/ists humans of subjugated humans and of non-humans; which implied an ecological imperialism that configured a post-natural feature of the world characteristic of the planet's own death in the narratives. Using the apocalyptic rhetoric, the authors indicate in the texts the effects of rationalist, linguistic and ecological violence that led to the bankruptcy of life as it is known. However, in view of the deconstructed and sneaky language of the productions, considered according to the conception of Jacques Derrida's Deconstruction, this same investigation highlights, in the following chapters, the fragility of the hegemonic linguistic constructs that cause this rationalist violence and segregation. By the approach of *Future Home of the Living God*'s trickster discourse and the picaresque narrative of *A História de Animal*, the analysis developed in this work emphasizes the merely representative character of language; the latter which, being marked by undecidability, is unable to define entities and to promote hierarchies such as those proposed by anthropocentrism. In other words, given the evidence of anthropocentrism and its predatory effects on the world, fictionalized in the novels, it was sought – by considering the disaggregated and unstable content of the language of the texts – to show the susceptibility of terms and discursive arrangements about the which rationalist humanism is supported. Precisely, the hypotheses were established that *Future Home of the Living God* and *A História de Animal* weaken rationalist anthropocentrism because of their deconstructed and artful narratives; and they do so, Indra Sinha's text, above all, configuring a toxicpoetic, symptomatic of Erdrich's own trickster discourse. These were confirmed by the verification of the polysemic nature of the speeches of literary productions, which prevent watertight meanings and the “certainties” resulting from them, through a numbing statement that spreads throughout the investigation. This contributes not only to the questioning of the boundaries that separate entities, but also to questions the legitimacy of concepts derived from anthropocentrism that have long been used by other hegemonic ideologies as a justification for the establishment and maintenance of different relations of power and oppression.

Keywords: Rationalism. Anthropocentrism. Deconstruction and Undecidability.
Sneaky speech. Toxicopoetics.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Print do site de Khaufpur	160
Figura 2	Placa do bordel	176
Figura 3	Print da propaganda de Animal's People em site de compras	178
Figura 4	Print do site pessoal de Indra Sinha – Contato	179

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	CAPÍTULO 1 - A DOCTRINA DA RAZÃO E O ANTROPOCENTRISMO EM FUTURE HOME OF THE LIVING GOD, DE LOUISE ERDRICH, E A HISTÓRIA DE ANIMAL, DE INDRA SINHA	19
2.1	CONTEXTOS, AUTORES E OBRAS	20
2.2	DOCTRINA DA RAZÃO E ANTROPOCENTRISMO.....	31
2.3	O MUNDO PÓS-NATURAL E A MORTE DA NATUREZA EM FUTURE HOME OF THE LIVING GOD E A HISTÓRIA DE ANIMAL	43
2.4	EXCESSOS DA RAZÃO E REBELIÃO DO MUNDO NATURAL EM FUTURE HOME OF THE LIVING GOD.....	52
2.5	VIOLÊNCIA RACIONALISTA E ECOLÓGICA: A TERRA DA MORTE EM A HISTÓRIA DE ANIMAL.....	65
3	CAPÍTULO 2 - DESCONSTRUÇÃO E INDECIDIBILIDADE E A CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO RACIONALISTA	79
3.1	A DESCONSTRUÇÃO E SEUS REFLEXOS NA REALOCAÇÃO DOS ENTES DO MUNDO: PÓS-HUMANISMO, PÓS-COLONIALISMO E ESTUDOS ANIMAIS	85
4	CAPÍTULO 3 - FUTURE HOME OF THE LIVING GOD, DE LOUISE ERDRICH: O DISCURSO TRAPACEIRO E METAMORFO E A INSTABILIDADE DA SIGNIFICAÇÃO	98
4.1	A LITERATURA NATURALMENTE DESCONSTRUÍDA E ARDILOSA DE LOUISE ERDRICH	98
4.2	FUTURE HOME OF THE LIVING GOD E SEU DISCURSO TRAPACEIRO	104
5	CAPÍTULO 4 - A ESCRITA PICARESCA E OS REFLEXOS DE UMA TOXICOPOÉTICA EM A HISTÓRIA DE ANIMAL, DE INDRA SINHA	142
5.1	ANIMAL: PÍCARO PÓS-HUMANO E REFLEXO DA INDECIDIBILIDADE.....	161

5.2 A TOXICOPOÉTICA DE ANIMAL: UM ANTÍDOTO PARA AS CERTEZAS.....167

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RECAPITULANDO AS

DESCOBERTAS180

REFERÊNCIAS184

1 INTRODUÇÃO

O estabelecimento do estrangeiro, precisamente do ocidental, em territórios de moradia e de atuação de povos e culturas há tempos constituídos, como os indígenas, por exemplo, suscitou transformações cujos danos são observados até hoje. Para além do hibridismo, expresso em diferentes manifestações culturais do colonizado (e do colonizador), mudanças significativas se desenharam no espaço e na existência dos entes humanos e não-humanos que os integravam. Isso se deu pelo objetivo eminentemente exploratório com que o colonizador instalou-se nesses territórios, embasado na justificativa de sua hegemonia cultural. Esse mesmo argumento insuflou sua atuação predatória em nome do progresso econômico – travestida de desejo filantrópico de “libertação dos selvagens e/ou incultos” – que transformou em objeto e, por conseguinte, em mercadoria, vidas humanas e não-humanas e outros entes naturais. O resultado dessa interface devastadora com o mundo natural e com os diferentes elementos que o compõem incorreu em uma grave crise ecológica, abordada por diferentes áreas do conhecimento, sendo, inclusive, ficcionalizada na/pela literatura.

Ao conhecer os romances *Future Home of the Living God*, da escritora ameríndia Louise Erdrich, e *A História de Animal*, do indiano Indra Sinha, observou-se que essas eram obras que abordavam, por um viés apocalíptico, justamente o antropocentrismo e seus excessos sobre o mundo natural; uma análise relevante a ser desenvolvida, como pesquisa do doutorado, sob o viés da ecocrítica pós-colonial, ideia amadurecida no segundo ano do curso.

Porém, aproximando-se mais dos textos, especialmente após o exame de qualificação da tese, observou-se que a demanda maior aqui não era simplesmente enfatizar o antropocentrismo, pautado na “doutrina da razão”, introduzida posteriormente por Val Plumwood (2002), no logocentrismo e em suas consequências; na verdade, o desafio era desestabilizar esse antropocentrismo.

Relendo as obras, notou-se que elas possuíam discursos peculiares, pois insinuavam significados antagônicos, que não se definiam ou sobre os quais não se podia determinar uma interpretação objetiva. Então, ficou claro que se tratava de narrativas desconstruídas, com sentidos plurais e que explicitavam o caráter representativo e provisório da linguagem, o qual contrapunha a ideia de significados precisos e estanques dos quais se valiam os discursos hegemônicos.

Para elucidar essas e outras questões referentes à linguagem como

dominação, como expressão racionalista e como distintivo para a segregação, buscou-se esclarecimentos nas discussões sobre o pós-estruturalismo, precisamente, sobre a Desconstrução de Jacques Derrida, assim como sobre o pós-humanismo e os estudos animais, considerando os trabalhos de Cary Wolfe e mesmo J.M. Coetzee. Isso, levando em conta os estudos prévios sobre a doutrina da razão e o humanismo racionalista, de Val Plumwood, e sobre a crise ecológica global apresentados por Graham Huggan e Helen Tiffin, entre outros.

Mas para além da comprovação das hipóteses de que os romances configuravam narrativas desconstruídas, notou-se que as obras de Louise Erdrich e de Indra Sinha apresentavam outras peculiaridades discursivas, as quais demonstravam um fazer literário artificioso, cada um à sua maneira. *Future Home of the Living God* colocava-se como uma ficção pós-colonial, indígena, futurista, mas também carnavalesca, metamorfa que carecia de uma abordagem mais adequada. Por isso, considerando as características da figura mítica indígena do trickster/trapaceiro Nanabhozo – e seu investimento em outros escritos da autora – no texto em estudo, resolveu-se desenvolver a análise com base nessa assertiva: a de que o discurso da obra era um discurso trapaceiro. Por sua vez, considerando o contexto de toxicidade química de *A História de Animal* e, sobretudo, o envenenamento do corpo e da mente de seus personagens, detectou-se em *Animal*, o protagonista, o modo e o discurso do pícaro, empregado a fim de resistir às reiteradas tentativas de aniquilação. Esse era, pois o tom do texto, sorrateiro, irônico, abjeto, inapreensível e tóxico!

Frente a essas observações, então, percebeu-se que mais do que enfatizar as evidências do antropocentrismo racionalista e logocêntrico, as narrativas em tela o subvertiam. Por isso, chegou-se às hipóteses de que *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* suscetibilizam o discurso hegemônico antropocêntrico que segrega humanos de humanos (ditos inferiores) e de não-humanos em função de suas narrativas desconstruídas, marcadas pela indecidibilidade e peculiarmente ardilosas; além de configurarem – especialmente, o texto de Indra Sinha – uma toxicopoética, termo e noção elaborados no âmbito desta investigação e convergentes ao discurso trapaceiro de Louise Erdrich.

Para a comprovação dessa suposição, este trabalho foi estruturado em quatro capítulos. O primeiro, intitulado “A doutrina da razão e o antropocentrismo em *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, e *a História de Animal*, de Indra Sinha”,

apresenta aspectos das obras, seus contextos e autores, bem como desenvolve os conceitos de racionalismo, humanismo racionalista e antropocentrismo, evidenciando seus efeitos nos romances estudados. Propriamente, são abordadas as temáticas do mundo pós-natural em *Future Home of the Living God* e da violência lenta e morte pela contaminação química em *A História de Animal*, ambas decorrentes de um imperialismo ecológico. As consequências dessa condição planetária são a falência das espécies como são conhecidas até o momento, a adulteração climática, o cerceamento da liberdade e de direitos básicos à sobrevivência, a violência tóxica, econômica e política e uma crise ecológica sem precedentes. Essas decorrências incorreram no fim do mundo que se conhece, em cada uma das narrativas, levando à constatação de que as forças antropogênicas, ditas movidas pela razão, são paradoxalmente e cegamente irracionais. E isso, por afetarem entes humanos e não-humanos que são, na realidade, conectados e partícipes na preservação de suas vidas e na do próprio planeta.

Em “Desconstrução e indecidibilidade e a crítica ao antropocentrismo racionalista” são introduzidos aspectos do pós-estruturalismo, especialmente, da Desconstrução de Jacques Derrida, refletindo como ela se contrapõe ao discurso logocêntrico, desestabilizado pela noção de indecidibilidade linguística. O objetivo aqui é apresentar reflexões sobre o caráter desagregado da linguagem, mostrando sua relatividade, flexibilidade e provisoriabilidade. Por conseguinte, são introduzidas algumas características do pós-humanismo, tendo em vista a relevância, para a agenda antropocêntrica, da distinção entre o humano e o não-humano; busca-se mostrar, pelas discussões vistas em trabalhos como o de Cary Wolfe e do próprio Derrida, a afinidade entre o animal humano e o animal não-humano, sobretudo, a qual desestabiliza o argumento antropocêntrico. Por isso – e pela particularidade do romance e do protagonista de Indra Sinha –, são consideradas também algumas reflexões sobre os estudos animais, especialmente, no que se refere à subjugação dos animais não-humanos, respaldada no mesmo critério racionalista e logocêntrico. Essas teorias são arroladas no intuito de respaldar o argumento de antropocentrismo como fabulação linguística e como ideologia hegemônica, ambas desestabilizadas nas narrativas ardilosas estudadas neste trabalho, especialmente, pela indecidibilidade entre o humano e o não-humano. As abordagens conceituais feitas nessa seção foram ilustradas por meio de alguns excertos das obras analisadas.

No capítulo 3, “*Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich: o discurso

trapaceiro e metamorfo e a instabilidade da significação”, é desenvolvida a análise de *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, como discurso trapaceiro. A leitura da obra e a elucidação fornecida pela Desconstrução, sobretudo, permitiu constatar que *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, é um romance cuja escrita é desconstruída, mas também sorrateira. Sua ficção especulativa, futurista e experimental desenvolve-se com base em um discurso composto de paradoxos, continuidade, quiasmas, mescla entre ficção e realidade, atemporalidade, interstícios e empregos etimológicos arditos. Esses elementos concorrem para a indecidibilidade de conceitos e sentidos e configuram um discurso trapaceiro que turba as definições hegemônicas objetivas e cerceadoras do antropocentrismo. O conceito de trapaceiro aqui considera propriamente a figura do Nanabhozo, visto em muitas expressões culturais de tribos indígenas norte-americanas. Essa abordagem do ícone mitológico indígena se justifica pelo indigenismo abordado na narrativa e, sobretudo, pelo modo e personagens metamorfos e trapaceiros da escrita de Louise Erdrich, observado nesse e em outros de seus textos. Essa narrativa embusteira e esmaecente, então, sugere a indefinição entre o fim e o começo do mundo, entre as eras, entre os seres, entre as vozes, promovendo a ideia de interstício, de suspensão e contingencialidade, o que impede mesmo uma previsão do futuro. Ela explicita, portanto, o caráter representativo e provisório da linguagem e a consequente fragilidade dos constructos racionalistas que separam humanos e não-humanos; o que contrapõe e entorpece as certezas nas quais se embasam o antropocentrismo.

Por fim, “A escrita picaresca e os reflexos de uma toxicopoética em *A História de Animal*, de Indra Sinha” apresenta a análise de *A História de Animal* com base em seu discurso picaresco. De modo semelhante ao romance de Erdrich, a obra investe-se de uma escrita artificiosa, malandra, crivada de ironias, de figuras de linguagem, expressões idiomáticas do francês, do inglês e do híndi e termos abjetos; bem como de reflexões profundas, elaborações poéticas, mesclas entre ficção e realidade, invocações divinas. Tal qual a ficção indigenista de Erdrich, o texto aqui é narrado em primeira pessoa pelo protagonista, um animal pós-humano que se constitui nos diferentes limiares da vida: o humano e o não-humano, a vida e a morte, a mentira e a verdade, o alto e o baixo. Esta condição lhe é possível por ser ele um pícaro, aquele que subverte as regras, sobretudo, sociais, intrometendo-se em espaços, em conceitos, como o de humano, e discursos que lhe são negados

por sua forma física quadrúpede decorrente do crime ambiental da Kompani, temática central da narrativa. Por seu olhar matreiro e fazer narrativo engenhoso, Animal, o protagonista, significa a tragédia e a vida que pulsam e persistem juntas no mesmo lugar, a cidade fictícia de Khaufpur, satirizando a norma [linguística, inclusive] e a perspectiva ocidental que acreditam poder dizer sobre a sua realidade. Projetando sua aversão ao ocidente no jornalista estrangeiro que quer registrar a sua história, ele desenvolve um discurso escatológico e entorpecente que desestabiliza o olhar exótico e humanitarista do repórter, bem como a arrogância racionalista que ele representa. Animal emprega, pois, uma toxicopoética amparada no riso, na dúvida, na oscilação entre o real e o ficcional, na multimodalidade linguística, portanto, na indecidibilidade, que embarga as certezas antropocêntricas e a distinção que elas realizam entre os entes, especialmente, entre o humano e o não-humano.

A potência inebriante da toxicopoética de Animal faz com que ela vaze dos limites deste capítulo, pairando sobre a análise como um todo, enfatizando a instabilidade dos constructos linguísticos de *Future Home of the Living God*, já demonstrada por sua narrativa trapaceira.

Diante das discussões desenvolvidas nessas seções, concluiu-se que foi comprovada a hipótese de que os romances estudados possuem, de fato, uma escrita polissêmica, instável e, sobretudo, suspeitosa, a qual impede definições conceituais fechadas; e que os conceitos dos quais se vale o antropocentrismo racionalista manifesto nos textos são desestruturados e, por conseguinte, seus argumentos e determinações. Ainda, a comprovação da hipótese se deu pela constatação de um fazer narrativo que complexifica a desconstrução de modo tão entorpecente que provoca a hesitação do leitor, por sua pluralidade de sentidos, impossibilitando certezas.

Essa toxicopoética, então, faz pensar na igual suscetibilidade de outras ideologias opressoras, como o colonialismo, o racismo, o sexismo, igualmente respaldadas no racionalismo.

Portanto, além de configurar-se uma das muitas possibilidades interpretativas para esses e outros textos, pode-se dizer que essa forma inebriante de narrar se destaca como discurso literário contemporâneo. Isso se justifica por sua capacidade de manifestar-se pelas multifaces [e multiplataformas] que os termos apresentam individual e coletivamente, pela consequente “liquidez” de sua forma, preenchendo

ou escorrendo dos contêineres conceituais e, sobretudo, por dismantelar injustiças hermenêuticas. Isso, de modo a promover, de alguma forma, a inclusão e a significação positiva dos diferentes entes.

CAPÍTULO 1

A DOCTRINA DA RAZÃO E O ANTROPOCENTRISMO EM *FUTURE HOME OF THE LIVING GOD*, DE LOUISE ERDRICH, E *A HISTÓRIA DE ANIMAL*, DE INDRA SINHA

Os romances estudados neste trabalho, *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, e *A História de Animal*, de Indra Sinha, podem ser chamados de pós-coloniais por diferentes razões, especialmente, pelo enfoque narrativo estabelecido em primeira pessoa e representativo da perspectiva do colonizado (ou de seus descendentes). Mas o que se destaca neste capítulo é o modo como os processos e mecanismos coloniais, do passado e do presente, embasados na doutrina da razão (PLUMWOOD, 2002), são representados por eles, mesmo em contextos tão diferentes. Isso justificativa sua seleção e relação no propósito desta investigação, pois, apesar de explicitarem o estabelecimento do humanismo antropocentrista e sua ação predatória, essas obras introduzem um discurso desconstruído e marcado pela indecidibilidade que desestabiliza os conceitos hegemônicos sobre os quais esse humanismo se assenta.

Isso se dá, acredita-se, pois a forma desconstruída dos romances – vista em sua desagregação e fluidez – suscita questionamentos acerca da efetiva validade histórica, política, cultural, econômica, literária da perspectiva hegemônico-racionalista sobre os entes humanos e não-humanos nele descritos. As perguntas que subjazem o bojo das obras examinam a pertinência dos símbolos/termos e sentidos atribuídos por eles a tais entes, bem como a justificativa para os juízos, categorizações e usos decorrentes dessas representações; indagam, portanto, a legitimidade da linguagem e da razão [feita instrumento de poder] por detrás dela.

Diante do exposto, este trabalho propõe hipóteses como as de que *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* desestabilizam o antropocentrismo racionalista e hegemônico expresso pela designação ocidental dos entes humanos e não-humanos – promotora de dicotomias e segregações entre eles – vista em seus enredos; isso, por meio de suas narrativas desconstruídas, marcadas pela indecidibilidade e ardilosas, narrativas que configuram uma toxicopoética. E para melhor entender como isso acontece, faz-se necessária uma breve apresentação de seus autores, enredos e ambientes de produção.

CONTEXTOS, AUTORES E OBRAS

Future Home of the Living God, de Louise Erdrich, é um romance de 2017 narrado por Cedar¹ Hawk Songmaker, uma jovem de vinte e seis anos, mestiça da etnia indígena Ojibwe, que foi adotada por um casal de liberais brancos de Minneapolis. Ela compartilha com o leitor seus conflitos pessoais em relação à sua confusão identitária (a crise identitária de que fala Hall (2005)) – especialmente, após encontrar a família biológica –, ao filho que espera e às transformações vistas no mundo no decorrer da história. A gravidez é o cerne do texto, pois é ela o *leitmotiv* que move a escrita de Cedar. Diante de um aparente fim do mundo, ela escreve uma espécie de diário para que o filho possa saber como tudo era antes e, sobretudo, como foi esperar por ele durante a gestação. Depois, vê-se que o registro de Cedar era também uma forma de resistência, de ela manter-se viva e, de algum modo, livre, mesmo após ter sido capturada por um grupo de controle e de sujeição de grávidas.

Animal's People, de Indra Sinha, lançado em 2007 e publicado em português como *A História de Animal* em 2009 – versão usada nesta análise –, apresenta, como anuncia o título, a história de Animal. Trata-se de um jovem indiano da cidade fictícia de Khaufpur que após sofrer, quando criança, os efeitos do vazamento de produtos químicos de uma fábrica americana instalada no lugar, a Kompani – o que matou os seus pais e vitimou tantos outros –, ficou com a coluna comprometida; desde então, o menino anda sobre os quatro membros. É ele quem conta, por decisão própria, o ocorrido e as implicações desse crime socioambiental – mesmo

¹ : É válido destacar que o nome Cedar – Cedro, em português – dado à protagonista tem uma significância peculiar para muitas comunidades indígenas. Segundo Feldman (2011), o cedro é uma das quatro plantas sagradas para os Dakota, além do tabaco, da grama doce e da sálvia. Para eles, seu perfume e coloração têm propriedades curativas e suas folhas servem para a purificação. No trabalho de Feldman (2011), o cedro, ou o baú de cedro, é um repositório de sonhos, de esperança, de uma mensagem de dias melhores para os indígenas, bem como um elemento tradicional passado de avó para neta em uma celebração da ancestralidade nativa. Pensando na personagem principal de *Future Home of the Living God* e em seu posicionamento como narradora e redatora do começo, quiçá, de uma nova história, acredita-se que ela incorpore, de certa, formas as mesmas propriedades que o cedro tem, segundo os Dakota. Ainda que seu bebê seja um dos ditos “normais” ou com características do homo sapiens, ele e os outros seres que estão surgindo são reflexos das mudanças em curso no mundo, as quais desestabilizam as designações, conceitos e classificações anteriores, inclusive, as utilizadas como justificativa para a segregação e a opressão de humanos e não-humanos. Cedar, então, tal qual o baú de cedro, carrega em sua capacidade gestacional e em seu ventre outra/s possibilidade/s, alternativa/s para a história. As novas criaturas, dentre elas, o seu filho, têm a capacidade de “purificar” o mundo da idolatria racionalista que o levou à falência, curando-o das muitas doenças socioculturais, políticas e, sobretudo, ecológicas decorrentes dela.

que não seja este o seu objetivo primeiro. O jovem problematiza a atitude de pessoas como o jornalista australiano que o aborda no início da narrativa a fim de registrar a sua história em livro; ele critica seu olhar “paternalista” que nada resolve e nada tem a ver com o contexto em que vive o protagonista e seus pares, segundo ele. Animal relata ainda as impressões que tem de sua própria vida e das de outros, como a cadela Jara, que vivem ao seu redor e cujas existências são marcadas por seus próprios conflitos; conflitos que parecem não pedir necessariamente soluções, mas que se configuram o sentido de suas próprias (sobre)vivências.

Os contextos de produção dessas obras demonstram uma relação dos povos estabelecidos naqueles territórios – reservas indígenas norte-americanas e países do sul global, como a Índia – com o estrangeiro, seja por meios de formas coloniais do passado ou outras adaptadas no presente; uma relação que determinou sobremaneira a sua configuração e a de textos produzidos sobre/por eles.

Segundo David Stirrup (2010), as narrativas históricas e contemporâneas de Louise Erdrich contemplam, de modo geral, o território das Grandes Planícies, Dakota do Norte, e os arredores de Little Falls, em Minnesota, onde a escritora nasceu, além da própria cidade de Minneapolis, onde viveu boa parte da vida. Tais narrativas abordam a visão do “país Ojibwe” (STIRRUP, 2010) da região dos Grandes Lagos, especialmente, antes do remapeamento ou da redefinição de fronteiras das terras indígenas por determinações políticas e instrumentos legais, como o Dawes Severalty Act² (1887) ou Lei Dawes. Essas decisões colaboraram para a fragmentação ou mesmo para a dissolução tribal do povo e por sua segregação em reservas, como se vê em *Love Medicine* e mesmo em *Future Home*

² : O Dawes Severalty Act ou Lei Dawes estabeleceu-se no ano de 1887 com o objetivo de, aparentemente, converter os indígenas em agricultores, de modo que eles empregassem as terras em usos e cultivos ditos mais progressistas, segundo as perspectivas econômica e política governamentais da época, traduzidas pelo posicionamento do Presidente Thomas Jefferson. Esta não era uma tarefa fácil, segundo estudiosos e políticos, como o Senador Dawes, haja vista o pensamento indígena que rechaçava a ideia de posse individual da terra. Outro empecilho eram as características tradicionais de muitos povos nativos, como os Dakota, que não seriam alteradas intempestivamente a ponto de que eles se fixassem e cultivassem determinados territórios, deixando de serem nômades e caçadores/coletores, por exemplo. Faltava-lhes, portanto, a inclinação cultural e o treinamento para isso. Então, a Atribuição Geral ou a Lei Dawes foi proposta a fim de “promover a agricultura” nas terras indígenas, não obstante as intervenções e implicações que isso traria. Este ato “autorizou” o governo americano a dividir as terras indígenas em loteamentos de 160 acres, sendo cada um deles destinados a uma família indígena e disponibilizando o restante para eventuais agricultores brancos. As terras deveriam ficar sob custódia indígena por vinte e cinco anos, podendo ser, mediante autorização do Escritório de Assuntos Indígenas, posteriormente vendidas e arrendadas para não-indígenas. O propósito da Lei Dawes não se realizou, incorrendo em uma limitação ainda maior das terras e da atuação cultural dos povos nativos. (CARLSON, 1993).

of the Living God. Aliás, Eddy, o padraço de Cedar, entusiasma-se com a reviravolta geral em curso no mundo pela possibilidade de desestabilização das cartografias políticas que limitaram os territórios e, sobretudo, a atuação cultural do seu povo, podendo tomar de volta as terras indígenas: “Nossa tribo formou uma milícia fragmentada no cassino. Muitos de nós vemos o colapso governamental como uma maneira de agir e recuperar a terra.” (ERDRICH, 2017, n.p.).³

Os textos de Erdrich relacionam aspectos não só desse faccionalismo, como dos efeitos da epidemia de varíola, da Grande Depressão, da exploração e comércio arbitrário de madeira – abordado no romance *Tracks* – e do deslocamento do povo Ojibwe, tocado pela falta de recursos nos locais demarcados pela redefinição de limites. Esse processo de distribuição, precisamente, culminou com sua dispersão para pontos como as planícies, porém, com a superlotação, muitos grupos da etnia deixaram o local onde se estabeleceu a reserva da Montanha da Tartaruga, restando aqueles, os Plains Ojibwe, dos quais saíram os ancestrais de Louise Erdrich. O território foi há muito castigado pela pobreza, pela severa seca do verão e pelas tempestades de inverno, bem como por eventos nacionais e internacionais, como a Primeira Guerra Mundial, com a qual a reserva “colaborou” enviando seus homens. (STIRRUP, 2010). A tudo isso muitos resistiram e, como diz Eddy, aprenderam a ser resilientes e a se adaptarem:

"Os índios estão se adaptando desde antes de 1492, então acho que continuaremos nos adaptando".
 "Mas o mundo está caindo aos pedaços."
 "Está sempre indo aos pedaços."
 "Isso é diferente."
 "É sempre diferente. Nós vamos nos adaptar." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴

A adaptação Ojibwe, vista na metanarrativa histórica de Louise Erdrich, foi também uma forma de suportar os processos de desapropriação suscitados pela política de sangue perpetrada pelo estado americano. Essa situação provocou o êxodo de muitas comunidades para a cidade entre 1945 e 1960, bem como o relacionamento com comunidades e perspectivas mais urbanas. Entre as

³ : O romance de Louise Erdrich ainda não foi traduzido para o português, porém, neste capítulo, optou-se por traduzir seus excertos citados de modo a colaborar com a fluidez da leitura. Ainda assim, para cada um deles, haverá uma nota com a citação original, como aqui: “Our tribe has formed a militia quartered at the casino. Quite a number of us see the governmental collapse as a way to make our move and take back the land.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁴ : “Indians have been adapting since before 1492 so I guess we’ll keep adapting.”
 “But the world is going to pieces.”
 “It is always going to pieces.”
 “This is different.”

transformações culturais oriundas dessa condição, destacou-se, por exemplo, a adoção de práticas da ideologia cristã, precisamente, do catolicismo, tema bastante recorrente em produções da autora (STIRRUP, 2010), como a considerada nesta análise – a figura de Santa Kateri Tekakwitha apresentada no romance é um dos símbolos desse sincretismo. Aliás, Santa Kateri Tekakwitha – “Kateri” em deferência à Santa Catarina de Siena e “Tekakwitha”, que significa “aquela que esbarra nas coisas” na língua dos moicanos, em função de sua visão limitada, prejudicada por uma epidemia de varíola que afetou sua aldeia e matou seus pais – foi a primeira santa nativa americana reconhecida pela Igreja Católica, canonizada em 2012. (IRONDEQUOIT SENIOR MINISTRIES, 2012). É chamada de Lírio dos Mohawks/Moicanos e tida como a santa padroeira do Povo Nativo, mas também “dos ecologistas, exilados, órfãos e pessoas ridicularizadas por sua piedade.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵, como acrescenta Sweetie, a mãe biológica de Cedar; isso, quiçá em uma identificação com a santa e com aqueles “especialmente protegidos por ela”.

Toda essa dinâmica incorreu em um amálgama cultural de múltiplas texturas provenientes do elemento colonizador e do colonizado e observadas nas comunidades da reserva, que, apesar de muitos percalços, conseguiram se estabelecer, como afirma Stirrup (2010).

Essas texturas plurais se manifestam por meio dos oradores, personagens, espaços, tempos, perspectivas e discursos igualmente diversos na escrita da autora. E é sob essa feição híbrida que se inscreve *Future Home of the Living God*, congregando o cenário contemporâneo da urbanidade de Minneapolis e sua dinâmica e o ambiente e costumes adaptados da reserva da Montanha da Tartaruga, ao que tudo indica (a imagem da santa no livro, por exemplo); esta que foi igualmente redesenhada e que “tornou-se improdutiva”, como indica um outdoor “plantado” ante a um vasto campo vazio: “Em um campo enorme e vazio, está plantado um painel que diz: Futuro Lar do Deus Vivo. É apenas um campo vazio, em pousio e com ervas daninhas, estendendo-se para o horizonte pálido.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶; e como sugere a presença do cassino, visto como principal fonte de

“It is always different. We’ll adapt.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁵ : “of ecologists, exiles, orphans, and... people ridiculed for their piety.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁶ : “In one enormous, empty field a sign is planted that reads *Future Home of the Living God*. It’s just a bare field, fallow and weedy, stretching to the pale horizon.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

recursos do lugar.

A referência a este espaço vazio, visto como aparentemente improdutivo ou livre de cultivos, sugere a dificuldade de manutenção de muitos povos indígenas em seus territórios decorrente do estabelecimento da Lei Dawes. Como citado em nota anteriormente, a tentativa de promoção de uma atividade agrícola homogênea, ao que tudo indica, não se efetivou em boa parte das terras das populações nativas, como ilustra o excerto de Carlson (1993, p.68): “A agricultura indígena não se expandiu e, nos anos que se seguiram à aprovação da Lei Dawes, houve um declínio constante na base de terras disponível para desenvolvimento futuro.” [tradução minha]. Os territórios ficaram, então, sem uma função definida – sem plantações e sem a sua vegetação “natural”. A lacuna física expressa pelo campo desértico é, pois, sintomática da própria relação de muitos indígenas para com a terra, a qual foi igualmente influenciada por ações para além da Lei Dawes. Muitos indivíduos, como o próprio Eddy, de certa forma, não assimilaram a ideia progressista de terra como propriedade e mercadoria a ser explorada; ao mesmo tempo em que não mantiveram a relação com o espaço natural que tinham antes, tanto pela adulteração e restrição das instâncias geográficas e culturais autóctones quanto pelo processo de urbanização que influenciou a vida de muitos deles.

O terreno vazio pode ser, ainda, uma das muitas faixas de terra disponíveis para arrendamento pelos brancos, condição também oportunizada pela Lei Dawes; um espaço que, muito provavelmente, pode ter sido manipulado em prol do desenvolvimento de certas culturas agrícolas e que, naquele momento, encontra-se extenuado frente às tantas requisições e ao manejo que sofreu.

A menção ao cassino também não é gratuita. Apesar da denominação pejorativa de espaço de promoção de jogos de azar, os cassinos aparecem fortemente na história e na cultura norte-americana, segundo Janke e Gerlach (2002), e tornaram-se socialmente aceitáveis na década de 1970. Esses autores afirmam que, com a reconfiguração dos jogos de azar, os líderes indígenas viram na atividade um modo de melhorar a vida dos membros de suas comunidades. Com o estabelecimento dos primeiros cassinos pelos Seminole, perto de Miami, e pelos Cabazon, nas imediações de San Diego, muitos governos locais e estatais tentaram intervir para tomar o controle, porém, sem sucesso, haja vista a luta dos chefes tribais. (JANKE e GERLACH, 2002). Para evitar novas tentativas de intervenção, em 1988 foi criado pelo Congresso o Ato Regulamentar do Jogo Indígena, o que

concorreu para a proliferação desses estabelecimentos nas reservas indígenas norte-americanas. (DENSE e BARROW, 2003). Apesar de resguardar os direitos das comunidades tribais de exploração dos cassinos em suas terras, as autoridades legais tentaram mediar a participação estatal, prevendo algumas atividades a serem controladas pelo governo e outras pelos indígenas – precisamente, sobre os jogos tradicionais nativo-americanos. Aliás, para estudiosos como Piner e Paradis (2010), o controle dos cassinos pelos indígenas é uma forma de promover o empoderamento tribal, o desenvolvimento econômico sustentável e a consciência cultural.

Não obstante a afirmação desses pesquisadores, pode-se presumir que a aproximação entre o cassino e o campo vazio, localizados na reserva onde mora a família biológica de Cedar, sugere que ambos os lugares partilham de um mesmo vazio. É como se certa esterilidade e estranheza cultural, em relação ao indígena, pairasse sobre aqueles espaços, haja vista que o cassino pode representar a prática capitalista [gananciosa] por excelência, na qual o objetivo é o lucro pelo lucro, o ganho irrefletido ainda que isso vá de encontro aos princípios tribais vários e implique na adulteração do mundo natural; especialmente, porque em muitos desses empreendimentos os aspectos nativos podem ser representados puramente sob o viés do exótico, do excêntrico, do prosaico e até mesmo do ridículo. Ao mesmo tempo que o campo sem cultivo e sem vegetação pode configurar a extinção da vida natural – animal, vegetal – para o estabelecimento de plantios rotativos ou de outras atividades desvinculadas das práticas tradicionais indígenas de relacionamento com a terra. As duas situações pressupõem, portanto, a tentativa de racionalização hegemônica e, por conseguinte, a sujeição do elemento indígena pela força do estrangeiro/ não-indígena e do capital; uma sujeição consciente ou inconscientemente “consentida” pelos indivíduos das comunidades nativas, em função da suposta possibilidade de desenvolvimento e de melhoria de vida das populações autóctones.

A dualidade e a indefinição que planam tanto sobre o terreno vazio – não utilizado, naquele momento, pelo branco, mas também não apropriado pelo/para o indígena – quanto sobre os cassinos – que trazem ganhos financeiros às muitas comunidades, mas, ao mesmo tempo, colaboram para a manutenção de sua sujeição e estereotipação – caracterizam mesmo algumas das dimensões intersticiais do texto e do próprio discurso de Erdrich.

As tribos de Wisconsin e Minnesota, estado mencionado na obra, destacam-se como as comunidades em que mais se instalaram – até 2003, segundo Dense e Barrow (2003) – empreendimentos comerciais para jogos; daí, muito provavelmente, a menção à atividade no romance da escritora.

Esse contexto fortemente implicado entre cidade e terras indígenas será o circuito de trânsito de Cedar no início da narrativa e o próprio complexo que define a sua vida, sua composição familiar e identitária. Porém, com o desenrolar da trama, tal distinção e todas as outras – entre humanos e não-humanos, dia e noite, passado, presente e futuro – passam a não fazer mais sentido e o contexto da obra torna-se efetivamente o mundo, pois todos os entes encontram-se na mesma situação de indecisão, presos em uma espécie de dimensão indefinida.

Por sua vez, os escritos de Indra Sinha são inspirados pelo ambiente de Mumbai, maior e mais populosa cidade da Índia, bem como de Bhopal, capital do estado de Madhya Pradesh e território de uma das maiores tragédias ecológicas da história. Vivendo em Mumbai por muitos anos desde o seu nascimento, Indra Sinha abordou nuances do local em obras como *The Death of Mr. Love*, lançado no ano de 2002; além de valer-se de suas próprias experiências literárias proporcionadas não só pela leitura, efetivamente, mas pela influência da mãe, também escritora, e de outros autores. Porém, foi o vazamento de gás na fábrica de pesticidas da indústria americana Union Carbide, instalada em Bhopal, em dezembro de 1984 – o qual atingiu direta e indiretamente milhares de pessoas –, que influenciou a escrita de *A História de Animal*; o que também motivou sua atuação como militante em favor da angariação de fundos e do estabelecimento do Bhopal Medical Appeal para o tratamento dos afetados, algo muito semelhante ao que faz o personagem Zafar: “O grupo de Zafar recolhe dinheiro pra ajudar os doentes.” (SINHA, 2009, p.34).

Passando-se na cidade fictícia de Khaufpur (traduzido do urdu como “cidade do terror” (NIXON, 2009)), a narrativa é apresentada por Animal, um animal (pós-) humano que anda de quatro por sua coluna ter sido prejudicada pela exposição aos compostos químicos liberados com o vazamento da fábrica de pesticidas, a Kompani: “Aprendi a andar sobre as mãos, minhas pernas foram enfraquecidas. Minhas mãos e braços são fortes, meu peito é forte. Eu ando, e corro também, atirando meu peso sobre as mãos, puxando os pés para frente numa espécie de pulo.” (SINHA, 2009, p.25). Por meio de uma poética obscena e escatológica, ele conta não só o que se passou na fatídica noite da catástrofe, mas as vivências dos

recônditos de Khaufpur, das suas favelas, precisamente, a favela do Quebra-Nozes, – dos becos, das ruas e dos habitantes, humanos e não-humanos, que deslizam por eles todos os dias em busca dos mais variados objetivos: um pedaço de carne, uma oportunidade de golpe, justiça:

Como bêbados com armas carregadas em volta do pescoço, as casas do Quebra-Nozes cambaleiam por essa alameda que, agora que olho, nem chega a ser uma rua, só uma abertura comprida deixada por acaso entre as casas. Toda ela é coberta de merda e plástico. De repente eu vejo como nossa vida é pobre e repugnante. (SINHA, 2009, p.128)

Também, menciona a dinâmica do lado mais abastado da cidade, dos espaços mais limpos, dos restaurantes mais caros em frente aos quais ele fica, às vezes, com o intuito de conseguir uma comida melhor: “Nada perturba mais quem está comendo do que um Animal faminto observando cada garfada. Os donos me odiavam, mas preferiam me dar um pouco de comida a me ver incomodando seus clientes.” (SINHA, 2009, p.30). A casa de Nisha, a amiga, a praça onde ocorrem os protestos pela negligência e impunidade da Kompani, tudo integra o cenário de uma Khaufpur plural, contraditória e concebida sob a aura do veneno no discurso de Animal.

Inseridos em territórios tensivos como os descritos aqui, tanto Louise Erdrich, quanto Indra Sinha acabaram externando e/ou desenvolvendo uma condição limítrofe transferida para seus personagens; um status que rechaça, mas, ao mesmo tempo, apropria-se da influência colonial, ressignificando-a imaginativamente, manifestando um hibridismo em muitos sentidos.

Considerando a própria genealogia e trajetória literária da autora Ojibwe, sabe-se que sua mãe era índia da etnia Chippewa e o pai era americano com raízes alemãs, uma combinação ancestral que influenciou sobremaneira suas produções, fomentadas também por narrativas orais que ouvia quando era criança. Erdrich estudou no Dartmouth College, sendo integrante da primeira turma de mulheres ali admitida. No mesmo ano em que ingressou na instituição, foi lá fundado o Departamento Americano de Estudos Indígenas, do qual o antropólogo Michael Dorris, o futuro colaborador e marido de Erdrich – os dois se casaram em 1981 após muitas parcerias, como em *Love Medicine* – tornou-se diretor. Com a discussão, nas aulas, de assuntos que tratavam da cultura e da ancestralidade nativa, bem como pelo engajamento cultural que já se anunciava (ilustrado também por funções precocemente assumidas pela autora, como a de editora-chefe do jornal do Conselho Indígena de Boston), a escritora passou a explorar as raízes de sua

identidade plural, implementada em personagens como a própria Cedar. Assim, entre outras coisas, suas obras abordam os conflitos do entrelugar entre a natividade e a “ancestralidade branca” (muitas vezes representados pela vida urbana) de muitos mestiços como ela. Como é indicado nesta análise, a consideração da temática indígena na literatura de Louise Erdrich se dá especialmente pela ressignificação do lugar do nativo na história norte-americana, salientando os desafios que enfrenta, assim como seus descendentes, os ditos sangue-mistos, e as ações em prol de seu processo de autodeterminação e de respeito à sua identidade étnica. (POETRYFOUNDATION, 2019).

Seus trabalhos tratam também de questões universais e mesmo existencialistas, como a relacionada ao sentido da vida. Erdrich começou a destacar-se precisamente por sua poesia; o romance *Love Medicine*, inclusive, nasceu de uma poesia narrativa, o que a levaria para a prosa ficcional nos anos oitenta. A escritora publicou três coletâneas de poemas, *Jacklight* (1984), *Baptism of Desire* (1989) e *Original Fire: New and Selected Poems* (2003), os quais foram bastante celebrados pelo público. Dentre as temáticas, sua poesia aborda tópicos como os conflitos culturais entre nativos e não-nativos, relações familiares, monólogos, mitos, lendas e a concepção do sagrado, nas perspectivas cristã e nativa. (KURUP, 2016). Como destaca Donna Seaman citada por Poetry Foundation (2019), seu texto poético é sintonizado com a sacralidade do mundo natural, friccionando crenças nativas e cristãs, e, ao mesmo tempo, satírico, voluptuoso, expressivo de gratidão, tristeza e resolução.

Apesar disso, segundo Kurup (2016), é pela prosa que Louise Erdrich é mais conhecida, configurando-se como uma das mais notabilizadas romancistas nativas/americanas na atualidade. Dentre os títulos em destaque estão o próprio *Love Medicine* (1984), bem como *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1988), *The Bingo Palace* (1994), *Tales of Burning Love* (1997), *The Last Report on the Miracles at Little No Horse* (2001), *The Master Butchers Singing Club* (2003) – que apresentava também certos aspectos de sua ancestralidade, só que, agora, do lado europeu –, *Four Souls* (2004), *A Plague of Doves* (2008), sem esquecer-se de *The Crown of Columbus* (1991), escrito também em parceria com o marido (foi o último trabalho feito pelos dois, que se separam depois, no ano de 1995. Em 1997, Dorris se suicidou, o que teria influenciado, segundo a crítica, o tom do romance posterior de

Louise Erdrich, *The Antelope Wife* (1998)). Seus últimos romances foram *The Round House* (2012) – texto traduzido para o português como *A Casa Redonda* e que também contempla a figura do trickster Nanapush –, *LaRose* (2016) e *Future Home of the Living God* (2017), estudado aqui. A autora também escreveu histórias infantis, crônicas e contos, estes últimos publicados em 2009, na coletânea *Red Convertible: Collected e New Stories*.

Os assuntos abordados na narrativa de Erdrich são muito semelhantes ao que se vê em sua escrita poética, inclusive, no que se refere à autonomização do nativo; porém, seus textos em prosa destacam-se por apresentarem a já mencionada pluralidade de vozes, pontos de vista, interseccionados, muitas vezes, em diferentes obras, além de aspectos ditos surreais e mesmo fantásticos de concepção e problematização da vida, sobretudo, sob os moldes e valores difundidos na contemporaneidade. (KURUP, 2016). Ela também contempla noções da filosofia ameríndia, fortemente atreladas às concepções de justiça e de ética ambientais, atestando a preocupação do pensamento indígena com a conexão entre o humano e o não-humano e os problemas ambientais.

Literalmente mais reduzida é a bibliografia e a fortuna crítica de Indra Sinha, haja vista sua produção breve; porém, a relevância de seu romance *A História de Animal*, especialmente no âmbito da chamada “Postcolonial Cli-Fi” (“Cli-Fi” - “Climate Fiction”, em português, “Ficção Climática”, termo cunhado pelo jornalista Dan Bloom em 2008), acabou por colaborar expressivamente para a projeção do escritor. O autor é filho de um oficial indiano da marinha e de uma escritora inglesa, o que também o coloca em um entrelugar não só genealógico, mas cultural, mesmo porque recebeu formação em escolas tanto da Índia quanto da Inglaterra. Estudou Literatura Inglesa em Cambridge, tornando-se relator publicitário do Collett Dickenson Pearson e recebendo destaque como um dos melhores neste ramo. Distinguiu-se também por suas traduções, como a do *The Love Teachings of Kama Sutra*, de Vatsyayana, publicada em 1980, bem como pelo trabalho *Tantra: The Search for Ecstasy*, de 1993. (BRITISH COUNCIL, 2020). A questão da tradução do híndi para o inglês é enfatizada em *A História de Animal*, como se vê na nota do editor fictícia que abre o livro:

Esta história foi gravada em híndi, numa série de fitas, por um garoto de 19 anos da cidade indiana de Khaufpur. Fiel ao acordo entre o garoto e o jornalista que o ajudou, a história é contada inteiramente nas palavras do

rapaz, como foram gravadas na fita. Além da tradução para o inglês, nada foi modificado. (SINHA, 2009, p.7)

Ou na própria consideração que Animal faz da possibilidade de tradução de suas palavras, de sua realidade:

Continuo esquecendo de que você não me ouve. As coisas que eu digo, quando chegarem em você vão ter sido mudadas do híndi, transformadas em inglês et français pourquoi pas pareille quelques autres langues [e francês, por que não do mesmo jeito algumas outras línguas]? Pra você são apenas palavras escritas numa página. Nunca você vai poder ouvir a minha voz, nem eu vou nunca poder saber que imagens você vê. [...] Olhos, eu não vou traduzir, não há uma língua no mundo capaz de descrever o que há na minha alma. (SINHA, 2009, p.31-32; 371)

Dedicando-se inteiramente à escrita em 1995, Sinha lançou *The Cybergypsies Travels of the Electronic Frontier* (1999), um livro não ficcional de memórias sobre a geração que antecedeu o estabelecimento da internet. Depois dele, veio *The Death of Mr. Love* – que, por tratar de um caso de assassinato, também problematiza questões relativas à justiça indiana, como ocorre no romance estudado neste trabalho –, em 2002, e, finalmente, *Animal's People – A História de Animal*, em 2007. Por ele, Indra Sinha recebeu o Prêmio Commonwealth Writers (Região da Eurásia, Melhor Livro), em 2008 e o Prêmio Literário Internacional IMPAC Dublin, em 2009 (BRITISH COUNCIL, 2020). Mas, para além dos prêmios, o romance de Indra Sinha tornou-se reconhecido pela multiplicidade de trabalhos produzidos sobre ele, sob diferentes abordagens, como as tantas sobre o discurso subalterno e subversivo, política e economia no Terceiro Mundo, colonialismo transnacional, tragédias e crimes ambientais (BRITISH COUNCIL, 2020).

Considerando, portanto, aspectos da produção literária dos autores, constata-se que tanto *Future Home of the Living God* quanto *A História de Animal* expressam uma tensão entre a ideologia e a força ocidentais e concepções de vida autóctones, no sentido de apontar para relações de dominação que perduram até hoje por diversos meios; dentre elas, destaca-se, nesta análise, o imperialismo ecológico. Ao mesmo tempo, os textos se afinam por seu discurso desconstruído e favorável ao desmantelamento da versão e das designações hegemônicas do ocidente sobre seus personagens, humanos e não-humanos, e mundos.

Mesmo tendo sido escritos em tempos, cenários e perspectivas distintas, os textos se aproximam por refletirem os efeitos do Antropoceno sobre a Terra, responsável por uma mudança na dinâmica do mundo natural voluntariamente provocada por interesses fomentados pela doutrina da razão (PLUMWOOD, 2002).

Ao empregarem uma postura imaginativa pautada na metaficção histórica⁷ e escatológica – tanto pela narrativa da destruição de mundos (SANTOS, 2009) quanto pelo investimento do abjeto, um conceito fomentado na psicanálise e na semiótica e que se relaciona ao nojento (justamente pela construção simbólica dos termos e sentidos que os antagonizam, muitas vezes), mas também que perturba a identidade, a ordem, a norma, sobretudo, relacionada ao controle do corpo, de suas pulsões e fluidos (KRISTEVA, 1982) –, os autores propõem uma reescritura de aspectos históricos, culturais, políticos, éticos, étnicos, humanos e não-humanos; isso, por trazerem à baila tópicos obscurecidos pelo discurso ortodoxo e estanque da visão ocidental de mundo.

Não obstante a possibilidade de reescritura e da exposição dos efeitos deletérios do Antropoceno, no entanto, tais narrativas, atravessadas pela indecidibilidade, pluralizam mesmo os significados, congregando, inclusive, sentidos antagônicos ou rechaçando qualquer sentido – já que a ideia de indecidibilidade caracteriza-se pela contrariedade ao dito sentido imanente, muitas vezes, perseguido pela hermenêutica; pauta-se no estabelecimento de aporias, no impasse, na indeterminação, na instabilidade da leitura, nos paradoxos e na ideia de linguagem como uma representação flexível dos/sobre os entes, os quais são percebidos e conceituados, mas não criados por ela. (DERRIDA, 1973). Essa pluralidade de sentidos é uma condição dada pela abordagem da narrativa desconstruída dos textos, explicitada nos capítulos seguintes, que também justifica a sua escolha para a composição do corpus deste trabalho. Antes, porém, passar-se-á à apresentação de alguns aspectos do antropocentrismo e do racionalismo a fim de esclarecer seu modo predatório de estabelecimento em contextos como os descritos nas obras em estudo.

DOCTRINA DA RAZÃO E ANTROPOCENTRISMO

A filosofia ocidental clássica caracterizou a razão e a capacidade de

⁷ : Segundo Linda Hutcheon (1991), a metaficção historiográfica caracteriza-se pela referência explícita a personagens e situações históricas, além da autorreflexividade [acerca de sua forma e mesmo conteúdo]. Para a autora, este modo textual implica literatura e história e sugere que, não obstante a dita fidedignidade histórica, o passado só é acessível por meio da textualidade, determinada por uma perspectiva. A metaficção histórica resgata o discurso e os motes históricos, refletindo sobre eles e problematizando-os, muitas vezes, em versões alternativas deles, o que se vê, de certa forma, nos textos de Louise Erdrich e Indra Sinha.

manifestação dela pela linguagem como distintivos de liberdade e de superioridade do homem; vê-se, por exemplo, a deferência que Aristóteles presta ao ser humano ao dizer que ele é o único dotado efetivamente de uma linguagem capaz de expressar ideias e de exercer, por conseguinte, a política. Esse pensamento “justificaria”, então, sua hierarquização em relação aos demais animais (ARISTÓTELES, 2003), já que o homem seria, hipoteticamente, o único dotado de capacidade de responder e de significar o mundo pela linguagem oral/escrita – um entendimento problematizado por Derrida (2002), justamente pela limitação dessa ideia em conceber a forma que se expressam os demais indivíduos e, sobretudo, a possibilidade de sentidos plurais do discurso –. Por essa e outras razões, como o enfoque cristão da pessoa, em boa parte das situações, os seres humanos acreditam ter prioridade e poder sobre os demais entes do ambiente. As pessoas, então, os designam e interagem com eles com base em uma postura logocêntrica⁸ que valida não só o seu comportamento, mas as determinações que conferem aos outros.

É por isso que em *A História de Animal*, Animal satiriza o discurso “normativo” e possivelmente rebuscado do jornalista que deseja ouvir e registrar a sua história: “Eu não sou esperto como você. Não sei fazer floreios elegantes com as palavras. Peixes azuis não sairão de repente da minha boca. Se você quer a minha história, vai ter que aturar meu jeito de contar.” (SINHA, 2009, p.10). Seu posicionamento deixa transparecer a percepção de uma tentativa do estrangeiro em designá-lo, assim como a seus pares, em enquadrá-lo em conceitos enviesados, engessados, ocidentais, racionalistas e logocêntricos que não correspondem à concepção que ele tem de si e do seu entorno. Ele rechaça os arranjos, a construção linguística que o jornalista pode fazer, dada a sua “esperteza”, e exige que as coisas sejam contadas em seus termos, nos termos dos “menos-humanos” ou dos “animais”, segundo a concepção da Kompani/ do ocidente sobre eles.

Essa crença em uma supervalorização humana no/sobre o mundo tornou-se danosa à medida que propôs a exacerbação da razão e a validade de um discurso

⁸ : Influenciado pelos pressupostos platônicos e aristotélicos, o critério logocêntrico – segundo os estudos de Derrida (1991) – pressupõe a distinção e a superioridade do homem racional/ista por conta de sua capacidade de uso e de manifestação pela linguagem. Esta, por sua vez, é tida como meio legítimo de produção e de representação de significados objetivos sobre o mundo e os entes não-humanos (ou não-racionais/listas), sobretudo; um instrumento, portanto, a favor da definição e compreensão filosófica do mundo, bem como da configuração do conceito ocidental de sujeito.

monológico, geralmente empregados para a dominação. Sua periculosidade se assenta, propriamente, sobre a ideia (historicamente divulgada) de racionalismo e de linguagem – na perspectiva logocêntrica – como capacidades de compreensão objetiva do espaço, dos demais elementos naturais e dos usos feitos deles. Esse pensamento culminou na crise ambiental em curso – abordada tanto no romance de Erdrich: "Afinal, é uma crise global, é o futuro da humanidade, para que você possa ver por que eles precisam ficar de olho nas mulheres. Todo ser vivo está mudando, Cedar, é um caos biológico, as coisas retrocedem a um ritmo estranho." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹; quanto de Indra Sinha:

O mundo todo conhece o nome de Khaufpur, mas ninguém sabe como as coisas eram antes daquela noite. [...] Depois de todos esses anos desde aquela noite, me diz ele, ainda não há uma ajuda real para aqueles cujos olhos e pulmões e úteros ficaram fodidos. É claro que há hospitais do governo mas ninguém põe os pés neles a não ser que esteja desesperado. – Você mesmo é uma vítima do veneno – diz Zafar, olhando pras minhas costas.

[...] Desde aquela noite a fábrica está trancada e abandonada. Ninguém vai lá, as pessoas dizem que é assombrada pelos que morreram. É um lugar que todos evitam [...]. (SINHA, 2009, p.24;34-35; 40)

Na observação do olhar instrumental direcionado ao ambiente, também considerado por Val Plumwood¹⁰, percebe-se que muitos dos prejuízos provocados ao mundo natural originam-se da noção de planeta como fonte inesgotável de recursos disponíveis para a pessoa; o mundo é visto como o outro subordinado ao centrismo econômico oligárquico, como aponta a estudiosa (PLUMWOOD, 2002). Animais não-humanos e outros entes naturais são reificados e sacrificados em nome do desenvolvimento econômico e da promoção política e cultural de muitos povos que hoje competem em ganhos financeiros e em busca de melhor qualidade de vida para a população (humana). Investe-se em pesquisa, em ciência, em novas tecnologias a fim de prolongar e melhorar a vida da pessoa ou de uma comunidade, como ocorreu com a própria Revolução Verde, uma das causas da tragédia ficcionalizada em *A História de Animal*. Não são contabilizados, no entanto, os “acidentes” (crimes, na realidade, uma vez que não são involuntários) – derramamento de óleo, vazamento e poluição química, desmatamento, incêndios

⁹ : “After all, it’s a global crisis, it’s the future of humanity, so you can see why they need to keep an eye on women. Every living thing is changing, Cedar, it’s biological chaos, things going backward at an awkward rate.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰ : Em seu texto *Environmental Culture – The ecological crisis of reason*, a autora aborda a questão da instrumentalização do outro humano e não-humano pela tradição racionalista e colonial; tal instrumentalização é caracterizada pela negação de sua agência e de seu valor (PLUMWOOD, 2002).

florestais, dizimação de espécies, cerceamento de terras indígenas e empobrecimento de sua população – que vitimam terras, rios, ar e outros indivíduos; e esses “acidentes”, na maioria das vezes, não são necessariamente lamentados pelo que causaram ao meio, mas pela forma como comprometeram a vida das pessoas, como sugere o trecho de Erdrich: “Concordamos que todo esse desenvolvimento é um triunfo amargo do secularismo. O criacionismo morde o pó, muito tempo [...] sei que chegamos ao fim da ciência. Os seres humanos podem ser salvos pela ciência.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹. Esta citação não só critica a superestimação do racionalismo em detrimento da perspectiva religiosa – católica, no caso, mas também eventuais formas de concepção do mundo pautadas na religiosidade/misticismo/animismo – sobre o mundo, mas sublinha as consequências dos excessos e da arrogância da experimentação científica, vistas nas transformações observadas em ambos os contextos dos romances.

Tais condições resultam, portanto, do estabelecimento de uma doutrina da razão ou racionalismo, uma forma predatória de emprego da racionalidade que a enaltece, asseverando seu lugar no ápice da vida humana e construindo-a em oposição aos seus “outros”, como o corpo e a natureza¹². Esse racionalismo apresenta-se por um discurso monológico, empregando a razão como força dominante no mercado livre global que tolhe a humanos (subjugados) e a não-humanos o acesso à riqueza natural para a sua sobrevivência. Esse modo exacerbadamente devastador de habitar a Terra põe em risco a manutenção da vida dos diferentes entes, inclusive, dos adeptos desse pensamento. (PLUMWOOD,

¹¹ : “We agree that this whole development is a bitter triumph for secularism. Creationism bites the dust, big time [...] I know that we've come to the end of science. Human beings might be saved by Science.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹² : Em algumas situações, é possível observar a distinção entre os termos “natureza” e “meio-ambiente”, oriunda da propagada e complicada separação entre natureza e cultura, como destaca Soares (2009). Para ela, a natureza se caracterizaria pela congregação de todos os seres, humanos e não-humanos; ao passo que o meio ambiente (termo difundido a partir de 1890 nos âmbitos da sociologia, ecologia e psicologia (SÖRLIN, 2018)) seria o entorno particular de cada um, bem como sua concepção desse espaço, tendo em vista a forma (harmônica ou desastrosa) como se relacionam com ele. Mesmo procedendo a essa divisão, a autora sinaliza a irrelevância da discriminação dos conceitos, uma vez que, para ela, a cultura e a natureza são coextensivas, se misturam, o que também é defendido nesta análise. Além disso, persistir na distinção seria um reforço para o hiato estabelecido entre cultura e natureza e, por conseguinte, entre humano e não-humano. Porém, é sabido que o termo é estereotipado em muitas áreas, podendo ser restritivamente interpretado como o espaço isento do toque humano. Por isso, nesta investigação, também serão usadas as expressões “mundo natural” e “espaço natural”, além de “meio ambiente/ambiente”, buscando amenizar a possível noção de território intocado que recai, muitas vezes, sobre a palavra “natureza”.

2002).

O racionalismo implicou diretamente na [suposta] alienação voluntária do ser humano em relação ao mundo natural. Crente de que é, na verdade, não um corpo, um complexo material, mas um avatar da razão – pela influência da filosofia moderna do pensamento cartesiano –, o indivíduo do racionalismo se vê desligado dos demais entes e do mundo que habita, em uma posição hierarquicamente superior a eles. Essa ideia é reforçada na contemporaneidade pelos avanços da economia global, em função da transcendência de fronteiras comerciais geográficas, e pelo ciberracionalismo. Tais avanços são responsáveis por fenômenos como o da chamada economia sem peso, que prescindiu de boa parte do mundo material, e da negação ecológica, que rechaça a seriedade da crise ecológica. (PLUMWOOD, 2002).

A crença em sua distinção e prerrogativa racional(ista) levou o homem a imaginar-se, portanto, no centro do mundo, fechando-se em suas próprias significação e noção de superioridade (PLUMWOOD, 2002). Isso incorreu no antropocentrismo, ideologia que se alastrou e se consolidou em diferentes áreas do conhecimento, inclusive, na cultura.

A autoconcepção cêntrica do humano espalhou-se em outras ideologias como o colonialismo, o racismo, o sexismo e o especismo, responsáveis por atrocidades sem precedentes contra humanos e não-humanos que compõem o planeta Terra, no passado e no presente. Essas atrocidades, validadas pela linguagem, são ainda mais perniciosas por serem justificadas, naturalizadas e invisibilizadas pelo rótulo do universal, do bestial e do inferior dados aos entes oprimidos, prescindindo de suas características e comportamentos plurais. (PLUMWOOD, 2002). Resultam, portanto, de uma invenção e manipulação racionalistas que não se sustentam a não ser no bojo de sistemas de opressão; precisamente, o imperialismo ecológico e o neoliberalismo, praticados, sobretudo, contra territórios e indivíduos humanos e não-humanos tidos como inferiores, como ocorre em Khaufpur:

Você acha que alguém pode explicar por que foi que a Kompani escolheu esta cidade pra fazer sua fábrica? Por que esta terra? Será que por acaso foi porque o antigo nome deste lugar era chão de Kali [deusa-mãe hindu, deusa negra da morte e da destruição]? Será que por acaso foi porque Shiva seu marido tem cobras em volta do pescoço? (SINHA, 2009, p.44)

Ressalva-se que a razão, por si só, não é a responsável pelos desmandos de muitos seres humanos, mas seu uso como instrumento de sujeição mais do que de

libertação, de morte mais do que de vida; bem como sua oposição ao mundo natural, visto cada vez mais como dispensável (PLUMWOOD, 2002).

Aliás, o humanismo – termo controverso e plural, podendo ser o expresso pela literatura humanista da Florença do século XVI ou o humanismo científico do século XVIII, segundo Gandhi (1998) –, antes de ser apropriado pela agenda antropocêntrica (humanismo antropocentrista), considerava a razão, dita essência comum a todos os homens, como mecanismo para o conhecimento (científico, especialmente), para a liberdade e, conseqüentemente, para a valorização da pessoa. (WEITZENFELD e JOY, 2014).

Esse é um entendimento expresso, de certa forma, pelo próprio Eddy: "Pensamento. Os prazeres da mente. O pensamento me salva no final." (ERDRICH, 2017, n.p.)¹³. O padrasto de Cedar é um homem reflexivo, aparentemente moderado, conhecedor dos imperadores romanos e de seu jeito de se expressar. É leitor de romances russos, tendo preferência por Dostoiévski, em especial, por seus textos *O Idiota* e *Memórias do Subsolo*, os quais, segundo ele, se afinam com o manuscrito que está escrevendo. Um texto que pode ser encarado como pessimista para muitos em função de sua menção à falência do mundo em que vivem, mas que, para Eddy, é “um argumento contra o seu suicídio”, como ele mesmo diz. Isso, talvez, por ele conceber o mundo de outra forma em sua obra – diferente daquela que o racionalismo hegemônico lhe outorgou. É por essa razão que o homem parece revigorar-se frente às transformações em curso no planeta, justamente por elas desestabilizarem as designações e leis determinadas, sobretudo, pela norma ocidental.

A figura, a postura e a função de Eddy – inclusive, de escritor, de manipulador das palavras e dos sentidos, como se realiza na carta cifrada que escreve para Cedar, sintomáticas da própria Louise Erdrich –, subvertem, então, o racionalismo opressor; elas implementam a ideia de razão, de pensamento como instrumentos para imaginar a reelaboração de um mundo diferente do que viviam até o momento. Um mundo em que as relações entre os entes humanos e entre estes e os não-humanos não fossem mais determinadas pelo poder [capital, político, cultural] e por forças artificialmente criadas, inclusive, na/pela linguagem; um mundo permeado pelo equilíbrio entre razão e natureza ou pela racionalidade ecológica de que fala

¹³ : “Thought. The pleasures of the mind. Thought saves me in the end.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

Plumwood (2002). Em outras palavras, Eddy ilustra o argumento de que o problema não é a razão, pois ela pode ser empregada como instrumento de liberdade – o que calha com a afirmação de Gary Steiner citado por Weitzenfeld e Joy (2014) de que o humanismo não precisa ser antropocêntrico –, mas o uso dela como mecanismo de sujeição.

Portanto, a questão é a ganância pelo progresso¹⁴ humano, caracterizada, segundo Weitzenfeld e Joy (2014), pela frenética investigação racional (especialmente no bojo do Renascimento italiano), pela crença em um excepcionalismo humano, pela própria ideia de democracia e pela desmistificação do mundo natural. Esse último ponto pode ser ilustrado pelo desejo e pela pressa dos cientistas em *Future Home of the Living God* em dissecarem seres, como as moscas, a fim de descobrirem a causa do caos em que se encontram: “Chegam relatórios de experimentos conduzidos às pressas em moscas da fruta, especialistas em DNA que dizem que no nível molecular é como pular no tempo e que criaturas e plantas de células pequenas têm passado por adaptações aleatórias há meses” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁵

O conhecimento gerado a partir da racionalidade, ainda que manifestado como em benefício coletivo, foi muitas vezes usado com a finalidade de justificar a transformação predatória do meio ambiente. A razão, convertida em ideologia, tornou-se um adágio social válido em muitos territórios, dada a sua penetração nas

¹⁴ : O termo “progresso” ou outros advindos dele, como “progressista”, é uma palavra dita em disputa, haja vista a diferença de significações que ela pode assumir dependendo dos contextos onde aparece. Tendo em vista o teor fortemente político e engajado da literatura e dos estudos pós-coloniais, bem como a convergência de ambas as áreas na contestação de formas contemporâneas do imperialismo, a ocorrência do vocábulo e de suas derivações nesta investigação requer uma localização prévia dele. Não obstante sua relação mesmo sinonímica com conceitos complexos como “globalização”, “(pós-)modernidade”, “capitalismo”, “civilização” e “razão”, neste trabalho o termo pode ser concebido precisamente de duas maneiras – as quais dependerão da análise geral da sentença para serem distinguidas. A primeira delas destaca o conceito de progresso no âmbito da literatura, teoria e crítica pós-coloniais e pode significar a proposta de transformação da vida do indivíduo ou da nação colonizada, que sai de uma condição de aparente primitivismo – por meio da conquista de sua autonomia e independência política, econômica e sociocultural – e passa a experimentar as ideias, produtos e serviços oferecidos pela modernidade da metrópole, na maioria dos casos, ou formuladas em seus próprios territórios e termos; inclusive, dismantling formas de exploração que antes o /a subjugava. A segunda forma de compreensão da expressão “progresso” refere-se às mudanças nas relações humanas e entre os humanos e os entes não-humanos suscitadas pela tecnologia ou no âmbito de uma tecnocracia, bem como pelo anseio neoliberal de desenvolvimento. Tais concepções, características do mundo pós-natural, pautam-se no exercício hostil da ciência, da política e da economia, prescindindo da noção de limites do mundo natural e dos entes que o compõem, incorrendo no imperialismo ecológico. (ASHCROFT, GRIFFITHS e TIFFIN, 2013).

¹⁵ : “Reports are coming in of experiments hastily conducted on fruit flies, DNA experts who say on the molecular level it is like skipping around in time, and that small-celled creatures and plants have been shuffling through random adaptations for months now” (ERDRICH, 2017, n.p.)

consciências desenvolvimentistas cada vez mais afinadas com o poder e com o objetivo do avanço civilizacional. É por causa desse valor e dessa configuração dada ao racional que estudiosos como Leela Gandhi questionam se é possível não concebê-lo como instrumento para a repressão (como no âmbito das políticas de racionalidade ecológica consideradas por Val Plumwood, por exemplo) e para a violência (GANDHI, 1998). Um questionamento que procede diante do emprego majoritário da capacidade racional em empreendimentos neoliberais que perpetuam a segregação, os dualismos e a opressão de humanos e não-humanos, como ilustra a fala de um dos apoiadores de Zafar em *A História de Animal*: “– Eles são ricos, eles têm tudo. Por que nos negam até a saúde?” (SINHA, 2009, p.135). O excerto ilustra a exacerbação do racionalismo traduzido como progresso e, mais do que isso, como elemento de ganância, de opressão e de morte. Aqui, a doutrina da razão que insuflou o racismo ambiental¹⁶ praticado pela Kompani no território de Khaufpur não só instigou-a a perseguir o lucro, como a matar [ativa e passivamente] e destruir humanos e não-humanos para alcançar seus objetivos econômicos. Além disso, como é desenvolvido posteriormente nesta investigação, esse mesmo racionalismo, expresso pelo modo de atuação da empresa americana, considera os indivíduos do grupo de Zafar, assim como todos em Khaufpur, como desprovidos de humanidade e de tudo o que a caracteriza, como dignidade, moral, dor, sentimento, racionalidade, direitos. Daí ser incompreensível para os conterrâneos de *Animal* os motivos pelos quais os estrangeiros os prejudicam tanto, não obstante já terem acumulado tanta riqueza pela exploração de seu território.

Um humanismo antropocêntrico – caracterizado pelo enaltecimento da consciência, liberdade, (suposto) excepcionalismo, dignidade e autodeterminação humanos e pela oposição do homem ao animal não-humano e a humanos

¹⁶: Huggan e Tiffin (2010) definem o racismo ambiental como uma forma do imperialismo ecológico. Segundo eles, pela leitura que fizeram de Deane Curtin, esta versão do colonialismo configura-se por uma associação direta entre raça/etnia e meio ambiente, de modo que a sujeição de um determinado povo estende-se ao seu espaço e recursos. É concebida pelo viés colonial/racionalista como um reflexo da integração natural do indivíduo humano colonizado com o seu território, mas também como crítica à sua “má utilização/relação” com ele – situação que seria justificada por seus aspectos culturais ou étnicos. É tida também como fenômeno sociológico, à medida que suscita a discriminação e a estereotipação de pessoas marginalizadas e, por conseguinte, dos lugares em que habitam, os quais, muitas vezes, tornam-se reduto de rejeitos industriais processados pelas potências econômicas – como ocorreu no território de Love Canal, em Nova York, no final dos anos de 1970 do século passado (DUNLAP, 2018), e como é ilustrado em *O conto da Aia*, de Margareth Atwood; neste texto, é citada a existência das Colônias, áreas de lixo tóxico e radiativo para onde eram mandadas as mulheres que, segundo os padrões teocráticos da época, eram indesejáveis. (ATWOOD, 2017).

subjugados (WEITZENFELD e JOY, 2014) – inscrito pela racionalidade hegemônica originou-se, então, do desejo de progredir. Para tanto, subjugar o mundo natural e a vida não-humana, além de muitos humanos, passou a ser tido como “necessário” (PLUMWOOD, 2002).

Não obstante a dita racionalidade, no entanto, os adeptos do humanismo antropocêntrico parecem não ter notado o dano geral que o progresso irrefletido gera para todos, como destaca Phil, o pai do filho de Cedar: “É uma crise global, é o futuro da humanidade” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁷, e não só para os que estão longe do centro. (PLUMWOOD, 2002). Em outras palavras, a crise da razão, sublinhada por Val Plumwood (2002), não se revela somente por sua exacerbação na exploração de humanos subjugados e de não-humanos; expressa-se, sobretudo, pela “irracionalidade” paradoxal dos adeptos do racionalismo ao extenuarem seu próprio lócus de sobrevivência e de existência.

O humanismo antropocêntrico tornou-se, portanto, ameaçador, pois o problema não é reconhecer a dignidade e a liberdade humanas, mas vê-las como exclusivas desta espécie (WEITZENFELD e JOY, 2014); o que também configura o especismo, termo fortemente relacionado ao antropocentrismo, especialmente neste trabalho¹⁸. O trecho de uma conversa entre a senil freira Ma Franci e Animal ilustra, de certa forma, aspectos de um humanismo antropocêntrico, precisamente, quando a mulher reclama uma abordagem mais adequada para com ela. A religiosa reclama uma comunicação “humana”, mais “digna”, de acordo com o humanismo antropocêntrico, que se pautem em uma linguagem normativa e pertinente (possivelmente, promovida por meio de um idioma ocidental) a esta condição – ainda que a senilidade da mulher a impeça de perceber que o que ela escuta os outros falarem é, na realidade, outra língua:

¹⁷ : “it’s a global crisis, it’s the future of humanity” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁸ : Autores como Crist (2018) diferenciam antropocentrismo de especismo, respaldando seu argumento na ideia de que o indivíduo em destaque no antropocentrismo é o homem branco europeu, não a mulher, a criança, o negro, o latino, o indígena, muitas vezes, associados a um aparente prosaísmo, bestialidade ou romantismo da natureza. Mas ao pensar nas múltiplas abordagens pós-coloniais – literárias ou críticas – dessas pessoas, o que se vê, de modo geral, é uma tentativa de retirá-los desse lugar de sujeição, de objetificação (o mesmo ocupado pelos animais não-humanos e outros elementos naturais), desvencilhando-os de um suposto primitivismo que a relação com a natureza parece lhes conferir. O ambiente (e os muitos indivíduos não-humanos que o compõem), no entanto, permanece atrelado à alcunha pejorativa do selvagem, pela reiteração da separação entre cultura e natureza. Isso aponta para a manutenção de uma suposta condição inferior e instrumental outorgada pela exploração colonial ao mundo natural. Por essa razão é que se diz que o especismo é uma forma de antropocentrismo, já que, nesta concepção, livrar-se da condição de subordinação é provar sua humanidade e, por conseguinte, sua não-animalidade.

- Animal, se você consegue aprender a falar direito, por que esses idiotas falam besteira o tempo todo?
- Não é besteira, Ma Franci, é outra língua.
- Pare com isso – diz ela. – Eu sei muitas línguas. Essa gente só está dizendo asneira. Por que elas fazem isso? Por que não me tratam como um ser humano. [?]
- Je ne sais pas, Ma, je suis un animal [Eu não sei, Ma, eu sou um animal]. (SINHA, 2009, p. 52-53)

É válido destacar as ironias vistas neste trecho acerca da linguagem normativa ocidental, representada por tantos idiomas, como o francês, e que exclui tantos não-ocidentais. Do mesmo modo que o inglês do jornalista que busca a história de Animal não serve para acessar as “verdades locais”, também a língua de Ma Franci não permite que a velha freira entenda o que dizem os khaufpuris, sendo ela – e o elemento estrangeiro que ela representa –, agora, a excluída por sua linguagem. O/s idioma/s ocidental/is, tido/s como distintivo racionalista e código/s para a manifestação dele, são minimizados frente ao híndi, espécie de língua franca na Índia, e frente à pluralidade de outros idiomas (locais, estaduais, nacionais, comunitários) falados pelos indianos. Não é por meio do idioma do opressor, portanto, que a história de Khaufpur está sendo moldada, significada, construída, mas por meio da difusa e variada linguagem local, sintomática do próprio contexto e, ao mesmo tempo, incômoda e incompreensível para Ma Franci.

Além disso, é curioso saber que não obstante essas múltiplas línguas faladas pela população, poucos utilizam línguas europeias, ou seja, elas parecem não ter a projeção e a relevância, em esferas mais populares, sustentadas pela perspectiva ocidental. Animal, no entanto, domina o francês e rudimentos do inglês, invadindo espaços linguísticos restritos, muito provavelmente, para seus pares e procedendo a uma espécie de exercício antropofágico dos diferentes idiomas ao utilizá-los em favor da subversão da mensagem racionalista que segrega e inferioriza a população humana e não-humana de Khaufpur. Do mesmo modo, o jovem mescla o seu híndi com o francês, a fim de significar sua condição intersticial, peculiar a tantos outros indivíduos de sociedades pós-coloniais, como o próprio Indra Sinha. Essa capacidade de Animal – um proscrito da humanidade pelo racionalismo hegemônico, por assim dizer – de apreender e manipular tanto o seu quanto o/s idioma/s coloniais, de modo a escapar à percepção do estrangeiro, reforça a suscetibilização das fronteiras entre o humano e o não-humano. Isso, posto que ele, visto como um não-humano, um animal, racionaliza o uso dos códigos comunicacionais internos e externos a fim de sobreviver e de reverter sobre o opressor sua arrogância

logocêntrica. O protagonista de Indra Sinha mostra, desse modo, que a linguagem não é prerrogativa do humano do racionalismo antropocêntrico, tampouco justificativa para que ele se distinga e subjugu os demais entes.

Crist (2018) afirma que a obsessão do humano por diferenciar-se dos outros seres vem de uma estreiteza de visão e pensamento (como ressalta Jacques Derrida em *O animal que logo sou* (2002)) que não lhe permite enxergar a imensidão dos outros entes, apenas a sua; tampouco admite sua identificação com eles, oportunizando a instância do seu “eu ecológico” (CRIST, 2018).

A crença em sua distinção dá ao ser humano, portanto, uma confiança sem limites, faz com que ele interfira na dinâmica dos outros seres e do mundo mirando prioritariamente os seus interesses. E isso, porque a ideologia antropocêntrica favorece narcisisticamente o humano como centro de toda a significação. Ela baseia-se na ideia de supremacia e prioridade de existência humanas, prescindindo dos interesses não-humanos, e coloca a ideia de que a sociedade precisa ter um conceito de humanidade, ao qual é atribuído um valor privilegiado e que é tomado como parâmetro para a consideração dos outros seres. (WEITZENFELD e JOY, 2014).

Por essa razão, o ser humano se constituiu, pelo estabelecimento histórico de variadas tautologias monológicas, o único dono da Terra, sendo os critérios e demandas de sua espécie os únicos observados. A relevância das demais entidades naturais é minimizada e isso é conveniente para boa parte da população mundial tutelada pelo liberalismo econômico, pois, segundo Plumwood (2002), os “abstém” de sua cumplicidade para com a mercantilização do meio ambiente.

A perspectiva antropocêntrica se consolidou no bojo não só das ciências e das artes ocidentais, como em setores mais populares (convenientemente), como o da própria religião. Aliás, o antropocentrismo tem sido amplamente associado ao cristianismo ortodoxo, tido como uma das religiões mais antropocêntricas do planeta, o que o torna também responsável pela destruição ambiental, segundo Lynn White citado por Hettinger (2018). É por essa razão, muito provavelmente, que o Papa Francisco, líder institucionalizado da Igreja Católica, rechaçou recentemente a leitura antropocêntrica da Bíblia, que não só explicita a deferência pelo humano como também a sujeição dos demais elementos naturais por ele, sugerindo uma abordagem mais ecológica das escrituras (CRIST, 2018). Seu posicionamento foi oficialmente apresentado na *Encíclica Laudato Si*, a primeira integralmente atribuída

ao pontífice, em 18 de junho de 2015. Ela caracteriza-se como uma resposta religiosa ao avanço das mudanças climáticas e da degradação ambiental suscitados pela ação arbitrária do ser humano; configura-se mesmo um apelo à reflexão e à consideração do mundo como casa, como todo do qual cada uma faz parte. Aliás, a materialidade humana e sua integração ao mundo natural foram expressamente mencionadas pelo Papa.

A reflexão do Papa Francisco propõe, portanto, o reconhecimento, pelo humano, de uma similaridade com os outros entes, dada pelo compartilhamento de uma corporalidade. E nesse exercício de identificação, aponta a necessidade de percepção da falibilidade do mundo que ele integra, agravada pelos abusos da razão, compreendendo que, se ele entrar em falência, todos também entrarão. (FRANCISCO, 2015).

Mas, ainda que o discurso do líder católico seja bastante pertinente e contundente, o pensamento antropocêntrico contaminou não só esta, mas muitas profissões de fé ao longo do mundo. Ao discutir a “condição animalesca” de Animal, Farouq, personagem muçulmano de Indra Sinha, diz que o jovem precisa ser humano para entrar no paraíso:

- Farouq diz que se eu quiser acabar no paraíso preciso virar humano.
- Por quê, camarada?
- O paraíso é para humanos, não para animais.
- Que mal fazem os animais?
- Não é uma questão de fazer mal. Você espera que toda formiga esmagada pelo calcanhar cheio de calos de um aldeão vá para o paraíso?
- Não sei por que não. Se eles têm flores e pássaros no paraíso, por que não formigas? Não tem espaço?
- Não há insetos no paraíso – diz Farouq. (SINHA, 2009, p.241)

Muito provavelmente, para Farouq, o que caracteriza Animal como um não-humano ou um “animal” é a sua condição de “desumanidade”, não obstante ambos serem da mesma espécie. Para o homem, Animal – e tantos outros como ele – são desprovidos dos critérios que lhe poderiam conferir a humanidade, segundo a perspectiva hegemônica ocidental, a saber, dignidade, moral, religião, racionalidade tornada progresso. São esses elementos que separam humanos de humanos e dos animais não-humanos, requisitos que impedem a entrada destes no rol da valorização e da importância, tratada no excerto como “paraíso”.

Assim, como se vê, o poder corrosivo do antropocentrismo parece querer cercar e determinar as condições dos não-humanos não só neste, mas em eventuais outros mundos, em uma franca arrogância racionalista de definição

mesmo daquilo que transcende a compreensão racional.

A transcendência do racional aqui é, na realidade, uma condição paradoxal do racionalismo predatório, aquele que implicou nas mais variadas formas do imperialismo ecológico. E isso pode ser constatado pelo cenário exacerbadamente pós-natural observado em ambos os textos, característico mesmo de uma morte da natureza, temas que Louise Erdrich e Indra Sinha vão significar pelos vieses da adulteração e imprecisão biológico-científica e pela violência química.

O MUNDO PÓS-NATURAL E A MORTE DA NATUREZA EM *FUTURE HOME OF THE LIVING GOD* E *A HISTÓRIA DE ANIMAL*

Muitos escritores têm abordado, tanto em obras teóricas quanto literárias, o tema da morte da natureza, como os próprios Graham Huggan e Helen Tiffin e a premiada autora Margaret Atwood. Essa discussão, segundo Huggan e Tiffin (2010), tem se acentuado em função da ideia de modernidade pós-natural, insuflada pelo hiato cada vez maior entre natureza e cultura – que tanto ambientalistas quanto pró-desenvolvimentistas insistem em aumentar – e pela alienação em relação ao meio ambiente. Essa “morte” se configurou, propriamente, segundo as considerações de estudiosos como Adorno e Horkheimer, por um processo histórico que compreende o dito período pré-civilizado até o pós-natureza, era em que se atestou a afirmação racional do ser humano sobre (e contra) o ambiente (visto também como potencialmente em reforma). Segundo o pensamento de Adorno citado por Huggan e Tiffin (2010), a desconexão com a natureza foi o preço que o ser humano pagou pelo desejo de controle e gestão que exerceu (e exerce) sobre ela. Os romances em estudo neste trabalho, especialmente na abordagem desenvolvida nesta seção, refletem justamente o modo como o mundo pós-natural se caracteriza, por conta de um humanismo racionalista, em contextos ficcionais, mas representativos do norte dos Estados Unidos e da região central da Índia, incorrendo na constatação de uma possível morte da natureza.

Os textos sobre o cenário pós-natural, como *Future Home of the Living God* e *A História de Animal*, enfatizam a predominância e as consequências de uma ordem mecânica (como a proposta pelo cartesianismo) sobre uma ordem orgânica, ainda que elas não sejam exclusivas (e que estejam, aliás, entrelaçadas); destacam o papel da ciência e da tecnologia muito mais como vilãs do que como colaboradoras na emancipação do planeta e dos seres e entidades que o compõem. (ADORNO

citado por HUGGAN e TIFFIN (2010)). Huggan e Tiffin (2010) destacam perspectivas como a do jornalista ambiental Bill Mckibben, em seu livro *The End of Nature* (1989), e da historiadora ambiental Carolyn Merchant, autora de *Death of Nature* (1980), para tratar da ruptura entre o humano e o não-humano, as quais sinonimizam-se no que se refere à caracterização de uma natureza adulterada.

Valendo-se de um tom apocalíptico, Mckibben (1989) citado por Huggan e Tiffin (2010) fala de morte ou fim da natureza não necessariamente como fim de mundo, mas como perda da noção de preservação e estabilidade do ambiente natural, o que se vê nos textos literários mencionados; além de criticar as práticas “conscientes” de alteração humana (como as realizadas no âmbito da engenharia genética) que ocasionam inconscientemente outras modificações no planeta, como as mudanças climáticas. Nesse sentido, o autor prevê a impossibilidade de definição do mundo natural, já que tudo pode ser (e está sendo) mudado.

Por sua vez, Carolyn Merchant discorre sobre a transição de uma visão pré-moderna e orgânica da natureza para outra moderna e mecanizada, a qual concebe a Terra como território inanimado, inerte e passível de exploração (e de experimentação). Para Merchant (1980) citada por Huggan e Tiffin (2010), a expansão [e reinvenção, acrescenta-se] colonial, a ascensão do capitalismo e a revolução científica foram os responsáveis pela morte da natureza enquanto entidade “natural”; no lugar, apresentou-se uma feição convenientemente tecnocrática, que a inscreve como matéria e instrumentos do biopoder¹⁹. Nos textos literários em análise, esse biopoder é exemplificado, entre outras coisas, pelo encarceramento e sujeição de Cedar à condição de matriz reprodutora em um tempo em que a fertilidade tornou-se motivo de terror e de esperança, ao mesmo tempo, como se vê no trecho: "Eu espero em minha cela pela minha próxima gravidez." (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁰; e no desabafo de uma mãe que resiste em amamentar o seu bebê por saber que seu leite está envenenado pelos compostos químicos liberados com o vazamento da Kompani: “Diz a mãe pra Elli: – Nossos poços estão cheios de veneno. Está no solo, na água, no nosso sangue, está no nosso leite. Tudo aqui está envenenado. Se você ficar aqui muito tempo, também vai ficar”

¹⁹ : Precisamente, o biopoder caracteriza-se, segundo a concepção foucaultiana, pela gestão da vida por meio da disciplina e da biopolítica, tanto pelo controle sobre os corpos – vistos como máquinas de produção – quanto da população – regulação da natalidade, mortalidade, salubridade. (FOUCAULT, 2012).

²⁰ : “I wait in my cell for my next pregnancy.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

(SINHA, 2009, p.130).

Não obstante os posicionamentos pessimistas de Mckibben e Merchant sobre as transformações da natureza vistas na atualidade, Huggan e Tiffin (2010) introduzem o ponto de vista de Donna Haraway, visto em textos seus como *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, de 1991, e tido como mais “concessivo”. Mesmo igualando-se a eles na contestação de uma ciência puramente progressista, Haraway é partidária de um viés integracionista e social da natureza, o qual possibilitaria, segundo ela, modelos futuros para um mundo democraticamente habitável. Considerando as “potencialidades” da proposta pós-humanista, a estudiosa acredita na possibilidade de extinção do colonialismo racial pelas mudanças biológicas (vistas, sobretudo, no texto de Erdrich) e cibernéticas que tal abordagem pode promover, enxergando muito mais os benefícios do que os eventuais perigos das tecnologias biológicas. Em outras palavras, as manipulações técnico-científicas poderiam ser salutares para a eliminação de mazelas que sujeitam e segregam humanos e não-humanos; isso, não fosse o poder político, cultural e, sobretudo, econômico que as controlam, a ponto de serem, como afirmam Huggan e Tiffin (2010), cooptadas em favor de uma recolonização científica e/ou de um imperialismo ecológico (o dito biopoder corporativo), como já vem ocorrendo e como é ilustrado por Indra Sinha:

– Senhor – diz Zafar –, a Kompani prefere ignorar o seu tribunal, mas essa mesma Kompani tem muitas sucursais e subsidiárias operando na Índia. Rogamos à Vossa Excelência que convoque a Kompani e seus citados chefes na Amrika, requerendo que se submetam a julgamento perante esta corte. Se ainda assim eles não comparecerem, então, de acordo com o devidamente estipulado por lei, que sejam apreendidos todos os bens da Kompani na Índia.

[...] Amigos, a Kompani, sediada na Amrika tem tudo do seu lado, dinheiro, amigos poderosos no governo e nas forças armadas, advogados caros, porta-vozes, homens de relações públicas. Nós, povo, não temos nada, muitos de nós não temos uma camisa que não esteja rasgada, muitos de nós passamos fome, não temos dinheiro para advogado e relações públicas, não temos amigos influentes. (SINHA, 2009, p.68;69)

A noção, então, de pós-natureza ou de fim/morte dela revela um agravamento violento do humanismo e sua conseqüente crise, mas também mostra como, apesar dessa condição caótica (e de alternativas para a sua resolução), a gestão humana da Terra continua a se realizar.

Segundo Huggan e Tiffin (2010), as últimas décadas têm testemunhado a problematização de termos como a própria natureza e o ser humano, nas ciências e

nas artes. Abordagens como o pós-estruturalismo (e a Desconstrução²¹, destaca-se), o pós-humanismo e o pós-colonialismo configuraram-se no intento de desestabilizar o humanismo antropocêntrico – como será mais bem discutido no capítulo dois. Elas rechaçam suas delineações segregacionistas que inscreviam e ainda inscrevem uma agenda imperial contundente (e camuflada no bojo da dita humanidade).

Porém, de acordo com Huggan e Tiffin (2010), mesmo tentando transcender as definições da perspectiva humanista ocidental, muitas dessas concepções se encontram, ainda que “antropofagicamente”, próximas do humano, sendo reescritas por esta visão humanista, de alguma forma – o personagem Animal, por exemplo, ao negar a sua humanidade, acaba designando-se um “animal humano”, revelando a dificuldade e a indecisão em rechaçar ou conciliar suas características antropológicas. Os autores atestam, no que se refere ao pós-colonialismo, por exemplo, a ocorrência dos chamados “humanismos pós-coloniais”, calcados em uma descolonização do humano oprimido, mas também em sua valorização como integrante de uma civilização global tutelada pelo ocidente (o que ocorre com Cedar, de certa forma). Huggan e Tiffin (2010) mencionam, por exemplo, o trabalho de Edward Said, *Orientalismo* (1978), tal qual *Os Condenados da Terra* (1968), de Frantz Fanon, como característicos não de um pós-humanismo, mas de um pan-humanismo. Isso, à medida que os textos propõem a libertação do colonizado humano em termos de uma ampliação de compreensões (e definições) mais generosas sobre ele, no concernente à solidariedade e performance transcultural (HUGGAN e TIFFIN, 2010); bem como pela possibilidade de viver um humanismo livre das nuances hegemônicas que há muito o submeteram. Isso demonstra, portanto, que apesar do rechaço da figura opressora do homem racionalista e logocêntrico, muitas teorias advindas de sua contestação, como a própria Desconstrução, ainda a retomam, de alguma maneira; ou, pelo menos, propõem outra diferente dela, mas relacionada ao humano.

Por essa razão, a ênfase na desconstrução discursiva aqui busca precisamente desestabilizar, contestar o emprego opressor da linguagem contra os

²¹ : A grafia do termo “Desconstrução” com a inicial maiúscula refere-se propriamente à formulação da ideia de instabilidade de sentidos do signo e da própria linguagem desenvolvida por Jacques Derrida, concepção de grande relevância para esta investigação. Porém, a palavra desconstrução pode aparecer com a inicial minúscula, podendo significar a mesma condição desestruturada do discurso ou a eventual ação desconstrutiva dele. Em ambas as formas, o emprego do termo pretende

humanos e não-humanos sujeitados – sinônimo de “oprimidos”/ “explorados” nesta investigação – das narrativas estudadas; visa mesmo evidenciar a possibilidade dos sentidos plurais que permeiam as relações entre as palavras. Isso, tendo em vista que a Desconstrução – ainda que prescindida de definições estanques, especialmente, para si mesma, como se via na relutância de Derrida em definir o termo, dizendo que a Desconstrução pode ser tudo ou nada (SILVA, 2020) –, posiciona-se contrariamente aos sentidos fixos, configura-se pelo destaque à contradição e ao conflito entre os significados, pela relação paradoxal entre termos. Não é, no entanto, como menciona Silva (2020), um “vale-tudo” interpretativo, tampouco uma negação niilista ou um esvaziamento de sentidos de um texto, mas a atestação de que a estrutura textual não é rígida a ponto de enquadrar-se em uma única leitura. E, sendo assim, a superestimação do humano racionalista na/pela linguagem, utilizada para justificar sua deferência e prioridade em relação aos demais entes, torna-se improcedente, já que esse entendimento é só uma das muitas representações/sentidos que os arranjos linguísticos podem fornecer.

Os textos de Louise Erdrich e de Indra Sinha assemelham-se aos romances *Oryx e Crake* (2003), de Margaret Atwood, e *White Teeth* (2000), de Zadie Smith por configurarem-se enquanto narrativas pós-naturais, apocalípticas, pós-humanas e pautadas na ficção científica (gênero que, de acordo com Crow e Roberts (2019), aborda o estranhamento em relação ao diferente); essas características são relacionadas por Huggan e Tiffin (2010) na apreciação dessas duas obras.

Segundo os autores de *Postcolonial Ecocriticism*, *Oryx e Crake* explora as implicações da manipulação do biopoder corporativo, retratando um mundo destruído e povoado por uma raça pós-humana – muito semelhante ao povo [adulterado] do Apokalis de que fala Animal ou dos híbridos que surgem no mundo de Cedar – criada em laboratório e comandada por Crake (temas como engenharia genética, eugenia, realidade virtual, criacionismo e novas tecnologias são recorrentes). Orientado por uma utopia tecnológica, esse personagem acredita ser capaz de controlar a natureza, buscando um ideal de perfeição. Empenha-se em experimentos pautados na eliminação de traços da fraqueza humana e na administração do ambiente, atestando a capacidade científica de determinar o futuro

do planeta e a dominação humana sobre o mundo natural. Os projetos desenvolvidos nesse contexto de ruínas visam à criação de novos organismos e espécies híbridos, mas, ainda assim, “puros” sob a perspectiva ideal de Crake, a despeito dos acidentes biológicos que causam – dos quais o feto medonho de duas cabeças, o “Khã-no-pote”, de Indra Sinha seria um bom exemplo. Os antagonistas dessa proposta são os ambientalistas anticorporativos e cristãos, o que delinea o tópico da religião (trazido à tona também pela referência à cruz transgênica que um dos geneticistas usa). Além dessas questões, o romance de Atwood problematiza a sujeição feminina, expressa principalmente pela prostituição e opressão de Oryx, uma jovem asiática submetida por Crake; o que também ocorre com Cedar, que não é mais dona de seu corpo.

Por sua vez, *White Teeth* também se ocupa de motes como a busca por um purismo eugênico, fanatismo racial, holocausto de humanos e de não-humanos, apocalipse, experiências genéticas, principalmente em imigrantes (o que ocorre em *A História de Animal*, só que em seu próprio território), fundamentalismo religioso e extremismo civilizacional. Smith pauta-se na crítica ao determinismo genético (e à correspondência entre gene e comportamento humanos), apontando, como faz Margaret Atwood, o problema do controle genético pelo capital, uma situação real e cada vez mais preocupante na atualidade, de acordo com Huggan e Tiffin (2010). Esses autores respaldam tais constatações no caráter contingencial das adulterações que configuram o pós-natural e o pós-humano – visto nas criaturas de Erdrich e nos filhos do veneno de Sinha –, as quais podem, como eles mesmos dizem, conter promessas (como indica a perspectiva otimista de Haraway) ou ameaças (como as que são anunciadas por mudanças biológicas inusitadas e com as quais não se sabe lidar, como alguns vírus); isso, tendo em conta que mesmo diante de uma suposta previsibilidade e domínio dos entes naturais, eles não são totalmente apreensíveis, calculáveis ou “racionalizáveis”.

Ambos os textos apresentados por Huggan e Tiffin (2010) enfatizam justamente os efeitos do racionalismo – pela ciência ou pela tecnologia humanas – sobre a natureza, dentre os quais se insere o próprio humano, com o intuito de aperfeiçoar (ou mesmo transformar) a vida humana. Problematizam, sobretudo, o desejo de transposição (não necessariamente de equalização), pelo humano, dos limites que a filosofia clássica lhe impôs, demarcando outras fronteiras, de certa forma, em relação aos demais elementos que formam o mundo natural.

Consequentemente, ao elegerem a questão da (in)definição e da realocação do humano, essas autoras, assim como muitos outros escritores pós-coloniais, mantêm traços do humanismo em seus trabalhos, como afirmam Huggan e Tiffin (2010), ainda que no âmbito de uma rede mais ampla de relações ecológicas.

Em *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* não é diferente. Os rastros do racionalismo hegemônico e monológico são evidentes em ambas as obras, como se tem visto na análise em curso. Porém, esta análise também mostrará, nos capítulos seguintes, que esses textos possuem particularidades que desencorajam designações estanques, o que favorece leituras plurais.

Como romances pós-coloniais, *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* cumprem o objetivo não só de sublinhar os resquícios e efeitos coloniais, mas de apresentar outros pontos de vista da dita história oficial e suas possíveis suposições sobre o futuro, como indicam Sena Crow e Christina Roberts (2019).

O texto de Louise Erdrich – inscrito no que Crow e Rogers (2019, p.4) denominam de “subgênero recentemente emergente de ficção científica indígena/descolonizante” [tradução minha] – expõe a perspectiva de uma colonizada, a descendente indígena Cedar, e de certa forma a de outros nativos e mestiços que vivem em uma América contemporânea, híbrida e urbanizada. A chegada do colonizador causou uma série de transformações nos territórios, na cultura e na vida de muitos desses indivíduos, na maioria das vezes, traumáticas, cujas sequelas persistem, como se vê na depressão de Eddy – expressa por seu silenciamento, moderação e aparente apatia frente ao mundo, adulterado pelo colonizador, sobretudo, até o momento das transformações. A demarcação e a segregação em reservas, a influência do homem branco nas leis e modos de expressão do nativo, o preconceito e a estereotipação pejorativa – atrelada, por exemplo, às ideias de selvageria e de barbárie, ou mesmo de preguiça ou imbecilidade –, a adulteração das instâncias naturais, o assassinato de inúmeros indivíduos e a extinção de etnias são algumas das consequências do contato predatório estabelecido pelo europeu.

Por conta, então, dessa condição de silenciamento e opressão – vista não só pelo apagamento da figura do autóctone da história dos Estados Unidos, como da própria cultura e da mídia desse país hoje –, indivíduos de diferentes etnias indígenas americanas (Ojibwe, Navajo, Iroquois, Choctaw, Dakota, Chippewa, Cherokee, Apache, Blackfeet, Pueblo e outras), como Louise Erdrich e a também

renomada escritora indígena Leslie Marmon Silko, e de múltiplas áreas do conhecimento, têm realizado, nas últimas décadas, ações na tentativa de resgatar a voz de seus povos e, principalmente, sua soberania e autodeterminação; isso, contrariando as narrativas de progresso que invisibilizam, segundo Crow e Roberts (2019), sua produção. Muitos propõem iniciativas e trabalhos que evidenciam sua identidade e cultura, mas que também delatam a manutenção de um sistema colonial há muito arraigado e que ainda os subjuga, ao reiterar a necessidade de tutelamento do nativo e de sua incapacidade de gestão das terras e de seus recursos. Isso, por meio da demarcação territorial e da influência nas manifestações cultural, religiosa, política, econômica de muitas comunidades nativas; pela definição de mecanismos legais que determinam os modos de atuação desses indivíduos dentro e fora de suas reservas; pela significação [pejorativa, muitas vezes] que muitos recebem no âmbito da cultura geral do país; pelo silenciamento linguístico de muitas comunidades; no apagamento histórico de vultos indígenas; na ocidentalização de alguns costumes e concepções e na “esterilização” de outros, como os que se referem às formas de interpretação e de relação do indígena com o mundo natural, como se viu na própria Lei Dawes; enfim, na intromissão do homem branco na vida e no modo de compreensão do mundo das/pelas comunidades tribais pela simples crença de que ele é superior e, por isso, capaz de reger e de definir “o que é melhor” para os que estão supostamente abaixo dele.

Esse tutelamento é problematizado por Erdrich em *Future Home of the Living God* por meio de elementos como a aparente distinção sociocultural e acadêmica dos pais adotivos de Cedar, o cassino, o forte apelo ao cristianismo e ao catolicismo, a suposta capacidade científica de explicar os eventos naturais em curso e, sobretudo, a alienação e certo estranhamento da protagonista em relação à sua porção nativa.

A literatura americana nativa, uma das tantas evidências da justiça ambiental – por refletir a voz e a perspectiva dos povos indígenas colonizados sobre si mesmos e seus territórios –, apresenta um expressivo número de textos que propõem versões [e desconstruções] à dita história oficial. Eles têm como personagens e protagonistas os indígenas, os mestiços e seus descendentes, mesmo em contextos inusitados como o do romance em questão, construídos sob o viés da ficção especulativa e futurística que implica em uma igual subversão das narrativas mestras (CROW e ROBERTS, 2019). A escrita engajada de Erdrich, que

muda a direção da perspectiva literária e, por conseguinte, a direção do poder (CROW e ROBERTS, 2019), revela, portanto, aspectos de uma militância (a exemplo de nomes como o nigeriano Ken Saro-Wiwa, tido como autor pós-colonial e ativista ambiental) em favor da causa dos povos ameríndios. Por isso, mesmo sabendo que nem sempre a biografia e a obra do autor são ou devem ser correspondentes, é possível notar equivalências entre elas, como acontece com outros escritores pós-coloniais; daí o motivo para introduzir anteriormente a figura de Louise Erdrich.

Do mesmo modo, ao conferir a palavra a Animal, aquele que poderia ser visto como o último dos indicados para isso, Indra Sinha o torna o legítimo porta-voz não só dos humanos afetados pelo crime da Kompani, como de todos os entes naturais vitimados por ele. Através dele, de seu jeito próprio de impor a sua voz – o qual não pode ser reproduzido por ninguém mais, especialmente, um não-indiano, como se vê em: “Não faz sentido. Como podem estrangeiros do outro lado do mundo, que nunca puseram o pé em Khaufpur, decidir o que deve ser dito a respeito deste lugar?” (SINHA, 2009, p.18) –, todos os desprivilegiados falam; o que lembra a discussão e a proposta de representação do subalterno apresentada em *Pode o subalterno falar?* (1985) da crítica e teórica indiana Gayatri Spivak.

O pensamento de Spivak (bem como de diferentes nomes que compõem os Estudos Subalternos) e de pensadores como o próprio Edward Said, em *Orientalismo* (1978), acerca do modo como o ocidente concebe o não-ocidental, prescindindo da complexidade que o inscreve e que impossibilita mesmo a sua definição, é escancarado em *A História de Animal*. Assim, pela abordagem desenvolvida em textos ficcionais e não-ficcionais, destaca-se a possibilidade de revisão da historiografia colonial indiana; isso, de modo a questionar as representações perpetradas pelo humanismo racionalista ocidental sobre o seu povo, seu território e sua cultura. Representações que, inclusive, são fomentadas pelas elites econômicas e políticas nacionais – simbolizadas no texto de Sinha pelo chamado Ministro do Veneno – ao invés de serem contrapostas por uma política de favorecimento de todos, especialmente, dos excluídos.

O questionamento da interface predatória que o ocidente estabelece com os países do sul global, como a Índia, é mediado por Spivak (2010) pela reflexão que ela faz em seu ensaio sobre a divisão internacional do trabalho, estabelecida com o deslocamento do imperialismo do século XIX e explicitada no modus operandi da

Kompani, por exemplo. As grandes potências são tidas como investidoras e os países do chamado Terceiro Mundo como fornecedores de mão-de-obra barata, matéria-prima, recursos naturais e espaços para a sua instalação – utilizados, muitas vezes, não só para a exploração direta, mas como repositório de lixo e de rejeitos advindos do processamento industrial ou mercadológico; essa é a realidade de muitos países asiáticos (como a própria Índia), africanos e mesmo nas Américas, destacando-se o Brasil e a atuação de empresas como a Vale S.A. e a Samarco. Há uma crença nesses territórios – fomentada pela “descolonização” e pela ideia de desenvolvimento econômico – na possibilidade do estabelecimento de alianças supostamente benéficas para ambos os lados da negociação; acordos geralmente firmados pelas elites que encabeçam as relações nacionais. No entanto, os indivíduos que ficam na base dessa pirâmide de negociações acabam alheios a essas alianças, mas não a seus efeitos, nem sempre percebidos por eles.

Por isso, repensar um protagonismo subalterno, como o faz Indra Sinha pela figura e pela história de Animal, se faz necessário, enxergando e estabelecendo alternativas (não necessariamente oposições) irônicas, satíricas, obscenas e até negociações, se for o caso.

Na representação imaginativa dos efeitos coloniais e neoliberais sobre os entes e territórios sujeitados pela perspectiva racionalista, os romances em estudo mostram, portanto, cada um à sua maneira, o outro lado do antropocentrismo, o dos direta e indiretamente afetados por ele.

Excessos da razão e rebelião do mundo natural em *Future Home of the Living God*

Em *Future Home of the Living God*, a narradora e protagonista Cedar tem a função não só de informar sobre a situação catastrófica para a qual caminha o mundo, mas, principalmente, de ser uma das responsáveis pela “manutenção” (se é que é possível) da normalidade e, sobretudo, da vida da espécie humana. Em outras palavras, é pelo ventre de Cedar, a representante do colonizado estigmatizado nos tempos progressistas, que espera-se que os seres humanos “fisicamente convencionais” continuem nascendo, de modo a alimentar a esperança e a crença em uma terra que parece ter entrado em caos e falência.

O romance sugere o renascimento do mundo por suas origens primitivas, indicando serem os nativos os primeiros habitantes não só daquelas terras, mas do

planeta. Ainda que não se busque atestar aqui uma proximidade desses indivíduos com os primeiros homínídeos, o que se vê é a tentativa de subverter os estereótipos de idealização do homem que se ancoravam no modelo racionalista e ocidental, o qual caiu em decadência justamente pelos excessos de sua razão. A escrita de Erdrich propõe, portanto, o questionamento da narrativa tradicional de supervalorização do homem branco e de apagamento do nativo; isso, ao atribuir o discurso e o foco a este último (prescindindo, no entanto, de dicotomias entre ambos, tendo em vista seu próprio hibridismo e o de muitos), representado pela pessoa de Cedar.

Vale destacar que no estudo de uma obra cuja personagem principal e mesmo a autora são de descendência indígena, pressupõe-se uma relação peculiarmente mais próxima entre o ser humano e o meio ambiente²² (pautada, de certa forma, na noção tribal de coletividade). Isso ocorre em virtude da influência que o mundo natural exerce na vida das comunidades nativas; mesmo por seu princípio de unicidade e interdependência entre indivíduo e ambiente (não obstante, obviamente, as diferentes mudanças culturais e os novos espaços [urbanos] ocupados pelos nativos e mestiços). Por isso, dá-se especial atenção às formas de significação do cenário caótico apresentado no romance, o qual influencia a vida de todos. O estudo do texto de Louise Erdrich, então, busca a percepção dos múltiplos entes naturais, tendo em vista o silenciamento racionalista dos não-humanos, uma classe oprimida, emudecida, banida da crítica e duplamente outremizada (BUELL, 1995); assim como dos humanos igualmente inferiorizados.

O que se quer problematizar, portanto, é o colapso ambiental suscitado por uma condição pós-natural exacerbada pela ação arbitrária do humano e de seus empreendimentos e que implicou em uma revanche ecológica (caracterizada pelo

²²: Deve-se ressaltar, no entanto, a improcedência da ideia de uma relação plenamente harmônica entre o nativo e o meio ambiente, ou da figuração do primeiro como indivíduo passivo, idealizado no cenário idílico da natureza intocada, muito próxima da imagem do “índio ecológico” de que fala Garrard (2006). Obviamente, os indígenas americanos transformavam o ambiente de acordo com suas demandas de sobrevivência e de manutenção de suas comunidades, as quais, muitas vezes, eram precocemente atingidas pelas ações progressistas dos brancos, como o estabelecimento de locais de mineração, por exemplo (ALVES, 2008). Isso fazia com que seus moradores buscassem formas de resistência que, de alguma maneira, também implicavam em mudanças nos territórios de caça e coleta ou mesmo no contato que mantinham com a região em questão. A desconstrução do estereótipo do índio ecológico, usado também como forma de justificação para a sujeição do nativo, torna-se relevante ainda porque a própria protagonista de *Future Home of the Living God* o subverte ao mostrar-se bastante adaptada à urbanidade e a seus recursos (assim como sua família biológica) – o que configura-se como evidência do hibridismo –, o que não impede, no entanto, sua atuação como aquela que ajudará a manter a vida humana na terra, bem como sua caracterização como

desequilíbrio biológico e por uma “discrepância temporal” entre as espécies).

O texto revela um cenário de decadência global iminente, a qual se anuncia desde o início, pelas proposições especulativas que a protagonista apresenta logo nas primeiras páginas, atestando serem aqueles “tempos históricos”:

Tempos históricos! Sempre houve cartas e diários escritos em tempos de tumulto e descobertos mais tarde, e meu pensamento é que eu poderia estar escrevendo um deles. E mesmo sabendo que todo conhecimento lexical pode ser inútil, você terá esse registro. (ERDRICH, 2017, n.p.)²³

No colóquio que acredita manter com o bebê em seu ventre, Cedar dá pistas de uma Terra extenuada pelas requisições e movimentos da contemporaneidade, marcada pela urbanidade, pelo tutelamento tecnológico e pela eliminação (camuflada sob o bojo do liberalismo global) da autonomia política, cultural de muitos seres, humanos e não-humanos, em vários territórios. Essa reflexão confere, inclusive, com as constatações de Alves (2008) sobre a obra da também escritora ameríndia Silko. Segundo o estudioso, a escritora indígena também empreende uma contundente crítica ao sistema político e econômico atuais, explicitando a destruição de comunidades e povos nativos, bem como a sujeição de humanos e não-humanos pelo capitalismo.

Cedar, portanto, relata ao filho sua vivência e horizontes sobre o mundo a partir da deflagração de uma crise ambiental jamais vista, caracterizada pela falência da espécie humana, por transformações genéticas “naturais” nela e nos não-humanos, por mudanças climáticas e mesmo por alterações nos sistemas políticos, econômicos e sociais. Esse colapso afeta não só o ambiente natural propriamente dito, mas os diferentes espaços que, por meio de sua transformação, vieram a surgir, como as cidades; ele reflete, pois, indícios de um mundo caminhando para o apocalipse²⁴, para a morte da natureza como se conhece, provocada por uma crise ética (GLOTFELTY, 1996) e, propriamente, da razão (PLUMWOOD, 2002). O

representante de povos há muito subjugados.

²³ : “Historic times! There have always been letters and diaries written in times of tumult and discovered later, and my thought is that I could be writing one of those. And even though I realize that all lexical knowledge may be useless, you’ll have this record. (ERDRICH, 2017, n.p.).

²⁴ : Como se pode perceber, *Future Home of the Living God* se assemelha às obras mencionadas anteriormente nesta seção pelo emprego da retórica apocalíptica, o que é compreensível, pois, segundo Buell citado por Garrard (2006), a metáfora apocalíptica é a mais poderosa arma da imaginação ambiental contemporânea. No texto de Erdrich, o discurso apocalíptico é detectado como forma de revelar o fim do mundo [e do humano] que se conhece, ou seja, o colapso das transformações praticadas sobre a Terra, uma ideia também defendida por Garrard (2006).

cenário parece anunciar a chegada da era dos limites ambientais e da própria vida, o que requer uma urgente mudança de postura por parte do humano que corre cegamente para um final catastrófico, como reflete Glotfelty (1996).

O entendimento de Glotfelty (1996) sobre a preocupante condição do ambiente, esteticamente representada no texto de Erdrich, coaduna com a perspectiva de Danna Phillips em seu artigo “Is Nature Necessary?”, integrante da coletânea organizada por este autor junto com Harold Fromm. Nele, Phillips analisa a relação humana com a natureza pelo viés da diferença entre modernidade e pós-modernidade; a estudiosa atesta que se a primeira se caracterizava pela transformação do cenário natural, a segunda se configura por sua exploração econômica. Segundo a autora, o espaço natural é valorizado hoje por sua capacidade de conversão em bem e serviço e por sua espetacularização. Em outras palavras, o que se vê na postura do ser humano em relação a ele é um paradoxo expresso por um desejo de aproximação daquilo que ele ajudou a arruinar. A autora usa como ilustração de seu argumento o exemplo da Flórida, tida como território paradisíaco, mas, ao mesmo tempo, como destino turístico da elite por conta dos inúmeros empreendimentos econômicos agregados à paisagem natural, como Disney World, os condomínios, campos de golfe (PHILLIPS, 1996). Esse modo utilitarista de se relacionar com o meio ambiente é definido por Phillips (1996) como a duplicação da alienação do mundo natural, praticada atualmente de novas formas, dentre as quais está o registro midiático [e a divulgação em redes sociais, inclusive] em detrimento da própria experiência com o natural.

É essa compreensão de uma natureza aparentemente subserviente, negligenciada em suas características, dinâmica e mistérios, e vista apenas como mercadoria que parece ter levado ao contexto estabelecido em *Future Home of the Living God* e apresentado por Cedar; um contexto determinado por um humanismo racionalista expresso mesmo nos/pelos conflitos pessoais da protagonista.

Um dos temores de Cedar é o medo quanto à morfologia de seu bebê. A jovem preocupa-se em fazer exames que revelem os aspectos físicos da criança pela possibilidade de ela destoar dos seres humanos “normais” de então, como vinha ocorrendo pelo nascimento de crianças híbridas, diferentes, uma mistura

potencialmente grotesca entre humanos e não-humanos (ROGERS, 2019); especialmente, na capacidade de manifestação e compreensão discursiva e racional. A narradora receia mesmo um futuro incerto no qual os humanos não conseguirão ou não precisarão mais valer-se da escrita, ou onde ela nem mesmo existirá:

É Eddy que me deixa chorar na cabine em frente a ele enquanto descrevo meu medo – de ir a um médico, de visitar o laboratório de ultrassom. Continuo imaginando um silêncio atordoado e algum pronunciamento confuso de um médico. O rosto de Eddy está sério e concentrado, enquanto digo a ele que temo que estejamos indo para um futuro sem luz, sem a palavra escrita. Digo a ele que, apesar disso, estou escrevendo esta longa e envolvente missiva, que espero que algum dia você leia.

"Claro que há o grande se", eu digo. "Isso realmente me ocorre".

"O quê?"

"Se meu bebê é *ensinável*".

"Você precisa ter fé", diz Eddy.

"Tudo está em fluxo agora. Você precisa entender o quão pouco sabemos de nossos ancestrais."

"Os hominídeos de Jebel Irhoud se pareciam conosco, mas seus cérebros são diferentes. É muito processo. "

"Então, não processe", diz Eddy. (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁵

De certa forma, Cedar está influenciada pelo perfil do homem racionalista difundido no pensamento ocidental. A conjectura preocupada sobre as eventuais habilidades cognitivas do filho faz com que ela pense se ele continuará a representar a evolução progressiva (e progressista) ou se será um símbolo de um "futuro sem luz", indeterminado, impossível de ser presumido e racionalizado. Um futuro que, na realidade, pode apontar para o passado, como indica Eddy, ao sugerir que o filho de Cedar terá a possibilidade de resgatar não só sua ancestralidade indígena como a de toda a espécie humana; a qual é também definida pelo seu vínculo com a natureza, "embargado" pela superestimação da razão.

A protagonista de *Future Home of the Living God* brinca, ainda, com a semelhança dos primeiros hominídeos com os seres humanos de então, afirmando que aqueles distinguiam-se destes por possuírem, quando vivos, um cérebro

²⁵ : It is Eddy who lets me cry in the booth across from him as I describe my fear – of going to a doctor, of visiting the ultrasound lab. I keep imagining stunned silence and some mystified pronouncement by a doctor. Eddy's face is grave and concentrated as I tell him I fear that we are heading into a lightless future devoid of the written word. I tell him that nonetheless I am writing this long and involved missive which I hope that you will someday read.

"Of course there's the big if," I say. "This actually just occurs to me."

"What?"

"If my baby is *teachable*".

"You've got to have some faith," says Eddy.

"Everything's in flux right now. You've got to realize how little we know of our ancestors."

"The hominins at Jebel Irhoud looked like us, but their brains are different. It's too much process."

"Then, don't process," Eddy says. (ERDRICH, 2017, n.p.).

diferente e muito mais ativo, sendo extintos, apesar disso. Diante disso, Eddy aconselha que ela não pense demais, contradizendo o pressuposto cartesiano e indicando uma insuficiência do pensamento na manutenção da vida.

A recomendação de Eddy, sua audiência interessada do relato da enteada e suas proposições sobre os antepassados reforçam sua aversão ao mundo e à era em que estão vivendo; um tempo em que a manipulação da razão adulterou negativamente a relação entre os seres humanos e entre eles e espaço natural, de modo a dividi-los entre servos e senhores. Por isso, o aborrecimento do homem só arrefece quando os indícios de mudanças – biológicas, climáticas e, por conseguinte, a desestabilização política e econômica, como indica o trecho: "Se as coisas derem errado, e entrarmos em uma economia de troca, preciso do novo dinheiro". (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁶ – no planeta começam a se desvelar; indícios que se apresentam como um revide da natureza, que parece mostrar quem controla quem nessa disputa megalomaniaca que a doutrina da razão humana estabeleceu.

Além das incertezas em relação ao filho e ao seu futuro – as quais são fomentadas também pelo padrasto Eddy: "[...] nesta atual crise mundial, não temos ideia de como pode ser essa criança" (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁷ –, a protagonista se angustia pela desconfiança que tem em relação à veracidade das notícias veiculadas pela mídia (e de seus emissores):

E, no entanto, ... há algo nesta enxurrada de informações que me impressiona demais, e o que quero dizer com isso é que a informação parece mais frágil, com ataques de ... fofura. Por que eu pensaria isso? Estou infectada com a paranoia de Eddy? Eu me inclino para mais perto. As pessoas que estão lendo as notícias são diferentes, eu acho, e apesar de não ver muito as notícias, parece que as pessoas são todas a mesma pessoa. E eles não parecem jornalistas de televisão treinados. Eles tropeçam em suas palavras. Agitados. Eles fazem caretas. (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁸

Cedar percebe a desconsideração de assuntos relacionados à condição caótica para a qual o mundo está caminhando, bem como sua dissimulação por meio da abordagem de temáticas pouco relevantes. Ainda que nesse momento ela não tenha

²⁶ : "if things go way south, and we head into a barter economy, I need the new cash." (ERDRICH, 2017, n.p.).

²⁷ : "[...] in this present world crisis we have no idea what this child might be like" (ERDRICH, 2017, n.p.).

²⁸ : And yet ... there is something about this wash of information that strikes me as too much, and what I mean by that is the information seems flimsier, with bouts of... cuteness. Why would I think this? Am I infected with Eddy paranoia? I lean closer. The people who are reading the news are different, I think, and although I never watched the news much it seems that the people are all the same person. And they don't seem like trained television journalists. They stumble over their words. Fret. They make faces. (ERDRICH, 2017, n.p.).

noção do que está acontecendo, tampouco presume sua condição posterior de cativa e de matriz reprodutora, a jovem sente que algo de muito grave está ocorrendo. A inquietação da protagonista de *Future Homes of the Living God* remete à de muitos que se incomodam, atualmente, com a banalização, pela mídia, especialmente, da violência cometida contra humanos e não-humanos todos os dias – situação igualmente criticada por Animal, que delata a espetacularização da tragédia pelo ocidente –; uma inquietação igualmente suscitada pelo negacionismo em relação à crise ecológica global que assola o planeta hoje.

Não bastasse a incoerência entre os fatos e os pronunciamentos da mídia, a narradora de Erdrich estranha a ausência de indivíduos não-brancos na televisão: "Não há pessoas pardas, em lugar algum, nem nos filmes, nem nos seriados, nem nos canais de compras, nem nas dezenas de canais evangélicos por toda parte." (ERDRICH, 2017, n.p.)²⁹. A possível invisibilização ordenada dessas pessoas pode ter se dado por razões várias e terríveis, relacionadas à situação em curso; muitos podem ter sido capturados, por exemplo, para a realização de experimentos a fim de descobrirem as causas das mudanças ocorridas. Em uma possível reativação da opressão racial fomentada pelo colonialismo, os seres humanos não-brancos poderiam estar sendo novamente abusados por conta de seus aspectos étnicos e culturais.

Depois de muito observar a programação televisiva "genérica", Cedar nota a existência de um canal diferente – acessível pela TV aberta, uma vez que o governo passou a controlar a programação de TV a cabo – em que os conteúdos veiculados são apresentados por cientistas. Eles mencionam, assustados, a falta de respostas e de recursos da ciência para explicar o que está se passando com o planeta: "**Nós não sabemos. Seja paciente. A ciência não tem as respostas imediatamente. A verdade leva tempo.** (ERDRICH, 2017, n.p.)³⁰ [grifos meus]. As incertezas e a insegurança da ciência assombram a população, acostumada a devotar nela as esperanças de controle e compreensão do mundo; os sinais do pânico generalizado e as discussões sobre o possível fim começam a aparecer:

Em outros canais, as câmeras são agudas e os repórteres nervosos estão relatando como não há reportagens. Como as pessoas estão nas ruas, demonstrando isso. Os sinais são pontos de interrogação de todas as cores

²⁹ : There are no brown people, anywhere, not in movies not on sitcoms not on shopping channel or on the dozens of evangelical channels up and down the remote. (ERDRICH, 2017, n.p.).

³⁰ : "**We don't know. Be patient. Science doesn't have the answers right away. Truth take time.**" (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifos meus].

e tamanhos. As igrejas estão cheias, os bares esportivos cheios. As pessoas estão flutuando, perplexas, em nossas casas, nas calçadas, mesmo com o calor do ar quente. Eu vim para assistir o fim do mundo. Não que isso termine! Essa é a estranheza disso. Aqui em Minnesota, as pessoas entrevistadas dizem, eu só quero saber. É muito importante querer saber? Nós ficaremos bem, certo? Eu só quero saber. (ERDRICH, 2017, n.p.)³¹

Além da dúvida geral que assola a todos, um dos problemas que ressentem Cedar é o conflito entre sua perspectiva religiosa e o ponto de vista científico dos pais sobre as transformações vistas:

"isto é amor. Isto é o que está acontecendo. Este é o amor da criação pela criação."

[...] "Quem disse isso sobre o amor, o papa?" Ela desprezou todo papa, mesmo este³².

"Não", eu digo, "eu. Ainda não há reação oficial do Vaticano."

"Seu papa virá", diz Glen. "Ele é um mensch."

Mensch? Esqueça isso com a ironia, Glen. Que imensurável negará tudo ou declarará a vontade de Deus."

"Talvez seja a vontade de Deus", digo, apenas para aumentar.

"E talvez este seja apenas o maior desafio da humanidade", diz Sera.

"Deveríamos investir em uma dessas empresas de genética. Eles tentarão mudar isso com a manipulação genética. Será grande."

(ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu]³³

A jovem entristece-se pelo aparente ceticismo ou paganismo dos pais frente à possibilidade de Deus, a exemplo do que ocorreu no dilúvio, estar "reelaborando" a espécie humana e a própria Terra, tendo em vista um propósito divino específico – sugerido mesmo por tantas correspondências entre os eventos cristãos e a situação do planeta. Por outro lado, Glen e Sera, em uma legítima ilustração da concepção pós-natural do mundo, defendem a capacidade da ciência em "reorganizar" as coisas. Ainda que sejam aparentemente opostas, as visões se assemelham na

³¹ : On other channels, the cameras are sharky and the nervous reporters are reporting on how there is no reporting. How people are out in the streets, demonstrating about. The signs are questions marks of every color and size. The churches are full, the sports bars stuffed. People are floating in bewilderment out of their houses onto the sidewalks, even in the punishing hot air. I have come to watch the world end. Not that it ends! That is the weirdness of it. Here in Minnesota the people interviewed say, I just wanna know. It's a big deal to wanna know? We'll be okay, right? I just wanna know. (ERDRICH, 2017, n.p.).

³² : Talvez Sera não desprezasse o Papa Francisco por ele propor uma leitura mais inclusiva da Bíblia, a qual considera a natureza como ente e não como mero espaço de atuação do ser humano, como visto anteriormente.

³³ : "this is love. This is what's happening. This is creation's love to creation."

[...] "Who said that about love, the pope?" She has despised every pope, even this one.

"No", I say, "me. There's no official reaction yet from Vatican."

"Your pope will come through," says Glen. "He's such a mensch."

"Mensch? Forget it with the irony, Glen. That unmenschenable will deny it all or declare it's God's will."

"Maybe it's God's will," I say, just to get a rise.

"And maybe this is just humanity's biggest challenge," says Sera. "We should invest in one of those genetics companies. They'll try to turn this thing around with gene manipulation. It will be big." (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu].

indicação da centralidade do humano, cada uma à sua maneira. Cedar interpreta a condição caótica em que está inserida como uma possível manifestação da ação e providência divinas de resgate da humanidade, tal qual é descrito tanto no Velho quanto no Novo Testamento. Seus pais, por sua vez, acreditam na capacidade de manipulação e de determinação científica da vida, com base em um protagonismo humano³⁴. Nenhuma das visões, no entanto, considera a possibilidade de uma reação do mundo natural aos males historicamente infligidos a ele, ou, pelo menos, entende a situação como resultado das práticas arbitrárias empregadas na tentativa de dominar os seus mistérios.

A gravidez de Cedar (propriamente o filho que ela espera) – ponto central da obra –, é metaforizada no texto como o prenúncio de uma era de esperança³⁵ para muitos desesperados com as transformações vistas no mundo; representa mesmo a possibilidade de uma nova história, como ela mesma diz: “No entanto, a palavra 'grávida' pode ter sido registrada, porque essa palavra desencadeia uma história e depois outra história, muitas delas”. (ERDRICH, 2017, n.p.)³⁶. No entanto, essa criança significa também a maior de suas adversidades, uma vez que a jovem é perseguida, aprisionada e escravizada por causa dela. A ausência de “anormalidades” do bebê indica para a Sociedade de Proteção aos Não-Nascidos que Cedar é uma boa parideira, podendo ser utilizada – assim como outras iguais a ela – no repovoamento do mundo e na tentativa de “restabelecimento” da espécie humana. Um controle fortemente coercitivo passa, então, a ser exercido sobre as

³⁴ : Aliás, Glen e Sera, que eram vegetarianos e que professavam [ela, sobretudo] uma preocupação com a contaminação dos alimentos e com a manutenção de uma vida mais saudável – nem mesmo vacinaram a filha, quando ela era criança, temendo que isso lhe causasse autismo ou uma contaminação qualquer –, demonstravam com esse pensamento um posicionamento contraditório e dissimulado até. Esta é uma observação que a própria filha fez ao dizer que os pais, mesmo engajados em causas ambientais e de grupos populares, agiam de modo semelhante aos liberais da sociedade de mercado contra os quais lutavam. Cedar valeu-se da ironia, portanto, para criticar, por meio de seus pais, os ditos ambientalistas introduzidos por Greg Garrard (2006), os quais delatam a degradação ambiental, mas buscam soluções, muitas vezes, em propostas advindas dos próprios causadores da crise ecológica.

³⁵: Uma perspectiva similar é apontada por Rogers (2019) na aproximação que faz entre o romance de Louise Erdrich e o filme *Blade Runner 2049*, em sua obra *Law, Fiction and Activism in a Time of Climate Change*, lançada em 2019. A autora compara o bebê de Cedar, que pode eventualmente caracterizar a desenvolvimento, a uma criança pós-humana metade humana e metade máquina, nascida há 28 anos, que é a protagonista do filme. Este ciborgue pode promover a revolução em uma sociedade igualmente caótica, significando a ameaça para os humanos que querem manter sua hegemonia sobre as espécies ciborgues ou a esperança de insubordinação para essas mesmas espécies. Daí a procura inveterada por ele desde o seu desaparecimento, logo ao nascer. (ROGERS, 2019).

³⁶ : Yet the word ‘pregnant’ may have registered, because that word triggers a story, and then another story, many of them. (ERDRICH, 2017, n.p.).

grávidas e os bebês, sob a justificativa de proteção da segurança nacional:

Existem artigos I, II, III, IV, e agora chegamos ao V, seção 215, que ainda permite que nosso governo apreenda bibliotecas e bancos de dados médicos inteiros para proteger a segurança nacional. Essa decisão recém-ampliada, agora, com apenas algumas horas, permite ao governo determinar quem está grávida em todo o país. Seu pai [pai do bebê] diz que o cirurgião geral que eles tinham foi demitido e o novo anunciou que as mulheres grávidas serão sequestradas em hospitais para dar à luz em circunstâncias controladas. É para nossa própria segurança e somos obrigados a ir voluntariamente. (ERDRICH, 2017, n.p.)³⁷

Aqui, a ciência é utilizada, mais uma vez, em favor do biopoder de que falam Huggan e Tiffin (2010), no intuito de monitorar e dominar os rumos da vida, decidindo, em uma mesma lógica imperial e hegemônica, quem nasce ou não e como. Em um chamado supostamente patriótico e extremamente irônico e paradoxal – haja vista que as mulheres são arrancadas de suas vidas cotidianas, mesmo diante de um suposto chamado voluntário, e privadas de sua liberdade, inclusive sobre o próprio corpo, sob o argumento de que isso é um modo de protegê-las e à segurança nacional –, a convocação das mulheres pela Sociedade de Proteção aos Não-Nascidos (revelada posteriormente) dissimula sua conversão em máquinas de reprodução. Elas passam a ser consideradas somente como úteros válidos para a geração de seus próprios filhos ou para a recepção de embriões há tempos congelados:

“Gostaria de saber se você tem a coragem que o país ama. Precisamos que você seja um patriota. Precisamos que você seja voluntária. Se você é uma mulher, se está grávida, vá a qualquer um dos nossos Centros de Recepção Casa Futura. WV. Nossos chefes estão esperando por você!”

[...] “Pegamos as sobras. Os embriões não rotulados de caucasianos. Nós vamos ter todos eles e mantê-los todos. Nós não estamos matando. Todos são sagrados.”

[...] “as mulheres estão sendo forçadas a tentar carregar um embrião congelado das antigas clínicas in vitro. Isso ou ser inseminado com esperma dos antigos bancos de esperma.” (ERDRICH, 2017, n.p.)³⁸

Essa sujeição da jovem mestiça (e de outras tantas) pelo útero reflete o

³⁷ : There are articles I, II, III, IV, and now we are up to V, section 215 of which still allows our government to seize entire library and medical databases in order to protect national security. This newly expanded decision, now only hours old, empowers the government to determine who is pregnant throughout the country. Your father [her baby’s father] says that the surgeon general they had was fired and the new one has announced that pregnant women will be sequestered in hospitals in order to give birth under controlled circumstances. It is for our own safety and we are required to go voluntarily. (ERDRICH, 2017, n.p.).

³⁸ : “I wonder if you have the courage the country love. We need you to be a Patriot. We need you to volunteer. If you are a woman, if you are pregnant, go to any of our Future Home Reception Centers. WV. Our chefs are waiting for you!”

[...] “We took the leftovers. The embryos not labeled Caucasian. We’re going to have them all and keep them all. We’re not killing. All are sacred.”

[...] “Women are being forced to try and carry to term a frozen embryo from the old in-vitro clinics. That or be inseminated with sperm from the old sperm banks.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

pensamento de Deane Curtin citada por Wright (2010) de que o controle efetivo da população requer o controle, mesmo coercitivo, dos corpos femininos. Assim, mais uma vez, a busca pela supremacia do humano na Terra justifica a manutenção da sujeição (feminina, indígena), mesmo em um mundo que está reagindo a esta e outras formas de violência.

A dominação biológica praticada sobre humanos e não-humanos é só um dos indícios do caos que se instala com as transformações planetárias. Ele também é caracterizado pela ausência de alimentos e de remédios, pelo armamento deliberado da população, pelo estabelecimento de milícias mercenárias, pelo fechamento de fronteiras, pela inexistência de meios de comunicação oficiais e de eletricidade estável, pelo desaparecimento de pessoas e pela execução de prisioneiros para a liberação das cadeias, onde as gestantes são confinadas. Esse cenário suscita uma confusão de sentimentos em Cedar, que pensa em sua posição no mundo como ser humano (ser racional), como mulher, como grávida e mesmo como indígena. Ela reflete sobre como tais “rótulos” implicarão em seu futuro, marcado pela dúvida. As circunstâncias ecológicas da Terra, portanto, abalam, entre outras coisas, a condição pós-colonial de Cedar e de outros colonizados, assim como a do próprio colonizador.

Mesmo diante de tantos questionamentos e da incompreensão do contexto à sua volta, a jovem tenta buscar explicações, se não na religião, nas leituras e saberes científicos dos quais apropriou-se como estudante ao longo da vida. Assim, considerando os estudos recentes sobre o mapeamento do DNA humano, Cedar acredita que suas peculiaridades, como a duplicidade do genoma, podem reverter, minimizar ou mesmo explicar, de alguma forma, as mutações, preservando a “estabilidade” da espécie humana de então. Para ela, isso é uma vantagem em relação aos demais seres, o que sugere uma tentativa de distinção e justificativa para a manutenção de seus pares no mundo:

[...] isso [duplicações no genoma humano] nos dá uma certa vantagem evolutiva, porque temos alguma flexibilidade embutida. Uma cópia de uma sequência de DNA pode sofrer mutação, até descobrir se sua nova função funciona, e muitas vezes há uma sobra para continuar. Mais frequentemente, porém, existe essa coisa estranha que acontece. (ERDRICH, 2017, n.p.)³⁹

³⁹ : [...] this [duplications in the human genome] gives us a certain evolutionary advantage because we've got some built-in flexibility. A copy of a DNA sequence can mutate, can even find out whether its new function works, and there's often a spare to carry on. More often, though, there is this weird thing that happens. (ERDRICH, 2017, n.p.).

Reforça-se que as impressões e conjecturas que angustiam a protagonista de *Future Home of the Living God*, especialmente quando já se encontra aprisionada na clínica de reprodução, são registradas no diário que mantém e que destina ao filho. Escrever é uma forma de manter-se viva, como ela sugere: "Não sei o que faria se não pudesse escrever para você. Eu não acho que poderia ficar mentalmente viva. Esta é a minha única droga. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴⁰. A escrita, portanto, é tida como instrumento e ambiente confessional para os subjugados, especialmente, a escrita expressa pela/na literatura pós-colonial.

A condição de cativa em que vive Cedar e tantas outras mulheres imprime-lhes um choque que só elas mesmas conseguem compreender e significar: "As únicas pessoas que realmente conhecem a definição de tortura são as que estão sendo torturadas", diz ela." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴¹. Essa reflexão é ilustrada pela narração feita pela protagonista de sua separação da colega de quarto e de fuga. Cedar demonstra empatia pela dor da colega, que é também a sua:

Ela afunda-se contra mim com uma tristeza cinzenta que ela sabe que seu marido não entenderá. **Eu sou a única que o faz, ou pode, a única marcada da mesma maneira pelo que aconteceu conosco.** Para dizer adeus, temos que separar nossas mentes. (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu]⁴²

A exclusividade da real compreensão da dor e do sofrimento por aqueles que os experimentam mencionada aqui lembra a reflexão do protagonista de *A História de Animal*, que atesta que só as vítimas do veneno podem dizer de suas dores; em suas palavras: "– O povo daqui sofreu demais. Gente de fora não compreende." (SINHA, 2009, p. 121).

Ao contrário da aparente tranquilidade que teria por gestar um bebê dito normal, como afirmava o pai da criança, Phil:

"Você pode estar carregando um dos originais", diz ele. "Não há muitos, então eles o colocam em hospitais especiais de segurança. Você já escapou de um".
"Originais? Do que você está falando?"
"Apenas um bebê normal", diz Phil. "Como os anteriores." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴³,

⁴⁰ : I don't know what I would do if I couldn't write to you. I don't think I could stay mentally alive. This is my only drug. (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁴¹ : "The only people who really know the definition of torture are the ones being tortured", she says." (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁴² : She sinks against me with a gray grief that she knows her husband will not understand. **I am the only one who does, or can, the only one marked in the same way by what happened to us.** To say goodbye we have to cut our minds apart. (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu].

⁴³ : "You might be carrying one of the originals," he says. "There aren't very many so they put you in special security hospitals. You already escaped from one."

Cedar acabou confinada – mesmo depois do nascimento do filho – em um centro de reprodução assistida. Junto com outras gestantes e com mulheres em idade fértil e reiteradamente inseminadas, a jovem tornou-se, então, uma escrava em função de suas características biológicas, sobretudo.

O relato da protagonista encerra-se em um misto de esperança, de que um dia o filho tome conhecimento dela e de sua história, e nostalgia, por um mundo significado pela compreensão humana e que ficou para trás. Essa melancolia é explicável, pois o parâmetro humano de determinação do planeta foi desestabilizado, sendo substituído por uma “nova” ordem natural que escapa ao entendimento racional e racionalista que levou o mundo à falência.

Ainda que seja apresentado pela perspectiva de uma jovem mestiça indígena ocidentalizada, afetada por dogmas religiosos e pelas incertezas e conflitos de uma gravidez em tempos de caos, *Future Home of the Living God* revela as consequências da exaustão planetária suscitada, principalmente, pelo ser humano. A busca e o estabelecimento de um mundo cada vez mais pós-natural levou mesmo a uma morte do mundo natural, na narrativa. Esgotado por requisições cada vez mais arbitrarias em prol de criações artificiais de satisfação do humano, o planeta incorreu em uma espécie de “reset” para frear a violação exacerbada que vinha sofrendo, como sugere o texto.

O pensamento imperial de sujeição dos colonizados, dirigido aos seres humanos e não-humanos de determinados territórios e em períodos específicos da história, se metamorfoseou em práticas contemporâneas de exploração e adulteração dos diferentes habitats em nome do progresso econômico. Sustentado por uma ideologia contemporânea majoritariamente capitalista, pautada na inexistência de fronteiras de consumo e de limites para a produção tecnológica, o imperialismo ecológico desenvolveu-se pela superestimação do ser humano doutrinado pela razão, na concepção de Val Plumwood (2002). Pela razão, a pessoa tornou-se capaz de transformar tudo o que toca em seu benefício, independente das consequências de suas ações para o espaço natural e seus entes, os outros humanos e os não-humanos. Os reflexos dessa postura e pensamento são os produtos e conceitos cada vez mais plurais e inovadores voltados à otimização da

vida da pessoa; mas também, as múltiplas catástrofes ambientais, como as drásticas mudanças climáticas, a extinção de espécies e as desigualdades socioambientais.

Esse é o cenário que incorreu no ambiente de *Future Home of the Living God*, estabelecido em uma das sociedades mais capitalistas e hegemônicas do mundo (se não a maior delas), os Estados Unidos. Justamente o país que mais representa o ocidente, a racionalidade, o progresso e a civilização na contemporaneidade, concorreu sobremaneira para o fim do mundo que se conhecia e que se orgulhava de ter transformado.

De modo semelhante, este mesmo país e seus empresários, precisamente, os donos da Kompani, concorreram para o “Apokalis” em Khaufpur, cidade fictícia da Índia por eles convertida em terra da morte.

Violência racionalista e ecológica: a terra da morte em *A História de Animal*

“Vivos semi-mortos e mortos que são espectros de vivos”. É assim que Rob Nixon (2009) caracteriza os indivíduos de Khaufpur, haja vista o reiterado ataque à vida descrito em *A História de Animal*, perpetrado pelo envenenamento constante dos entes pelos resíduos liberados desde a noite fatídica de vazamento de compostos químicos da Kompani:

Nos escritórios o fedor químico era menor. Dentro dos armazéns eu nunca fui, eles estavam cheios de sacos em decomposição dos quais saíam pós brancos e cor-de-rosa. Muito perto deles e você logo ficava sem fôlego, com dores no peito. Às vezes, movendo-me pela selva, eu ficava tonto e sentia na língua um gosto forte de metal, eram regiões a evitar. (SINHA, 2009, p.42)

O crime ocorrido naquela noite matou muitas pessoas (e, certamente, animais e plantas) imediatamente e ao longo dos vinte anos que se seguiram até o momento imaginado no livro, caracterizando o que Nixon (2009) chama de “violência lenta”; isso, haja vista que ela se configura pela degradação silenciosa e persistente de terras, águas, plantas, corpos pelos resíduos neles depositados e que calmamente vão extinguindo a vida:

Naquela noite todo o tipo de gente perdeu toda a espécie de coisas, vidas com certeza, famílias, amigos, saúde, emprego, em alguns casos suas habilidades. [...]. Ouça, como é quieto! Nenhum canto de pássaro. Nenhum gafanhoto na grama. Nenhum zumbido de abelha. Insetos não sobrevivem. Maravilhosos venenos fez a Kompani, tão bons que é impossível se livrar deles, depois de todos esses anos eles ainda fazem seu trabalho. (SINHA,

2009, p.49; 41)

Muito semelhante à dama/moléstia sombria que silencia os campos e os entes vivos em *Silent Spring* (1962), também o romance de Indra Sinha mostra como a sombra da morte paira sobre tudo e todos. E assim como na fábula pastoral de Rachel Carson, ela é trazida pela liberação de pesticidas.

A produção de pesticidas em larga escala é um dos reflexos da chamada Revolução Verde pelo mundo. Esse movimento se estabeleceu durante as décadas de 60 e 70 do século passado, no intento de potencializar a produção e a dita soberania alimentar dos países por meio da mecanização do campo, da manipulação genética de sementes e da fertilização sintética do solo (SERRA et al, 2016). Hoje, a ideia foi amplamente apropriada e aperfeiçoada pelo agronegócio, mas, apesar dos ganhos para a economia de muitas nações, a distribuição e o acesso alimentar equitativo ainda configuram um desafio para muitas sociedades, especialmente, as dos países do chamado Terceiro Mundo. Além de sofrerem com a escassez de produtos primários para a sobrevivência da população humana, esses territórios ainda são afetados pela exploração arbitrária e pela degradação de seus recursos naturais. Práticas industriais irresponsáveis empreendidas por empresas de capital estrangeiro, muitas vezes, são realizadas nessas localidades pelo incentivo fiscal e legal, sobretudo, que recebem dos governos locais; isso, não obstante o impacto nocivo que sua atuação pode ter sobre o ambiente, a cultura e a vida das populações humanas e não-humanas. Muitas vezes, essa condescendência – subserviência, na verdade – é justificada por muitas autoridades como um reflexo de sua suposta preocupação para com o lugar; sua postura liberal(ista) visa o lucro que, hipoteticamente, será transferido à população. Porém, o que se vê é uma cooptação e suborno de muitas lideranças políticas, seu favorecimento e enriquecimento e a perpetuação da miséria e, muitas vezes, da incapacidade de reação popular. É isso o que ocorre em Khaufpur, como demonstra o seguinte trecho:

– Por que esse filho da puta do primeiro ministro obedeceu à Kompani? Ela já tinha fugido.

Isso é o que alguém pergunta.

– Khã, tão inocente você! – diz um segundo. – E não estavam os políticos no bolso da Kompani desde o começo? Você se esqueceu dos velhos tempos, de como aqueles chefões pomposos desfilavam nas limusines da Kompani, sem olhar para os lados. Minha patroa diz que Zahreel e o primeiro-ministro estão esperando que nós todos, todas as vítimas, morram, só aí que os problemas deles vão acabar.

Diz Nisha: – O primeiro-ministro faz o que a Kompani quer. (SINHA, 2009, p.135)

A despeito, portanto, do abalo ecológico que poderia causar e que causou em Khaufpur, a Kompani se instalou e atuou misteriosamente – o povo não tinha noção da nocividade de sua atividade, a não ser alguns dos funcionários locais: “Pyaré Bai era casada com Aftaab, ele trabalhava na fábrica da Kompani e contou a ela como eram perigosos os produtos químicos de lá. Se por acaso você deixasse cair algum em sua mão, disse Aftaab, a pele empolaria.” (SINHA, 2009, p.103) –, saindo tão secretamente quanto chegou quando o vazamento ocorreu. E essa situação arbitrária em que ela se manteve por muito tempo e que ainda se mantém, no texto, haja vista a “dificuldade legal” de evidenciar a sua imputabilidade, foi determinada diretamente por ser ela estrangeira, ocidental; o que calha com a afirmação de Val Plumwood (2002) de que a crise ecológica é, antes de tudo, uma crise da razão, um resultado de sua utilização em prol das relações de poder. A Kompani age desta forma porque pode. E seu poder é conferido pelo dinheiro, pelo discurso (pela língua inglesa, inclusive), pela influência, por sua origem, por seu suposto projeto progressista de transformação e controle, pelo uso de pesticidas, do mundo natural.

A atuação da fábrica americana em *A História de Animal* remete a crimes como os cometidos pela Shell e a Chevron na região do Delta do Níger, na Nigéria, precisamente, nas terras da minoria étnica Ogoni, onde essas empresas inglesas se estabeleceram a fim de explorarem arbitrariamente o petróleo. Sua prática empresarial predatória dizimou campos de cultivo, espalhando poços de óleo queimado e causando o vazamento de gás e incêndios que queimavam grandes territórios por dias. Além disso, haja vista seu poder político e econômico, elas promoveram a cooptação das lideranças políticas e militares, que expulsaram muitos dos nigerianos de suas casas, sob a justificativa de que eles estavam embargando o progresso (NA'ALLAH, 1998), determinando, ainda, o assassinato de muitos outros, como o do escritor Ken Saro-Wiwa.

A prática do racismo ambiental, suscitada em nome do desenvolvimento econômico, também pode ser ilustrada por exemplos no contexto brasileiro. Ao considerar as ações de empresas como as mineradoras Vale e Samarco, responsáveis pela morte, o desaparecimento e a falência de muitas pessoas nas regiões de Mariana e Brumadinho, ambas no estado de Minas Gerais, vê-se que sua operação se deu de modo a desconsiderar o risco sobre a vida e a integridade do que estava em seu entorno. Essa afirmação é possível diante da constatação da negligência na observação dos protocolos de segurança das barragens de rejeitos

das empresas em questão, as quais receberam aval de manutenção de funcionamento, não obstante não ter sido realmente aferido o risco de rompimento. Essa “mascaração” do perigo – por técnicos orientados não por protocolos de segurança, mas pela possibilidade de minimização de gastos – ocorreu, muito provavelmente, por justificativas muito similares às da Kompani, como a crença na não-dignidade dos entes (sub-)humanos e não-humanos das localidades onde ocorreram as tragédias. Para empreendimentos em que a prioridade é o capital, tudo é considerado mercadoria, inclusive, a vida daqueles vistos como sem valor (monetário); os quais, quando não são considerados como empecilho, são simplesmente ignorados, podendo ser (literalmente) varridos do mapa.

Diante do exposto, configura-se, então, uma violência ecológica, contra humanos, não-humanos e contra o espaço natural, por causa de uma imposição racionalista cruel representada, no caso do romance de Sinha, pela Kompani. Evidencia-se uma intromissão em um mundo que ela desconhece e que negligencia, haja vista o desrespeito por suas leis: “a Kompani prefere ignorar o seu tribunal [...]. O povo continua a sofrer, a Kompani faz o que quer e ninguém pode dizer nada. É a porra da Kompani que eu admiro.” (SINHA, 2009, p. 68;162); um mundo que ela esteriliza, como é o objetivo primeiro do veneno, e que converte em terra da morte:

[...] daqui você pode ver claramente toda Khaufpur, cada rua, cada viela, vala, beco miserável. Aquele ajuntamento de telhados é Jyotinagar. As vielas ali são estreitas, não gosto de pensar o que aconteceu nelas. Meu amigo Faqri, ele perdeu sua mamãe e papai e cinco irmãos e irmãs nessas vielas. Está vendo os clarões por onde corre o naala [vala de esgoto a céu aberto]? É Colônia Myra, depois Khabbarkhana e Salimganj. A leste, Phuta Maqbara, a oeste o Campo Qazi, todos terrenos mortais. Aqueles minaretes mais ao longe são a grande masjid [mesquita] na Chowk. Lá, está vendo a estrada de Délhi? Naquela noite era um rio de gente, alguns em roupas de baixo, outros sem nada em cima, eles ziguezagueavam como se aquilo fosse o fim de alguma grande corrida, caindo e não se levantando, em Rani Hira Pati ka Mahal a rua estava coberta de cadáveres. (SINHA, 2009, p.43)

Além da morte ecológica, a violência lenta de que fala Nixon (2009) assassinou outros tantos por meios indiretos, como a fome ou a falta de capacidade e de oportunidade de trabalho; o próprio Aftaab, sua esposa e filhas são um exemplo disso:

Naquela noite, ele estava em casa de folga quando as ferroadas nos olhos começaram, pimentas-malaguetas, diferente da maioria das pessoas ele sabia o que fazer. [...] Ainda assim, todos foram afetados pelos venenos, Aftaab de um jeito pior, porque tinha tomado menos cuidado consigo mesmo, tossia espuma cor de sangue, seus olhos estavam quase fechados. [...] No começo, Aftaab pareceu se recuperar, mas seu emprego não existia mais, ele estava sem ar demais para fazer trabalhos braçais. Seu estado de saúde piorou. Os olhos doíam, ele tinha brotoejas pelo corpo todo e também

febres e dores nas juntas. Pyaré comprou remédios. Aftaab lhe disse pra não desperdiçar dinheiro com ele, porque ele ia morrer. Ela disse: – Como posso fazer isso? [...] Quando o marido ficou realmente doente e não conseguiu mais trabalhar, eles ficaram sem dinheiro e tiveram que vender sua casinha. Mudaram-se para um lugar alugado, com meio telhado. Foi o único lugar que Pyaré conseguiu encontrar, ao lado do naala fedorento, na estação das chuvas a água entrava casa adentro. As meninas estavam sempre com fome. À noite, choravam. Ela enrolava panos em volta da cintura das duas e lhes dava água para encherem os estômagos vazios. Ela conseguiu emprego carregando cimento numa construção. (SINHA, 2009, p.103-104)

A atuação da Kompani era flagrantemente neoliberal e leviana, pois não assegurava quaisquer direitos a seus empregados, como se vê pela situação de desamparo em que ficou a família de Aftaab após a sua morte; tampouco a companhia previa indenização pelos seus feitos criminosos. E isso, pela já mencionada ideia de que ela não se submetia às leis indianas, o que indica que os únicos parâmetros legítimos para a empresa eram os ocidentais, em um franco exercício do racismo ambiental de que falam Huggan e Tiffin (2010). É por essa razão que Animal diz ao jornalista australiano que quer ouvir a sua história: “Vai falar de *direitos, lei, justiça*. Essas palavras soam iguais na minha boca e na sua, mas não querem dizer a mesma coisa, Zafar diz que palavras assim são como as sombras que a lua faz na fábrica da Kompani, sempre mudando de forma.” (SINHA, 2009, p.11). Certamente, a ideia de justiça para o ocidente não é considerada aqui, assim como pode não ser em diferentes comunidades do sul global, como o próprio Brasil, como observa Nixon (2009) e como menciona a própria narrativa:

– Khaufpur é a única cidade envenenada? Não é. Há outras e cada uma delas tem o seu próprio Zafar. Vai haver um Zafar na Cidade do México e outros em Hanói e Manila e Halabja e há os Zafars de Minamata e Seveso, de São Paulo e Toulouse e fico pensando se todos esses infelizes exaustos estão tão fodidos quanto eu. (SINHA, 2009, p.339)

Aliás, a própria justiça e a polícia/exército são manipulados aqui em favor dos interesses do colonialismo corporativo:

O juiz, parece, foi transferido, ele já saiu de Khaufpur para assumir algum tribunal, eles se esqueceram de nos avisar. [...] Com uma escolta de polícia armada, os quatro advogados [da Kompani] chegam ao tribunal. [...] Estão gritando, venham, façam o trabalho sujo da Kompani, batam em nós, tirem nossas vidas, que importância têm elas se já perdemos tudo mesmo? A polícia avança, sem parar ou fazer perguntas, seus longos cassetetes começam a bater. Então há tumulto, gritos de homens e mulheres sendo feridos, uivos de ódio do mais profundo da multidão, que recua pra fora da zona de espancamento. (SINHA, 2007, p.348-349; 355)

A miséria humana e não-humana que a Kompani criou e que se desenvolveu

ao longo do tempo é vista – além do fedor e da podridão que empesteiaram a água, a terra e o ar –, ainda, nas figuras e modos de agir ou de viver de outros personagens. Chunaram, Jara, Pandit Somraj e, sobretudo, Animal (metonímia da própria violência lenta, transcultural e neoliberal praticada em Khaufpur) são exemplos disso.

O dito Sr. Novededos, Chunaram, é caracterizado por Animal, o narrador, como um aproveitador. Mesmo sendo o dono de um estabelecimento comercial, uma loja de chai, o homem vive aplicando golpes, em busca de dinheiro, especialmente, nos estrangeiros que chegam a Khaufpur, como se vê no seguinte trecho:

Como foi que você cometeu o erro de contratar aquele filho da mãe como seu chargé d'affaires [representante]? Com ele é qualquer coisa por dinheiro, ele não fez as pessoas pagarem para ele arrancar fora o dedinho? Aposto que você não sabia que dar carona pros estrangeiros é o outro trabalho dele. Todo dia ele vai esperar o Shatabdi e fica lá na plataforma um, bem no lugar exato em que para o vagão de ar condicionado da primeira classe. Você vai ter saltado do trem com cara de perdido. Bem, pra que mais serve Chunaram? “Por favor, quer um táxi? Precisa de um hotel? O melhor em Khaufpur. Visitar a cidade? Quer um guia? Precisa de tradução? Jarnalis?” Quando ele soube por que você tinha vindo, deve ter prometido mostrar tudo. As coisas realmente brabas, os piores casos. Gente como eu. (SINHA, 2009, p.12)

Animal revela como Chunaram farejou, como predador habilidoso, o desejo do jornalista pelo espetáculo do abjeto – visto nas identidades excluídas e nos dejetos corporais (PARREIRAS, 2013) – e da violência socioambiental, enxergando uma possibilidade de explorá-lo. O “malandro” (um dos tantos no texto de Sinha) fez com o que o homem provasse, de alguma forma, de seu próprio veneno ocidentalizante, da racionalidade posta a favor da manipulação; ou, que sentisse, por assim dizer, os efeitos não só biológicos, mas morais que o “veneno ocidental” suscitou em cada um dos khaufpuris.

Além de lucrar com os de fora, Chunaram ainda se vale da desgraça de seus pares para se promover e se estabelecer em seu território, a favela do Quebra-Nozes, e em pontos mais elevados de uma hierarquia local que segrega pobres de miseráveis ou de mais miseráveis.

– Animal, as pessoas mal podem comprar comida, como podem gastar com remédios? É por isso que precisamos ajudar. Ontem tive um caso, uma mulher, Lilabai, precisava de sangue para uma operação e lhe disseram que ela mesma deveria encontrar o sangue, comprá-lo e levá-lo para o hospital. Bem, Olhos, eu sei disso. Quando eu estava morrendo de fome, vendi meu sangue para conseguir comida.

– Oitocentas rúpias por uma garrafa teve que pagar Lilabai!

– O quê? Aquele filho da puta do Chunaram, desculpe o palavrão, só me deu oitenta!

[...]

– Conto a eles como Chunaram teve uma vez a ideia de vender sangue, ele

poderia estocá-lo na geladeira. Ele precisava de suprimento e eu fui o primeiro que ele sangrou. (SINHA, 2009, p.35)

A Kompani, então, não só fecundou e ao mesmo tempo gestou os filhos da miséria, como, depois de paridos, ensinou-os a viver nessa condição, podendo eles serem vítimas ou promotores da exploração.

A parceira de rua, de truques e de vida de Animal, a cadela Jara, também é um dos indivíduos que vivem driblando a fome e a condição miserável que persiste naquela terra da morte: “A um sinal meu, Jara, cadela esperta, rola nas costas e banca a morta.” (SINHA, 2009, p.28). Tida por Animal como uma igual, luta como ele [e com ele, se for preciso] pelos restos descartados pelos restaurantes, sabendo, como o seu companheiro, quais lugares deve visitar e onde procurar comida. Os dois se similarizam, portanto, pela vida que levam, parecendo ter muito em comum:

Cara, que cachorra! Uma cachorra amarela, sem residência fixa e sem pais conhecidos, exatamente como eu. Depois disso [um conflito entre os dois por uma porção de peixe e arroz], dividimos sempre. Eu a chamei de Banjara, cigana, espírito livre, porque ela não pertence a lugar algum e todos os lugares são seu reino. (SINHA, 2009, p.28)

O tratamento dispensado ao dois pela pobreza em que estão inseridos, sobretudo, é o que os aproxima aqui, para além da própria forma física e condição do jovem. Isso reforça a perspectiva humanista antropocêntrica de que a dignidade é prerrogativa humana, mas do humano enquadrado em padrões logocêntricos e progressistas muito bem definidos.

Na realidade, ainda que seja mais explícito, o tratamento não-digno dado a Animal e a Jara não é exclusivo para eles. Em verdade, todos os khaufpuris são vistos e tratados pela Kompani, e pelo viés ocidental que ela representa, dessa forma, como observa Jennifer Rickel (2012). Para a companhia americana, todos são desprovidos de humanidade, de dignidade, portanto, animais, como se pode deduzir no fragmento:

Uma velha sai mancando da multidão, é Gargi, cujas costas são quase tão curvadas quanto as minhas: – Sr. advogado, nós vivíamos à sombra de sua fábrica, vocês nos disseram que estavam fazendo remédios para os campos. Vocês estavam fazendo venenos para matar insetos, mas foi a nós que vocês mataram. Eu gostaria de perguntar, isso fez muita diferença, pra você? (SINHA, 2007, p.350)

Apesar da lucidez de sua reflexão, Gargi rechaça sua similarização com os não-humanos e acaba reforçando a diferença entre eles e os animais humanos, sugerindo o consentimento da morte de seres de outra espécie pelos venenos

estrangeiros. Seu pensamento se contrapõe ao pensamento de Derrida, visto em sua discussão sobre quem é o sujeito, apresentada na coletânea *Who comes after the subject?* (Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy), de 1991. Nela, o filósofo problematiza a denegação do status de assassinato atribuído à morte do não-humano, o que não só não é questionado, mas aceito por Gargi. Novamente, o parâmetro antropocêntrico e ocidental é posto em evidência e de duas maneiras: pelo pensamento especista da velha senhora; e pelo modo como a Kompani considera os povos de outras terras não-ocidentais, tidos por ela como uma “população/povo de animais”, como indica o título do romance de Indra Sinha.

O modo como a Kompani toma os humanos e não-humanos de Khaufpur, como desprovidos de dignidade e, portanto, animais, na concepção antropocêntrica ocidental, também leva a pensar na ideia de pobreza de mundo do animal apresentada por Heidegger em seu livro *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão* (2011). Para o filósofo, a noção ou a percepção de mundo se dá por um questionamento filosófico e não necessariamente científico. Não é perguntar “o que é mundo?”, mas sim “o que é O mundo?”. Diante disso, sobressai-se, segundo ele, não uma sensação biológica ou mesmo uma consciência psicológica individual, mas uma consciência moral, caracterizada pelo relacionamento com o outro e a compreensão do modo – bem ou mal – que esse relacionamento ocorre, configurando o dito Dasein. Então, para Heidegger (2011), os animais (e os humanos tidos como tais, como os khaufpuris) são pobres de mundo ou têm uma visão pobre dele, pois não realizam esse tipo de relacionamento com os entes; tampouco compreendem o nível moral em que ele acontece, não percebendo o mal ou o bem por detrás dele. Isso, porque os animais só estão no mundo, segundo o filósofo, não refletem sobre ele, nem o interpretam como o homem. Este teria uma relação teórica e prática com o mundo, enquanto aquele só participaria dele de modo pragmático. Assim, sendo os animais humanos e não-humanos de Khaufpur submetidos à contaminação deliberada e dolosa da Kompani, vê-se que eles são tidos por esta empresa como entes cuja percepção de mundo é pobre, limitada, ingênua. A fábrica americana [e o poder que ela representa] os considera desprovidos de uma consciência moral que lhes permita compreender o mal que lhes está sendo infligido. Essa concepção racionalista, convenientemente arranjada no bojo das sociedades coloniais, especialmente, isenta os ditos humanos da culpa pelo dano que causam na vida dos outros e no espaço natural.

Pandit Somraj, o pai de Nisha, é outro que parece viver morto por causa da catástrofe em Khaufpur. Além da doença nos pulmões, promotora da lenta falência biológica, a Kompani lhe causou o desgosto pela vida. Isto porque

[...] ele já foi um cantor, e não só um cantor, mas um cantor famoso. Seu nome era conhecido em toda a Índia, de tantos prêmios e honras que recebeu, eles o chamavam de *Awaaz-e-Khaufpur*, a Voz de Khaufpur. Nisha me disse que em sua mocidade seu pai estava sempre cantando no rádio e dando concertos e todo o resto, até que aquela noite levou embora sua mulher e bebê e fodeu com os seus pulmões. Nisha nunca conheceu sua mãe nem irmão, ela diz que quando a Kompani roubou o fôlego de seu pai roubou também a sua vida, porque o fôlego é a vida de um cantor. (SINHA, 2009, p.44-45)

Assim, aquilo que a Kompani, em sua perspectiva progressista e neoliberal, entendeu como oportunidade lucrativa – haja vista que pretendia-se só ganhar e não gastar com questões relativas à segurança ambiental, encargos fiscais e direitos empregatícios –, configurou-se como uma intervenção exacerbadamente violenta. Caracterizou-se como uma iniciativa que adulterou e esterilizou, quase que por completo, tudo aquilo tido como natural e, principalmente, vivo – literal e metaforicamente – em Khaufpur. E Animal, o narrador, é, talvez, o principal reflexo disso.

Por meio de uma narrativa tóxica – “Naquela noite foi o veneno, agora são as palavras que nos sufocam.” (SINHA, 2009, p.11) –, pelo veneno que emana tanto de sua linguagem quanto de seu corpo, o menino-animal apresenta aspectos da vida dos khaufpuris, desgraçados, sujeitados e esquecidos como ele, o “povo do Apokalis” (SINHA, 2009, p.415). Um povo que, apesar de tudo, não deseja piedade nem o reconhecimento de sua localização nos degraus inferiores de uma humanidade hegemônica supostamente universal e igualitária, como observa Johnston (2016); mas quer mostrar, em seus próprios corpos, desesperanças, golpes e lutas, os efeitos do crime da Kompani e, principalmente, da intromissão ocidental em seu mundo.

A introdução, por Animal, do espaço, dos tipos humanos e não-humanos e das condições que regem a vida local se dá, na maioria das vezes, pelo modo como esses elementos se relacionam com o jovem pós-humano quadrúpede, que se posiciona, não-raras vezes, sob uma perspectiva individualista e até egoísta; o que pode ser explicado pela desde sempre inexistência de vínculos familiares – apesar da presença de Ma Franci em sua vida, a velha freira que o chama de filho –, pelo preconceito sofrido por sua forma física e situação social e pela constante busca pela sobrevivência em um lugar frequentado pela morte: “– O anjo da morte está

aqui nesta cidade.” (SINHA, 2009, p.371). Em sua toxicopoética, *Animal* não busca a empatia – até porque não toma o estrangeiro, eventual ouvinte de sua história, como alguém que a compreenderia –, tampouco o olhar ético do jornalista ou do leitor, que ele chama de “Olhos”.

Essa, aliás, é uma questão também observada por Rickel (2012): a recusa de *Animal* do papel de vítima que o humanismo literário inscreve, segundo ela, algo que se vê no fragmento: “O que realmente me dá nojo é que nós gente do povo parecemos tão miseráveis para vocês de fora que vocês nos olham com essa tão-doce expressão, falam conosco com esse tão-piedoso tom em sua voz.” (SINHA, 2009, p.215). Em seu trabalho *The Poor Remain: A Posthumanism Rethinking of Literary Humanitarianism in Indra Sinha’s Animal’s People*, ela menciona a ideia de humanitarismo literário, caracterizada pelo ato de buscar no texto evidências que suscitem a compaixão do leitor, traços de traumas que motivem um posicionamento ético dito universal por aquele que aprecia a obra. Rickel (2012) aponta essa concepção como um interesse ocidental pelo *Bildungsroman*⁴⁴ do outro não-ocidental, como se o que fosse relatado sobre ele pudesse ser enquadrado em modelos definidos em contextos tão diferentes, como o alemão, no caso, onde se instanciou o gênero em questão.

A autora acrescenta que a postura e a perspectiva de *Animal* significam o caos e o sofrimento como marcas de um crime transcultural e de uma crise política situada, em que o enfoque deve recair igualmente sobre os causadores da tragédia e sobre sua necessária responsabilização. Ele quer escancarar a violência, a barbárie cometida justamente pelo povo dito civilizado e com propósitos progressistas; os quais fizeram dele não um “animal desumanizado”, ao lhe expulsarem, pelo delito que cometeram, da espécie humana “convencional”, mas uma animal pós-humano, como observa Rob Nixon (2009). Aliás, como sugere este autor, *Animal* busca mesmo reiterar subversiva e linguisticamente a moral “ereta” que rege a desumanidade humana e que ele rechaça. Uma moral que, muitas vezes,

⁴⁴ : O *Bildungsroman* caracteriza-se como um tipo de romance que aborda a formação do protagonista desde o início de sua trajetória até o alcance de um grau de perfectibilidade. São considerados os aspectos da constituição de seu caráter e a ampliação de seu conhecimento intelectual, comum a uma geração (sobretudo, dentro do idealismo burguês alemão e dos moldes iluministas). Essa configuração textual concorre também para a formação do leitor de modo amplo. O *Bildungsroman* trata, ainda, da forma como um jovem protagonista lida com as duras realidades do mundo e amadurece com elas, como em um rito de passagem, encontrando-se a si mesmo e tornando-se consciente de sua missão sobre a terra. (MAAS, 2000).

impele a pessoa a distinguir-se do animal não-humano, subjugando-o, na maioria das vezes.

É por essa razão que o protagonista de *A História de Animal* mostra, já no início, certo desprezo pelo jornalista, por saber que ele é mais um que o olha com suposta indulgência, mas, ao mesmo tempo, sob uma visada do exótico, do escatológico, do sofrimento – visto em *Germinal*, de Émile Zola, ou até mesmo em *O cortiço*, de Aluísio Azevedo; um olhar semelhante ao de seus potenciais leitores, igualmente atraídos pela imagem da tragédia, como problematiza Susan Sontag em *Diante da Dor dos Outros*. Esta autora aborda a midiaticização das catástrofes ocorridas, geralmente, em outros países, como uma experiência moderna essencial oportunizada pelos jornalistas, que ela chama de “turistas profissionais”. Satiriza mesmo a atração desses indivíduos pelo sangue – também detectada por *Animal* –, pela tragédia e o modo como eles a enquadram e veiculam, causando as mais variadas reações – compaixão, indignação, aprovação – no espectador, igualmente desejoso dessas “notícias”. (SONTAG, 2003).

O revide racionalista contra o jornalista, portanto, não é só explicitado pela observação que *Animal* faz da abordagem gananciosa de Chunaram. Sua postura irônica e indiferente, sua imposição e forma discursivas revelam o caráter do julgamento que o jovem faz do escritor:

Na verdade, Jarnalis, eu estava tentando não mostrar que estava rindo de você. Depois disso, fazer o quê?, eu falei. Sua fita andou. então você ficou feliz, era pra isso que você tinha vindo. Você era como todos os outros, veio pra arrancar de nós nossas histórias, pra que estrangeiros em países muito distantes possam se maravilhar por existir tanta dor no mundo. Iguais a abutres são vocês jornaliss. Em algum lugar uma coisa ruim acontece, lágrimas como chuva ao vento e veja, lá vem vocês, atraídos pelo cheiro do sangue. Vocês transformaram todos nós khaufpuris em contadores de histórias, mas sempre da mesma história. Ous raat, cette nuit, aquela noite, sempre aquela maldita noite. [...] Você estava querendo que os sons incoerentes que saíam da minha boca fossem as histórias horríveis que você veio ouvir. Bem, foda-se. (SINHA, 2007, p.14)

O riso do protagonista, sobretudo, desmantela, bem ao estilo do “ridendo castigat mores” – como se verá propriamente no capítulo quatro –, o aparente propósito ético e o olhar analítico, racionalizante do jornalista e do ocidente, de modo geral, sobre ele e seus pares. *Animal* cumpre, pois, a tarefa de apontar alternativas às versões sobre os não-ocidentais definidas no bojo da perspectiva orientalista, como sugere Edward Said em *Orientalismo*. O intelectual palestino enfatiza a importância de tais alternativas como visões libertárias e não hegemônicas sobre outras culturas, ainda que isso implique discutir a complexa relação entre

conhecimento e poder.

Diante, então, da inadequação do olhar ocidental sobre os de Khaufpur, vistos como animais, entes sem valor econômico e mesmo como terroristas por se levantarem, sob a liderança de Zafar, contra seu assassinato gradativo, a figura, o movimento e a história de Animal questionam a percepção da verdade (BARTOSCH, 2012); assim como o próprio conceito de verdade, no limiar entre realidade e ficção que o romance implementa. Isso porque, é a verdade de Animal e a da Khaufpur ecologicamente violada a única efetivamente legítima, como indica a observação do malandro Chunaram ao dizer que o jornalista australiano havia apreciado o áudio das primeiras fitas gravadas por Animal sobre “a sua história”. Nelas, o jovem despejou, por meio de seu discurso envenenado e abjeto, parte de sua crítica ferina ao jornalista (e a tudo que ele representa) e ao seu desejo pela tragédia khaufpuri, causada pelo ocidente; e o fez não obstante a instrução inicial do golpista de nove dedos para que o menino contasse uma história triste e comovente: “Hoje ele chega dizendo que nunca encontrou tanta honestidade como naquela sua nojeira.” (SINHA, 2009, p.16).

A constante ameaça de morte por envenenamento, doenças decorrentes dele, fome, desamparo, brigas, roubos, confrontos com a polícia, greve de fome, tristeza são argumentos que a justificativa progressista ocidental não pode contestar. Aliás, são esses mesmos argumentos que evidenciam a sua incoerência, seu monologismo racionalista e ganancioso, já que os benefícios obtidos nos tempos de operação da Kompani nunca foram repassados aos habitantes de Khaufpur, tampouco, investidos nos cuidados com o lugar; pelo contrário, como prática característica do racismo ambiental e do neoliberalismo, à cidade em que se instalou essa grande corporação transnacional foram transferidos apenas os riscos ambientais. Eles implicaram em uma tragédia ecológica que afetou diretamente os mais pobres, como também destaca Rob Nixon (2009), gerando uma tragédia social.

O corpo animalesco de Animal, dobrado pelo peso do poder estrangeiro (NIXON, 2009) e sintomático de tantas outras distorções causadas por ele, não se curva, no entanto, à sua norma logocêntrica; antes, delata o humanismo neoliberal que, como sublinha Johnston (2016), mesmo distinguindo-se do humanismo clássico em diferentes pontos, reproduz suas formas de opressão e de dominação.

Considerando as obras analisadas neste trabalho, *Future Home of the Living God* e *A História de Animal*, vê-se, nesta seção, como seus contextos são

diretamente influenciados por um antropocentrismo racionalista que determinou a vida dos entes e o espaço, incorrendo em um mundo pós-natural caótico. Essa condição parece ser persistente nas narrativas, pois uma mudança dela requereria formas distintas, não-controladoras e não-predatórias, de se relacionar com o mundo natural e com todos os entes que o integram; porém, esses modos diferentes são reiteradamente embargados por uma arrogância racionalista expressa tanto pela busca por humanos ditos normais pela Sociedade de Proteção aos Não-Nascidos quanto pela negligência socioambiental da Kompani.

É por essa razão que o tempo parece ficar suspenso nos textos. Coisas acontecem, mas, aparentemente, todos estão parados em um ponto da história à espera de um catalisador que vire a sua página. Os romances não têm propriamente um desfecho, somente uma interrupção no curso em que estão seguindo durante toda a narrativa; há, portanto, uma estagnação, o que também objeta a ideia esperança, de futuro, como confirma Animal: “A esperança morre em lugares como este, porque a esperança vive no futuro e não há futuro aqui, como você pode pensar em amanhã quando toda a sua força é usada para tentar viver o dia de hoje?” (SINHA, 2009, p.216).

Ainda, tanto na obra de Louise Erdrich quanto na de Indra Sinha, os elementos que representam a ciência e a mídia são criticados. Isso se justifica por sua cooptação em favor dos interesses do homem racionalista e de sua empresa logocêntrica de adulteração da natureza, como apontado por Bill Mckibben e Carolyn Merchant em seus trabalhos. O biopoder exercido sobre as potenciais gestantes, grávidas, bebês, fetos, sêmen, sobre os animais não-humanos, as plantas na ficção especulativa de Erdrich são marcas de um colonialismo que se atualiza, se aperfeiçoa de acordo com as demandas do tempo em que está sendo praticado. Por sua vez, em *A História de Animal*, a presença e o propósito salvador da médica Elli Barber e de sua clínica são vistos por Zafar com desconfiança, tendo em conta que ela é americana e chega no momento em que se exige a responsabilização da Kompani: “Na mesma hora Zafar desconfiou: – Por que uma amrikana vem fazer experiências médicas nesta cidade?” (SINHA, 2009, p.85). Para o militante socioambiental, Elli quer apagar os rastros de morte deixados pela fábrica, negando ser o veneno o causador de muitas doenças. Ainda que pareça não ser assim, sua habilidade científica é vista como ameaça pelo modo como a ciência foi anteriormente manipulada, servindo à ocultação de informações sobre os efeitos de

eventuais vazamentos dos pesticidas.

Cedar participa ao filho (e ao leitor) sua observação inicial da irregularidade da programação televisiva, aparentemente alheia à situação em curso no mundo, bem como o controle exercido pelo governo sobre ela. Afirma que só depois, em um canal da TV aberta, ela consegue ter acesso a informações mais precisas, ou melhor, à informação de que não há informações, muito menos explicação sobre o que está acontecendo. Do mesmo modo, Animal escancara e rechaça a manipulação e o enviesamento do discurso – pela língua e pela perspectiva – do jornalista, que, como todos os outros iguais a ele, segundo o jovem, contam a mesma história (ética, piedosa, escatológica, trágica) sobre Khaufpur. Para ambos, então, a mídia não é fidedigna, consistente e confiável; da mesma maneira que não o são tantos outros que narram suas histórias por eles.

Assim, por meio de vozes dissidentes, subalternas, “vozes inéditas” (BARTOSCH, 2012), próprias de produções pós-coloniais, bem como pelo método de contação de histórias – Cedar, por seu jeito memorialístico e confessional, Animal, pela seleção consciente e subversiva de eventos, pensamentos e opiniões – , os romances revelam o rescaldo da hegemonia ocidental sobre o mundo; um rescaldo pautado no estabelecimento de dicotomias, a principal delas, a oposição entre o humano e o não-humano.

CAPÍTULO 2

DESCONSTRUÇÃO E INDECIDIBILIDADE E A CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO RACIONALISTA

Dentre as já mencionadas afinidades entre *Future Home of the Living God* e *A História de Animal*, as quais motivaram sua seleção para a composição do corpus deste trabalho, destaca-se também o caráter desconstruído de suas narrativas. Essa condição é sobremaneira conveniente ao desmantelamento de verdades estanques criadas na e pela linguagem, especialmente do ocidente, em favor de forças opressoras do humano e do não-humano em diferentes pontos do globo; forças essas responsáveis por mazelas como o imperialismo ecológico e outras relacionadas a ela, como o colonialismo, o sexismo e o especismo, ficcionalizadas nos textos literários em questão.

Além da linguagem desconstruída, assim abordada com base nos estudos de Jacques Derrida, os romances em análise se aproximam em função de um discurso suspeito, malandro decorrente da própria instabilidade. Esse discurso fornece múltiplas possibilidades interpretativas, caracterizadas como versões legítimas à dita história oficial ou a sentidos objetivos, desenhando-se performativa e ardilosamente no tempo e no modo da linguagem.

A pluralidade de significações que essa escrita possibilita reforça o caráter meramente representativo da linguagem e, por conseguinte, sua incapacidade de apreender e definir efetivamente os entes. Isso quer dizer que todos são atravessados por uma indecidibilidade, uma contingencialidade que se localiza no entrelugar, no limiar entre os conceitos, como propõe a Desconstrução.

Por essa razão, antes de proceder-se à apreciação dos discursos trapaceiro e picaresco de Louise Erdrich e Indra Sinha, respectivamente, faz-se oportuno lembrar alguns aspectos da teoria desconstrutivista e do pós-humanismo; isso, tendo em vista a sua relevância para o argumento do continuum entre o humano e o não-humano e para este estudo, de modo geral.

Diante da força do discurso hegemônico do antropocentrismo e de suas consequências catastróficas, mencionadas no capítulo anterior, muitos questionamentos passaram a indagar a definição e a dita centralidade racionalista do humano. J.M. Coetzee (1999), por exemplo, valendo-se da voz de Elizabeth Costello em *A vida dos animais*, contrapõe a ideia de razão como essência do universo e essência de Deus, afirmando que ela parece ser, na realidade, a

essência de uma tendência do pensamento humano, o racionalismo.

Antes dele, nomes como Foucault, Derrida, Lyotard, Weber, Heidegger, Adorno, Horkheimer também se destacaram por confrontarem o pensamento cartesiano, expresso especialmente na obra de Descartes e influenciador do dualismo humano e não-humano. Esses filósofos valeram-se do conceito de niilismo de Nietzsche para realçar a impropriedade do narcisismo contido nas ideias de autossuficiência, onisciência e poder do homem racionalista, buscando, cada um à sua maneira, a revelação do seu “outro” – o não-humano, o louco, o estrangeiro, a mulher, o doente, o coadjuvante (GANDHI, 1998).

Segundo Gandhi (1998), Nietzsche destacou dois mitos presentes na perspectiva humanista: a crença em uma origem pura e a ideia de uma condição natural para o progresso e para uma finalidade evolutiva/desenvolvimentista – algo muito próximo à concepção do ocidente, representado pela Kompani, sobre si mesmo e que justificaria sua exploração de outros povos, como os khaufpuris, e de seus territórios. Acredita-se que o propósito do filósofo tenha sido o de mostrar que, contrariamente à ideia ocidental de uma origem humanista pautada na plenitude e na verdade, ela encontraria suas raízes na malícia, no roubo, na ganância, características bem menos louváveis e éticas; o que se revelaria na postura predatória do homem racionalista ocidental, responsável pelo caos visto nos romances em estudo, em nome de sua autonomia e superioridade. (GANDHI, 1998).

Foucault, um dos nomes mais influentes na contestação do racionalismo, afirma que a razão nasceu da devoção pela verdade, pela precisão do método científico – como se vê, de alguma forma, na busca científica por explicações racionais para o caos no texto de Erdrich – e pela paixão dos estudiosos; mas também de um ódio recíproco e de fanáticas discussões intermináveis entre eles, suscitadas pelo espírito de competição – o que se vê em algumas manifestações do ego acadêmico/intelectual de hoje. Tudo isso configurou-se como as armas para a razão. (FOUCAULT citado por GANDHI (1998)). Ou, dito de outro modo, tornou a razão um instrumento de poder. A exemplo do que se vê na tese de Plumwood (2002), Gandhi (1998) afirma que essa concepção da razão, ao invés de libertar, só colaborou para a deterioração da humanidade (e dos não-humanos subjugados por ela) – expressa, entre outras coisas, por uma violência autorizada e regularizada (e, de alguma forma, mútua), bem como pela sujeição dos mais fracos. Por isso, as proposições de Foucault, e de Nietzsche, principalmente, manifestaram-se em

diversas áreas de estudo, como o pós-estruturalismo, com destaque especial para a Desconstrução, o pós-humanismo e o pós-colonialismo, no intuito de contrapor o preceito hegemônico de superioridade do humano. (GANDHI, 1998).

Introduzindo brevemente o pós-estruturalismo, essa abordagem discursiva começou a mostrar suas feições nos anos de 1960 pelos trabalhos de intelectuais como Ferdinand Saussure, o precursor, bem como Roland Barthes, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, o já mencionado Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Félix Guattari. Caracteriza-se pela oposição ao essencialismo e ao humanismo clássicos, estabelecidos pela crença em discursos monológicos – nesse quesito, *Animal* e os muitos bebês ditos não-originais de Erdrich são a materialização dessa tendência –; pela atestação da existência de múltiplos sentidos de um texto, haja vista sua estrutura aberta, subjetiva e sua organização em uma sequência de signos que podem suscitar o entendimento do leitor pela performance/aproximação dele em relação a tal conjunto (a leitura, portanto, é ativa, o que propõe a ideia de (re)escritura do texto); pela ideia de que o texto transcende sua capacidade estética, podendo empregar-se como um instrumento estratégico de poder e controle – ou, como se vê em *Future Home of the Living God* e *A História de Animal*, de subversão deles; e, por fim, configura-se também por declarar a língua como mediadora do conhecimento. (BONNICI, 2009).

Além das definições mencionadas, segundo Thomas Bonnici (2009), o pós-estruturalismo desestabiliza noções como “sujeito”, “história” e “significado”. Propriamente, nega a ideia de sujeito, por acreditar que a própria consciência humana é descentralizada, indeterminada, o que influencia sua realidade, que também é construída socialmente – pensando na realidade instável de Cedar, vê-se como seu fluxo de consciência é igualmente titubeante (e vice-versa): “Eu não sei o que fazer.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴⁵. Para os pós-estruturalistas, o sujeito é resultado de uma intersecção de estruturas, de outros discursos e contextos culturais, portanto, é inconstante, temporário e não definido e totalmente livre como atesta a noção ocidental. Portanto, não há uma essência que o determine como tal independente do contexto.

Também contrapõe o discurso linear da dita história oficial, sempre demarcada por um passado primitivo e um movimento rumo à evolução. A ficção

⁴⁵ : “I don’t know what to do” (ERDRICH, 2017, n.p.).

atemporal de Erdrich ilustra bem isso, já que não há a noção de se estar vivendo no passado, no presente ou no futuro, mas em uma condição de indecidibilidade em relação ao tempo.

E, por fim, atesta a arbitrariedade do signo linguístico, o que quer dizer que o sentido do texto se dará pela forma como ele é empregado e pela interação do leitor com tal signo na ocasião da leitura. Por isso, a crença em um sentido objetivo, imanente e único para um termo e, por conseguinte, para o texto, seria improcedente. Isso, porque ele ocorre, como pontuam Selden, Widdowson e Brooker (2005), no processo, sendo, portanto, subjetivo e pautando-se na dinâmica que configura a própria noção de discurso.

Esse último ponto, o que trata da instabilidade do signo, concorreu para o estabelecimento de uma das principais características do pós-estruturalismo, a contestação do logocentrismo, vista especialmente na obra de Jacques Derrida – e na irreverência discursiva de *Animal*, especialmente.

Como se vê, a proposta pós-estruturalista colocou-se explicitamente contra a perspectiva racionalista de evidenciação do homem como sujeito autodeterminado, coeso e superior, sendo, por isso, utilizada como base para críticas como a pós-colonial e mesmo o pós-humanismo. Precisamente, a Desconstrução, fomentada no/pelo pós-estruturalismo e elaborada nos trabalhos de Derrida, enfatiza a desestabilização de noções objetivas de signo e estrutura linguístico-textual, manipuladas em prol de designações estanques como a de centro e de sujeito; noções que, de acordo com Siscar (2009), cristalizam formas antigas, retrógradas de pensar.

Em seu artigo *Estrutura, Sinal e Brincadeira no Discurso das Ciências Humanas*, apresentado em simpósio ocorrido no ano de 1966, na Universidade John Hopkins, Jacques Derrida questionou aspectos metafísicos e ontológicos da filosofia ocidental que atestavam a centralidade do significado, especialmente, do significado de “eu”. O pensamento ocidental respaldou esse conceito em termos que pressupõem uma essencialização, a saber, essência, ser, substância, começo, fim, forma, verdade, homem, consciência, propósito, Deus. (SELDEN, WIDDOWSON e BROOKER, 2005). Tal centralidade, então, se manifestou pelo caráter do logocentrismo – termo citado anteriormente e que apareceu pela primeira vez em seu texto *Da Gramatologia*, publicado em 1967 e traduzido e prefaciado por Gayatri Spivak –, o qual encontrou em códigos chancelados histórica e culturalmente, como

a Bíblia, sua projeção e justificação. (SELDEN, WIDDOWSON e BROOKER, 2005).

Segundo Selden, Widdowson e Brooker (2005), de modo a propor a desconstrução do argumento da centralidade – fundado também sobre a ideia de fonocentrismo, tido como o privilégio da palavra falada sobre a escrita pela pressuposição de uma presença (consciência) no exercício da primeira –, Derrida pautou-se na existência de uma pluralidade significativa relacionada ao signo. Para tanto, cunhou o termo “*différance*” que significaria tanto essa pluralidade dos signos quanto a possibilidade de emprego performático que eles poderiam ter ao longo do tempo. Isso, posto que, para o filósofo, a diferença constituiria o pensamento, e refletir sobre ela pressupunha concebê-la pelo viés do desvio, da alternativa em relação ao sentido próprio. (SISCAR, 2009). Por isso, essa *différance* poderia ser convenientemente expressa pela escrita (ainda que Derrida tenha destacado, em outro momento, o emprego dessa modalidade linguística em favor de um propósito de sujeição perpetrado pelo dominador); isso, haja vista a sua capacidade de reformulação e de reinterpretação em diferentes momentos (caracterizando, inclusive, o processo de reescritura) e de diferentes formas, obviamente, no âmbito do território textual. A ideia, portanto, de leitura em busca de um conteúdo objetivo (ainda que em uma abordagem mais instrumental a definição de um norte seja necessária), de um sentido unívoco do texto, de uma intencionalidade torna-se improcedente, segundo a perspectiva derridiana; ressalva-se, no entanto, a necessidade de respeito aos limites da obra, como salienta Siscar (2009).

Esse entendimento sobre as significações do texto, aliás, calha sobremaneira com a narrativa subversiva de *Animal*. Ela transcende interpretações ditas óbvias, como a de um humanitarismo literário ou mesmo de um texto enquanto panfleto por uma causa social, por exemplo, mostrando que há muito mais nos desvãos da obra do que aquilo que emerge em sua superfície.

Não obstante a relação hierárquica que se estabeleceu entre a fala e a escrita – pelo já citado fonocentrismo, pela pressuposição da presença na fala, e por ser ela a modalidade da linguagem preferida dos filósofos –, essa categorização passou a ser revertida quando a fala, ou propriamente o discurso, passaram a ser concebidos como uma forma de inscrição/escrita. O questionamento dessa relação também se deu quando Derrida propôs que a escrita poderia empreender uma substituição da

fala, não apenas uma suplementação, como anteriormente indicou Rousseau⁴⁶. Assim, sendo a escrita recolocada e seu potencial linguístico reavaliado, a possibilidade de manifestação da multiplicidade dos signos, da “différance”, e, por conseguinte, de sentidos, tornou-se mais “efetiva”, assim como o argumento de “verdades alternativas” ao logocentrismo. Por isso, Siscar (2009) menciona a ambiguidade, o olhar duplo da perspectiva desconstrutivista, em que está em jogo a própria possibilidade de sentido, o que torna o ato de leitura singular. É por essa razão também que este autor reitera a constatação de Derrida da dificuldade de estabelecer a desconstrução como método.

Para a construção de seu argumento, Derrida encontrou ainda respaldo na Teoria dos Atos de Fala, também definida como modo *performativo*, de J.L. Austin; isso, pela ideia de que a instanciação do sentido se dá no próprio enunciado. Em linhas gerais, essa teoria contrapunha a perspectiva lógico-positiva atribuída à linguagem de que as únicas assertivas significativas eram as que consideravam um estado de coisas no mundo; para Austin, portanto, não só as sentenças que representavam algo importavam, mas também as que poderiam ocorrer [e se repetir] dentro de um determinado contexto real e efetivo (ainda que Derrida não se apegasse a esta última prescrição) (SELDEN, WIDDOWSON e BROOKER, 2005).

Diante, então, da “capacidade alternativa” da linguagem – portanto, imprevisível, haja vista que a “perspectiva desconstrutivista” pode ser empregada de modo particular e específico em cada texto e autor –, Derrida passou a conceber a prática da desconstrução pela possibilidade de descoberta [e ressignificação] do “outro” apontado pela filosofia (SELDEN, WIDDOWSON e BROOKER, 2005); que, possivelmente, encontrava-se no terreno da negação ao qual o parâmetro logocêntrico lhe relegava. Por essa razão, essa abordagem passou a ser considerada como ponto de observação sobre o qual se colocaram muitos teóricos dos estudos pós-coloniais e pós-humanistas, por exemplo, como é discutido a seguir.

⁴⁶ : Segundo Siscar (2009), Rousseau acreditava que a voz estava próxima da pureza, do legítimo natural. Por isso, a escrita para ele seria um suplemento de apoio à voz quando de sua ausência ou impossibilidade, porém, secundário em relação a ela por ser “inautêntico”.

A DESCONSTRUÇÃO E SEUS REFLEXOS NA REALOCAÇÃO DOS ENTES DO MUNDO: PÓS-HUMANISMO, PÓS-COLONIALISMO E ESTUDOS ANIMAIS

O empreendimento da Desconstrução não se caracteriza, propriamente, pela subversão gratuita do discurso textual em análise, mas pela “detecção” das bases que o sustentam da forma como ele é apresentado na ocasião, revelando a/s identidade/s discursiva/s que o proferiu/ram – como se observa pelas similaridades entre Louise Erdrich e Cedar. Ainda, busca proceder a deslocamentos e à evidenciação das exclusões e hierarquizações que caracterizam um impasse, uma tensão dessas identidades com a forma do discurso concebido na perspectiva da origem do sentido. (SISCAR, 2009). Essa “rota” de abordagem do discurso, então, permite aproximar-se mais intrinsecamente das tramas de sua tessitura, compreendendo como e por quais costuras elas se unem. Nesse ínterim, também é possível compreender como enunciados, conceitual e ideologicamente construídos, se legitimavam, considerando o que é enfatizado e, por outro lado, obliterado. Por isso, a práxis desconstrutivista tornou-se salutar para o questionamento de princípios fundamentais do pensamento ocidental, como o de uma superioridade racionalista do humano, por exemplo.

Pode-se dizer, então, que o trabalho de Derrida, projetado amplamente também na América – interessando a nomes como Jonathan Culler e Geoffrey Hartmann – (SELDEN, WIDDOWSON e BROOKER, 2005), concorreu para a formulação de pensamentos no âmbito da pós-modernidade que ressignificariam o conceito de humano – como ilustra o protagonista de Indra Sinha e as criaturas híbridas de Louise Erdrich. Propriamente, a mirada desconstrutivista propunha um descentramento humano que seria visto em grande escala na perspectiva pós-humanista, a qual trataria, entre outras coisas, da reconfiguração do espaço e do caráter (e das prerrogativas outorgadas pelo humanismo) humano frente aos não-humanos.

Tendo em vista as transformações e a revolução técnico-científica testemunhadas na pós-modernidade, a transcendência do formato tradicional do humano tornou-se imperativa; é o que se vê pelas tensões decorrentes da persistência e incoerência do antropocentrismo racionalista frente às novas demandas virtuais, tecnológicas e de convivência, inclusive, com o meio ambiente. Essa nova condição exigiu outra consciência, expressa pelo pós-humanismo, que passou a figurar no discurso crítico contemporâneo nas ciências humanas e sociais

em meados dos anos de 1990, mas que, como mencionado anteriormente, já dava indícios de existência nos trabalhos de Derrida, Foucault e mesmo Neumann. (WOLFE, 2013).

Essa reformulação não se caracteriza, no entanto, segundo Hayles citado por Neves (2015), pela recuperação de um humanismo liberal ou mesmo por um anti-humanismo; configura-se, precisamente, pela articulação entre o humano e a inteligência artificial [bem como entre os outros não-humanos] que hoje coexistem, como prenuncia Haraway, segundo a abordagem de seu trabalho por Huggan e Tiffin (2010). Não se deseja, portanto, como propõe Cary Wolfe (2013), uma concepção que gire em torno do humano, mas que problematize sua participação na diversidade dos seres e expressões que hoje se apresentam como integrantes do cenário pós-moderno. Propriamente, interessa quais interfaces são estabelecidas e como, bem como quais são suas implicações, haja vista as transformações socioculturais, econômicas, tecnológicas e no pensamento pós-moderno que superam as fabulações humanistas (de imaterialidade e autonomia, por exemplo (WOLFE, 2013)). (NEVES, 2015).

Por isso, a “base” pós-humanista se funda na descentralização, na consideração da alteridade, na experiência relacional não hierárquica entre humanos e não-humanos. Em outras palavras, reinscreve o humano, o mundo natural e a tecnologia em um registro comum, prescindindo de oposições entre natureza e cultura, natural e artificial, humano e não-humano. (NEVES, 2015).

Além dessas prescrições, o pós-humanismo atesta, como aponta Hayles (1999), a capacidade racional de outros seres, o que desmonta o principal argumento humanista – e o que poderia deixar Cedar mais tranquila em relação ao filho, ainda que ele não fosse um “original”. Essa concepção iguala, portanto, em uma mesma condição de importância, humanos, animais não-humanos, máquinas e outros “entes pós-modernos” (WOLFE citado por MARQUES e PEREIRA (2017)); celebra, portanto, o descentramento, a pluralidade, a não-competição entre entes, a diversidade de sujeitos, inscrita por “sujeitos não-humanos” que habitam o mundo de modo diferenciado, como atesta Cary Wolfe (2013).

Diante desse entendimento, vê-se a Desconstrução e o pós-humanismo como implicados e convenientes à abordagem autônoma dos entes humanos e não-humanos no âmbito da diversidade pós-moderna (não obstante as formas

metamórficas do racionalismo que persistem na atualidade⁴⁷). Ao proporem uma contestação do paradigma ontológico humanista, ambas as abordagens não só reelaboram a localização do humano, e de muitos humanos historicamente oprimidos, como evidenciam os lugares dos entes não-humanos, igualmente sujeitados, no mundo.

A igualdade de participação na diversidade pós-moderna dos diferentes entes calha com perspectivas que abordam suas características não sob o viés da objetividade e da objetificação, como massivamente se via antes; dentre elas, os estudos pós-coloniais (no estabelecimento de um antidiscurso colonial) e os estudos animais.

Essa última perspectiva investigativa volta-se para a visibilidade da reificação dos animais não-humanos em prol da manutenção e da satisfação do humano, bem como para a apresentação de aspectos que os representem para além dessa caracterização. Aproxima-se do ecofeminismo, segundo Val Plumwood (2002), pela equiparação entre a mulher e o animal não-humano no que se refere à negligência para com a sua opressão e à invisibilidade de seu protagonismo no mundo, suscitadas pela noção de subjetividade inscrita pela virilidade carnívora (DERRIDA, 1991). Não é por acaso que no discurso religioso cristão, precisamente, o que se refere à fundação do mundo desenvolvida no livro do Gênesis, Adão é caracterizado como o senhor do mundo, estando acima dos animais não-humanos, mas também da mulher; estes existem por ele e para ele, já que sua atuação está diretamente relacionada à vida desse que teria sido o primeiro homem.

O critério da virilidade carnívora, possivelmente transmutado em “racionalidade carnívora”, advém, como indica Derrida (1991), também da concepção essencializante de sujeito, vista em Heidegger, por exemplo. Para o filósofo francês, esse discurso filosófico sobre o animal não-humano é constrangedor e violento, e busca nas religiões ocidentais e na metafísica justificativas para oprimi-lo. Derrida (1991) diz que o sujeito, segundo o humanismo profundo heideggeriano

⁴⁷ : O reforço dessa questão justifica-se, pois, apesar de iniciativas e abordagens que requeiram o respeito e a integridade do mundo natural, os mecanismos predatórios ainda existem e continuam ativos em seu processo de exploração, ainda que dissimuladamente, em nome do progresso e da liberdade humanos. Essa é uma discussão que precisa ser desenvolvida em diferentes esferas e tempos, a fim de promover mudanças efetivas no pensamento e na postura racionalistas, principalmente, na eliminação (se é que é possível) do desejo de sujeição do outro em prol do seu benefício. Isso porque, como sugerem Huggan e Tiffin (2010), a liberdade humana, tão desejada e defendida, nunca será efetiva se o humano não se libertar do desejo de sujeição dos outros não-humanos, tendo em vista que tudo é ecologicamente conectado.

(igualmente professado por nomes como Levinas), se funda, entre outras coisas, pela responsabilidade com o outro, inclusive, a responsabilidade pela preservação de sua vida. Porém, esse outro pressupõe o ser humano (ocidental, como bem ilustra o texto de Indra Sinha), nunca um ente de outra espécie – ou tido como menos-humano. O “outro”, o Dasein de Heidegger, não é o ser vivo não-humano – a quem é negada a consciência moral –, podendo, portanto, ser morto. É por essa razão que, não obstante a crença em um descentramento do sujeito ou da concepção de sujeitos não-humanos de Cary Wolfe, Derrida (1991) afirma que o animal nunca será um sujeito ou Dasein no entendimento heideggeriano, nem visto como esse “outro”, passível de ter responsabilidade, liberdade, ética, lei.

Assim, esse sujeito viril e carnívoro – combinação tão forte que Derrida cita a dificuldade de alguém se eleger chefe de estado se declarando vegetariano (no tempo deste texto, anos de 1990 do século passado, ou mesmo se declarando homossexual hoje) – é quem decide “quem” pode ser sacrificado (o animal não-humano, no caso) e as razões para isso (por necessidade ou desejo, por exemplo). Nesse sentido, Derrida (1991) cita a denegação do caráter de assassinato da morte infligida ao animal, já mencionada aqui, vinculada justamente ao que ele chama de uma violenta instituição do “quem” como sujeito, sugerindo seu perfil humano e distinguido pela razão; um perfil que carece ser efetivamente reformulado.

A reivindicação dessa reformulação nunca foi tão urgente, haja vista a manutenção e reiteração da distinção discursiva (e logocêntrica) entre assassinato, no caso do ser humano, e morte necessária e sacrificial, no caso dos animais não-humanos – ou de humanos caracterizados como tais, como mostram *Future Home of the Living God* e *A História de Animal*. Essa distinção tem justificado o que autores como J.M. Coetzee designam de holocausto animal, diante das barbáries e modos cruéis de execução a que os seres vivos não-humanos são submetidos, especialmente na atualidade, com o aumento de mercados consumidores de carne em todo o mundo.

O argumento de Coetzee sobre a violência contra os seres vivos não-humanos se respalda ainda na ideia de que os critérios que julgam a inteligência animal e atestam sua imbecilidade, tomando-a como motivo para a sua sujeição, baseiam-se em parâmetros humanos, por isso, são antropocêntricos, favoráveis à pessoa. Por meio das preleções da personagem Elizabeth Costello, ele questiona se e até que ponto o ser humano entende o universo melhor do que os animais. É por

isso que Animal questiona, mais de uma vez, como o estrangeiro, não só o ocidental, mas o humano do racionalismo, pode entender sua situação e a de seus pares.

O escritor sul-africano também afirma que não é porque os animais não-humanos não concebem (supostamente) a dimensão do mal que lhes é infligido pelo humano que ele pode ser autorizado. Com isso, expõe a total falta de empatia do dito ser racional com os viventes não-humanos, a qual é também ilustrada pela citada distinção entre assassinato de humanos e abate de animais não-humanos, problematizada no romance de Indra Sinha; e por práticas de antropomorfização (de macacos e cães, por exemplo) empregadas, segundo Coetzee (1999), a fim de “justificar” os cuidados ou um tratamento (aparentemente) “menos cruel” para com estes últimos (não há uma consideração para com o animal, mas para com a figura humana que ele representa).

Nesse expediente, Coetzee aborda a crítica à analogia entre os Direitos dos Animais e os Direitos Humanos, sendo os primeiros desqualificados frente aos segundos justamente pela priorização da pessoa. Essa questão é igualmente discutida por Gary Steiner em seu livro *Anthropocentrism and its discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, lançado em 2005, no qual ele critica a instrumentalização do animal pelo humano e sua inferiorização moral usada para justificar sua exploração. A distinção entre direitos humanos e direitos animais é também explorada pelo protagonista de Indra Sinha ao afirmar que direitos, lei e justiça não significam a mesma coisa para os ocidentais e para os khaufpuris, vistos como menos/não-humanos.

Assim, o autor de *A vida dos animais* sublinha o tom especista e colonizador dos Direitos Humanos, mostrando que direitos mediados por “porém” não são tidos, reconhecidos e respeitados como tais. Isso, pois, se os direitos são concedidos com base em condições – como a humana, por exemplo, ou a similaridade com ela –, eles não são direitos de fato.

O pensamento de J.M. Coetzee enfatiza o teor racionalista e colonial da sujeição do animal não-humano, assim como fizeram estudiosos como Val Plumwood e o próprio Indra Sinha. Sua reflexão reverbera a associação entre a guerra e a caça defendida por nomes como Aristóteles, na qual o filósofo justifica a sujeição de alguns humanos – escravos, por exemplo – subjugados e animais não-humanos por conta de sua exclusão do parâmetro racionalista clássico.

Ao afirmar o compartilhamento entre humanos subjugados e entes não-humanos da opressão racionalista, o escritor defende a ideia de embargo da “plenitude de ser” desses indivíduos pelo homem das sociedades ocidentais. Ele reforça, pois, que as diferentes barbáries cometidas ao longo da história – como o genocídio, as guerras, os crimes ecológicos como o imaginado em Khaufpur – são respaldadas na ideia de que aquele que detém o poder também determina as noções do que é certo ou do que é errado. A postura despreocupada dos advogados de Khaufpur é uma demonstração disso: “– Ei, Zafar – ele diz. – Quando você chega à minha idade e tem dois galgos italianos e já leu tantos livros quanto eu li, e tem tantos amigos entre advogados e juízes, e tiver ganho tantas causas, você não precisa perder tempo se justificando.” (SINHA, 2009, p.350).

Diante, então, da opressão deliberada e ocidentalmente consentida dos seres vivos não-humanos, surgem os estudos animais, em função do reconhecimento das demandas desses entes. Tais demandas transcorrem o pensamento de Coetzee ao dizer, agora por meio de persona do filósofo Peter Singer, que: “De qualquer forma, quando digo que todos os animais – todas as criaturas sensíveis – são iguais, quero dizer que eles têm direito à igual consideração por seus interesses, sejam quais forem esses interesses. Dor é dor, independente da espécie de ser que a está sentindo.” (COETZEE, 1999, p.104). E mesmo que eles não expressem suas necessidades e medos por meio da linguagem inscrita pelo parâmetro logocêntrico, o fazem de formas outras:

pode ser apenas a linguagem silenciosa dos olhos. Emmanuel Levinas disse uma vez que o semblante do outro diz: não me mate. Essa é a linguagem que temos de aprender a ler, a linguagem que é negada pelas pessoas que defendem o direito de tratar os animais como coisas, usando uma tautologia útil a si próprios. [...] eles falam, e nós recusamos conceder a eles a dignidade de *serem ouvidos*. (COETZEE, 1999, p.125)

É essa audiência e atenção, portanto, que os estudos animais buscam estabelecer.

Assim como o reconhecimento e a valorização das particularidades da vida do animal não-humano, os estudos animais, tomados como “zoocrítica” em algumas situações, consideram ainda a relação do ser vivo não-humano com o humano, as construções culturais dessa relação e a localização do animal não-humano nos espaços silvestres e domésticos. Essa abordagem contempla, propriamente, sua figuração tanto nas literaturas ocidentais como nas não-ocidentais, em encontros complexos entre eles caracterizados ora pelo embate, ora pela fusão (por meio do

corpo ou da mente), como se vê em narrativas indígenas das Américas e mesmo europeias, em um reconhecimento da alteridade animal. Na obra de escritores nativos americanos como Silko e Vizenor, essa fusão não representa uma simples imersão individual do humano no mundo natural, mas uma iniciação, uma transmutação que o integra em uma vivência comunitária com os demais entes ambientais. (BUELL, HEISI e THORNER, 2011).

A fusão entre animal humano e animal não-humano de que falam Buell, Heisi e Thornber (2011), celebrada, especialmente, na literatura nativa americana – a qual considera os animais não-humanos por suas características próprias, reconhecendo-os como detentores de inteligência, espírito e conhecimento –, pode ser implementada por Cedar de modo tão inusitado quanto o é a narrativa de Louise Erdrich. Em um exercício de conectividade suscitado pela situação pós-natural, a jovem é submetida às mesmas condições sob as quais vivem os animais não-humanos encarcerados e empregados em experimentos e gestações comerciais, por exemplo. Assim, ainda que sua “parte indígena” tenha ficado há muito adormecida; e que sua família biológica não seja do tipo “tradicional”, como ela mesma diz: “Minha família não tinha poderes ou conexões especiais com espíritos curadores ou animais sagrados” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴⁸, Cedar pode experimentar uma relação de empatia com as fêmeas da sua e de tantas outras espécies que estão sendo utilizadas como matrizes reprodutoras. Esse entendimento é sugerido pela expressão: “I saw my first **gravid female** detention this morning [...]” (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu] ou mesmo pelo trecho: “Quando você dá a algo um nome como detenção feminina de grávidas, isso [a prisão das futuras mães] se torna oficial.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁴⁹. Ou ainda, pela situação de tantos outros animais, humanos e não-humanos, que, como ela, estão à mercê de sua própria contingencialidade e a do mundo.

Além dos textos oriundos das ou que tematizam as culturas indígenas – nos quais, muitas vezes, os aspectos animais são tomados de empréstimo pelos humanos, designando, inclusive, seus nomes, como os dos chefes Touro Sentado e Cavalo Americano, por exemplo –, os animais não-humanos figuram há tempos em diferentes narrativas, como as fábulas, escritas e orais, ocidentais e orientais. Nelas,

⁴⁸ : “My family had no special powers or connections with healing spirits or sacred animals” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁴⁹ : “When you give something a name like female gravid detention, it [the prison of future mothers]

eles são utilizados para representar posturas e características (defeitos, inclusive) humanas, em um exercício majoritariamente antropomórfico. (GARRARD, 2006).

A tensão da relação entre o animal humano e o não-humano é, portanto, uma das questões mais discutidas pelos estudos animais, justamente por causa da dita descontinuidade entre eles pautada no racionalismo e que se apresenta como justificativa para a sujeição do segundo pelo primeiro. Uma justificativa que cai por terra diante das próprias fronteiras paradoxais entre eles, discutidas por Esther Maciel em seu trabalho *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, lançado em 2011. Para ela, os seres humanos precisam se identificar como animais para tornarem-se humanos. Precisam compreender-se como animais de outra espécie, a humana, apresentando-se segundo as características dela, mas sem superestimar-se em relação às outras por isso. (MACIEL, 2011). Por isso, urge a necessidade de problematização do conceito e da superioridade “artificiais” do humano inscritos pela doutrina da razão que o privilegia em detrimento de outras espécies.

Além disso, a postura distintiva de muitos humanos em relação aos animais não-humanos implica nas desigualdades básicas entre os próprios seres humanos, como indicado anteriormente. Muitas formas de opressão fundamentam-se, mesmo que implicitamente, na noção de que os seres humanos oprimidos ou segregados são como animais e não pessoas. (BUELL, HEISI e THORNER, 2011).

Assim, a manutenção da ideia de animais não-humanos – e dos demais entes naturais – como objetos ou indivíduos inferiores colabora para a perpetuação de modos coloniais em favor de uma “elite racionalista humana”.

Mesmo sendo os estudos animais uma abordagem crítica com aspectos teóricos, filosóficos, éticos e políticos muito específicos, o que demandaria um estudo à parte, vale dizer que eles podem iluminar diferentes questões nos romances estudados nesta análise; questões que reforçam os indícios antropocêntricos e que também enfatizam o teor desconstruído das obras. Dentre elas, pode-se citar, em *Future Home of the Living God*, o perfil dos pais adotivos de Cedar, principalmente da mãe. Mesmo sendo “veganos”, ditos “verdes nas próprias

almas” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵⁰, os dois agem de acordo com a perspectiva liberal da sociedade de mercado, pautando-se no acúmulo de bens e na crença exacerbada na ciência e na tecnologia; eles parecem ignorar o fato de que essas áreas se valem de experimentos animais para procurarem respostas para os problemas que afetam a vida humana. Diante dessas criações literárias, respaldadas na metáfora e na ironia, especialmente, acredita-se que Erdrich faz uma crítica aos ambientalistas introduzidos por Greg Garrard em *Ecocrítica* (2006). O motivo pode ser o fato de que muitos deles delatam a degradação ambiental, mas buscam soluções, muitas vezes, em propostas advindas dos próprios causadores da crise ecológica, como destaca este autor.

Da mesma forma, Phil, o pai do filho da protagonista, diz-se preocupado com os pássaros, precisamente, dedicando-se à preservação de seu habitat: “Ele decidiu se dedicar à preservação do habitat das aves [...]. Desde então, ele tenta proteger o mundo natural sempre que possível.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵¹. Porém, em seus momentos de tensão, o jovem, que é caracterizado como vegetariano, consome carne: “Phil é vegetariano na maioria das vezes, mas ele adora carne e fica carnívoro em momentos de estresse”. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵². Isso quer dizer que o vegetarianismo de Phil, assim como o veganismo de Glen e Sera, não foram determinados necessariamente por uma preocupação com a vida do animal não-humano, uma crença de que sua morte é um assassinato, como aponta Derrida (1991), uma escuta do seu direito à vida; mas por uma preocupação consigo mesmos, com o benefício que a “observância” do mundo natural pode lhes conferir, como discute Danna Phillips (1994).

Além desses pontos, a visão abjeta que Cedar tem dos ratos que buscam o bebê morto de Tia faz com que ela os ataque com as botas pesadas da mãe, esmagando seus crânios com prazer. A empatia que ela sente pela mãe da criança, adormecida pelo parto exaustivo e pelas tribulações da fuga, bem como o medo da eventual profanação do corpo da criança natimorta, impelem a jovem a superar suas próprias debilidades físicas e psicológicas e findar a vida de animais de outra espécie que ameaçam a sua. Em outras palavras, esse impulso protetor é motivado,

⁵⁰ : “green in the very souls” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁵¹ : “He decided to dedicate himself to preserving bird habitat [...]. Since then, he has tried to protect the natural world wherever possible.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁵² : “Phil’s a vegetarian most of the time but he loves meat and becomes carnivorous in times of stress.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

sobretudo, pela identificação com os pares da mesma espécie humana e pela noção de que esta não pode ser devorada como as outras.

O episódio dos ratos chama a atenção também para outro ponto relevante sobre a relação dos animais humanos com os não-humanos. Ainda que roedores – geralmente, camundongos – sejam empregados como cobaias em experimentos científicos, eles não são vistos com bons olhos em ambientes domésticos, pois não têm uma função, um uso favorável para o ser humano; são tidos, na realidade, como nocivos, sendo eliminados por isso. Assim, diferente de um cachorro, um gato, uma galinha, um cavalo, que configuram algum tipo de benefício para a pessoa – tração ou força de trabalho, transporte, alimento, segurança, entretenimento, companhia –, os ratos, assim como os insetos de Indra Sinha, não têm justificativas para existir, segundo a perspectiva antropocêntrica, se não servem – ou prejudicam – ao bem humano.

Por isso, compreende-se, de certa forma, o modo como Animal concebe a sua relação com o mundo, vendo-se como uma animal pós-humano que foge, literalmente, às designações humanistas que desumanizam o outro, usando este argumento para subjugar-lo. Entende-se porque ele e Jara valem-se da “insignificância” e invisibilidade que os humanos lhes atribuem para acessar espaços proibidos, impondo-se, incomodando, tramando, realizando golpes, vendo, ouvindo; e, principalmente, falando, não só o próprio Animal, mas os animais não-humanos a quem Sinha dá voz e audiência pela tradução de seu protagonista: “Elli e eu vimos uma cigarra abrindo as asas no Quebra-Nozes, ela estava cantarolando ‘Eu sou tão linda’. Eu falei alto ‘É, até um passarinho te ver’.” (SINHA, 2009, p.18). Percebe-se, por fim, por que razão Animal menciona o silenciamento da abelha, a ausência do gafanhoto e o envenenamento gradativo – a dita violência lenta de que fala Nixon (2009) – cometido contra os cães que vivem na fábrica e que parece tê-los transformados em seres adulterados capazes de envenenar também, como cobras: “Cachorros também, é tomar cuidado. Viu um cachorro, fica longe. Se ele chega perto, afasta com pedras. Esses cachorros têm bocas que espumam. Tenho medo por Jara mas não por mim.” (SINHA, 2009, p.41). A agência dos animais em *A História de Animal* lhes permite, mais do que tudo, sobreviver, apesar das tentativas de assassinato a que estão expostos.

Considerando especialmente a obra *O animal que logo sou* (2002), de Jacques Derrida, sublinha-se como o autor coloca em evidência a conveniente e

enviesada construção da identidade e da autoridade humanas sobre o não-humano, pelo discurso antropocêntrico hegemônico que o aliena de sua condição animal. Na promoção de uma alteridade negativa em relação ao não-humano, o homem se constituiria, então, com base naquilo em que ele acredita que o distingue deste outro, o que lhe coloca acima dele. Essa “superioridade assujeitante” de que fala Derrida (2002) é, aliás, reconhecida e escrachada por Animal ao ridicularizar a figura e a postura do jornalista ou de outro ocidental em Khaufpur:

Está pensando que é o primeiro intruso que visita essa porra de cidade? Gente se curva para tocar seus pés, senhor, por favor, senhor, ajuda, senhor, senhor, o meu filho, senhor, a minha mulher, senhor, a minha vida horrorosa. Ah! Como o babaca adora isso! Sultão entre os escravos é o que ele é, ouve com tão sublime piedade, finge que está se importando, mas a verdade é que vai embora e se esquece deles, de todos eles. Pra ele nós não somos mesmo gente. Não temos nomes. Passamos em rebanho pelo canto do olho dele. Figurantes nós somos, no filme dele. (SINHA, 2009, p.19)

Em sua discussão, Derrida (2002) enfatiza o teor racionalista do discurso filosófico cartesiano, o qual, entre outras coisas, define o ser humano por sua capacidade de interagir com seus pares (por meio da fala), “respondendo-lhe efetivamente”. Subjacente a essa definição de humano, a perspectiva cartesiana caracteriza o não-humano pela incapacidade de resposta, apontando que os eventuais retornos que ele poderia dar a estímulos de qualquer ordem seriam meras pulsões orgânicas sem significado (exclusivo do e para o homem). Derrida (2002) atesta que essa é uma concepção vista também na literatura, ilustrando seu argumento por reflexões que faz da atitude “pouco receptiva” de Alice (de *Alice no país das maravilhas*, de Lewis Carrol) em presumir a resposta dos animais que estavam em sua presença. O filósofo critica a personagem por agir de acordo com as suas convicções, sem levar em conta as eventuais convicções dos animais não-humanos (o que é observado também na atitude de Chunaram, motivada pelo desejo ganancioso de agradar ao jornalista, querendo que Animal contasse sua história de uma perspectiva de autocomiseração).

Derrida (2002) problematiza, portanto, como a postura despótica do ser humano como arauto da razão ensurdeceu-o para o outro, julgando-o incapaz de manifestar-se pura e simplesmente porque tal manifestação não pode ser plenamente compreendida ou validada pelos códigos linguísticos e cognitivos humanos. Essa noção, inclusive, prenuncia o monologismo discursivo de que fala Val Plumwood (2002), uma vez que prescindir do discurso do outro.

Assim, a distinção linguística do ser humano chancelou a violência e a crueldade para com os demais indivíduos e elementos naturais, pois pressupõe sua falta de emoção e moral, sinonimizando-os às máquinas⁵³; sob essa lógica, os não-humanos “podem” ser manipulados, explorados, agredidos, pois não têm a percepção disso e nem condições de reagir – o que ocorre com as mulheres de Erdrich, relegadas, por um colonialismo/sexismo atualizado, à condição objetal ou não-humana.

Por isso, Jacques Derrida dedicou-se ao questionamento da construção (dita uma “ficção política violenta” (WEITZENFELD e JOY, 2014, p.8)) do humano desvencilhado do animal. Buscou reformular e reatar, de alguma forma, essa relação ao usar os termos “animal humano” para o ser humano e “animal não-humano” para os indivíduos que se excetam da espécie humana (DERRIDA, 2002) (também utilizados neste trabalho). Suas reflexões convergem para a discussão das similaridades entre ambos, especialmente no que se refere à capacidade de sofrimento, de fraqueza e falibilidade, algo que J.M. Coetzee aborda em *A vida dos animais*. Isso, por si só, propõe uma atitude de oposição às práticas de dor, de reificação e de sujeição do outro.

Ainda, o pensamento derridiano passou a destacar que, não obstante os limites existentes entre o animal humano e o não-humano, eles não são necessariamente dicotômicos como atesta a doutrina da razão, mas proficuamente plurais, considerando a diversidade das espécies. Aliás, mesmo não apontando caminhos, a proposta de Derrida se inscreve, como já dito, pela desconstrução, pela desconfiança em relação a denominações estanques e genéricas, oportunamente definidas pelo humano – dentre elas, o significado de “animal”, que, como conjectura o próprio filósofo, congrega uma infinidade de seres tão diferentes entre si, mas que, por conta da homogeneização que suscita, acaba atribuindo-lhes considerações e implicações iguais –. Esta perspectiva desconstrutivista destaca, então, a indecidibilidade dos entes, o que impede a definição essencial deles e, conseqüentemente, comparações e hierarquizações.

⁵³ : Segundo Jordino Marques (1993), o mecanicismo prescinde da escolástica e do naturalismo. Pauta-se na racionalização da natureza, no desejo de experimentá-la e de negar a ideia de milagre, de mistério contida nela, tentando dominá-la e rechaçar, pela matemática, sua autoridade, fazendo e concebendo o mundo como um todo passível de programação e de previsão, sem vontade própria. Para Marques (1993), aqui aparece o embrião da teoria simbólica dos animais-máquinas. Segundo o autor, o mecanicismo nasce da defesa da liberdade e agência humanas, por cientistas e filósofos, ante o comportamento dos demais entes do mundo natural.

É por essa razão que a Desconstrução derridiana é tão apropriada para o desmantelamento de “verdades” há muito estabelecidas, sendo, inclusive, tomada de empréstimo nesta investigação a fim de revelar a instabilidade da/na linguagem das obras literárias estudadas.

A propósito delas, enfatiza-se que a proximidade entre *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, e *A História de Animal*, de Indra Sinha, transcende a similaridade entre os aspectos pós-coloniais de suas histórias, dos narradores e mesmo de seus autores. Ainda que problematizem, em primeiro plano, os reflexos do antropocentrismo em seus contextos, sintomáticos de outras partes do planeta, os romances convergem, especialmente, pela forma desconstruída e sorrateira de suas narrativas, acredita-se. Por isso, nos capítulos seguintes, pretende-se evidenciar a escrita desagregada das obras, de modo a demonstrar a indecidibilidade inerente aos entes humanos, aos não-humanos e, sobretudo, à própria linguagem delas; uma condição que objeta designações e leituras estanques e hegemônicas (nas quais se embasam o racionalismo).

Para tanto, será considerada a maneira com que Louise Erdrich e Indra Sinha elaboram suas histórias, valendo-se da perspectiva e da condição intersticial de seus narradores, que parece ser a mesma de muitos entes humanos e não-humanos, assim como dos espaços e tempos em que elas acontecem. O modo peculiar de interseccionar seres, existências, espécies, territórios, culturas, períodos históricos, linguagens, vozes, “verdades”, realidade e ficção, revela aspectos comuns em ambos os textos; o principal deles, no entanto, é o de uma escrita ardilosa, performática, sobre a qual sempre suspeita-se. E a desconfiança é justificada, posto que essas narrativas podem levar a entendimentos inusitados.

É por essa razão que se diz da existência de um discurso trapaceiro em *Future Home of the Living*, baseado na figura do trapaceiro Chippewa, e de uma narrativa picaresca em *A História de Animal*, detectada pelo modo malandro do protagonista de agir e de contar sua história; ambos serão introduzidos a seguir.

CAPÍTULO 3

***FUTURE HOME OF THE LIVING GOD*, DE LOUISE ERDRICH: O DISCURSO TRAPACEIRO E METAMORFO E A INSTABILIDADE DA SIGNIFICAÇÃO**

A LITERATURA NATURALMENTE DESCONSTRUÍDA E ARDILOSA DE LOUISE ERDRICH

O romance abordado nesta seção, *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, apresenta-se como uma narrativa de cunho futurista, haja vista suas temáticas inusitadas, mas também de imaginação ambiental por problematizar questões como o potencial fim do mundo e a falência das espécies. No primeiro plano, tem-se a interpretação de uma terra possivelmente fadada à desevolução biológica, ocasionada pela ação antropogênica. Porém, observando mais detidamente a tessitura da obra, vê-se que ela é marcada por pontos de significação intersticial que embargam designações e sentidos objetivos e, sobretudo, que oportunizam tantos outros, o que configura a indecidibilidade que a inscreve.

Essa condição é favorecida no texto de Erdrich pelo emprego que ela faz do modo narrativo trapaceiro, um tipo de escrita metamorfa, performática, paradoxal, indecisa, sobre a qual paira a suspeita. Essa caracterização é emprestada da figura mítica indígena do embusteiro, que aparece em diferentes narrativas tribais, inclusive, na dos Chippewa. Por seu caráter instável, podendo oscilar entre e mesmo integrar valores antagônicos, o trapaceiro é visto aqui como representativo da escrita do romance por ser também ela inconstante e passível de múltiplas interpretações.

Como menciona Feldman (2011), esse modo irreverente do trapaceiro e do discurso que se vale do seu jeito de ser, é uma forma de escapar às apreensões de toda a ordem, inclusive, a hermenêutica. É, pois uma forma de resistir às tentativas de contenção, de definição, de nomeação, mecanismos postos a serviço do logocentrismo; isso, incentivando a alternativa, a possibilidade e outras versões para a história, indígena e do romance, seus personagens e limites entre eles. O estilo embusteiro utilizado por Louise Erdrich aqui é também empregado como forma de resistência pela autora em outras obras, como se observa em sua escrita plural, indecida e performática.

Ainda que boa parte da fortuna crítica sobre a obra de Louise Erdrich, especialmente, acerca de sua tetralogia – *Love Medicine* (1984), *The Beet Queen* (1986), *Tracks* (1988) e *The Bingo Palace* (1994) – e mesmo de outros textos como *Tales of Burning Love* (1996) e *The Antelope Wife* (1998), caracterizem sua escrita

como mais experimental do que engajada (KURUP, 2016), a forma narrativa de seu texto revela uma constituição intersticial própria que foge a definições estanques; ela constitui mesmo o que Stirrup (2010) define como uma hermenêutica particular. Assim como Cedar, sendo muitas vezes vista como uma “nativa teórica” por ter morado boa parte do tempo fora das terras indígenas, Louise Erdrich frequenta diferentes mundos em sua escrita. Sua perspectiva literária reflete, como já dito nesta análise, os conflitos, as tensões e os desafios que configuram a vida de muitos nativos e de seus descendentes, os sangue-mistos, em um mundo pós-colonial dentro e fora das reservas; uma vida marcada por situações inscritas por posicionamento essencialistas, mas também plurais (o que concorre, acredita-se, para a representação desses indivíduos e, por conseguinte, para um tipo de engajamento).

Esse modo complexo de narrar a temática indígena e, sobretudo, humana rendeu-lhe comparações com nomes como William Faulkner, pelo elaborado desenho que ela faz da comunidade no romance *Love Medicine* (STIRRUP, 2010), por exemplo. Sua maneira de atrelar os personagens uns aos outros incorre em um discurso lírico que lhes permite assumir mais de uma forma e significação. Isso configura, segundo Stirrup (2010), uma variabilidade de texturas das figuras e espaços literários, bem como uma elaboração narrativa sofisticada, enigmática e imprevisível, marcada por desvios narrativos.

Esses desvios narrativos permitem, portanto, o cruzamento e a imbricação de pontos de vista, vozes, sentidos que colocam em evidência também as fronteiras, os pontos cegos do texto e as acepções contingenciais que eles podem conter. Essas possibilidades implicam em narrativas concorrentes (KURUP, 2016), não só pela adoção do multifoco – detectado em muitas de suas produções –, mas pela eventualidade inerente à forma de sua escrita e até ao gênero de suas produções. *Future Home of the Living God*, aliás, pode ser visto como um romance de gênero híbrido por compor-se de memórias disfarçadas de ficção ou de ficção convertida em memórias. Tal afirmação pode ser justificada, por exemplo, pela referência à neve ou ao inverno, fenômeno sazonal importante na história das comunidades Chippewa da Montanha da Tartaruga, etnia de origem da autora. Ou ainda, pelo perfil da narradora de Erdrich, uma jovem grávida que escreve memórias para o filho, revelando nelas um misto de medo, expectativa e êxtase; o que se vê, em parte, no registro não-ficcional da autora, *The Blue Jay's Dance: a Memoir of Early*

Motherhood, de 1995, em que ela relata as experiências da gestação, do parto e do primeiro ano de vida de sua filha, as relações entre elas e o contexto familiar em que estavam inseridas.

A escrita híbrida de Louise Erdrich, então, é também sintomática da própria instabilidade da identidade nativa. (STIRRUP, 2010). E o tom intervalar que seu texto assume em algumas obras – como em seu romance *Tracks*, por exemplo – oportuniza a revisão de fronteiras culturais (inclusive, as que delimitam as próprias narrativas tradicionais de seu povo⁵⁴), instanciando uma condição pós-colonial fluída peculiar aos indivíduos mimetizados pelos personagens contidos nele. E isso, levando em conta que as histórias ficcionais permitem a revisão de narrativas mestras sobre os povos colonizados, revirando-as e reescrevendo-as, bem como suas supostas “verdades” (CROW e ROBERTS, 2019).

A inventividade das produções da autora Ojibwe refletem seus aspectos como escritora e mulher da fronteira – ainda que possa se localizar estrategicamente dentro e fora do território indígena –, um local onde se posicionam muitos de seus personagens (STIRRUP, 2010), assim como a própria Cedar. Segundo Stirrup (2010), o lugar de fronteira é naturalmente político, transformador, paradoxal – é, ao mesmo tempo, contêiner e território de reinvenção imaginativa; local de renegociação e de subversão do discurso –, inclusive, das/nas estruturas textuais. Nele, o limite é o próprio lugar, mas um lugar que possibilita ultrapassar extremos e resistir a contenções. E na transcendência de fronteiras textuais, os binários se dissolvem frente à relevância e à riqueza da mescla (da reapropriação e da antropofagia) ou mesmo da indecisão. Por isso, a crítica de sua obra busca mais destacar as nuances do que os binários presentes nela, precisamente porque atitudes, estados e entes aparentemente incompatíveis podem coexistir em seus textos. Isso mostra, portanto, que a escrita de Erdrich é intrinsecamente tensiva, desafiadora e, sobretudo, desconstruída (STIRRUP, 2010).

Essa narrativa fragmentada é detectada por Stirrup (2010) em *Love Medicine*, em função de seus personagens e espaços pluridimensionais, assim como pela presença deles em outras obras. Suas lacunas e impasses requerem do leitor um

⁵⁴ : A propósito dessa questão, Stirrup (2010) destaca que, para Beth Brant (Mohawk), por exemplo, os escritos indígenas sempre tentaram repelir estereótipos e determinações coloniais sobre eles, porém, não são necessariamente uma reação ao colonialismo, mas uma forma nova de contar e de registrar as histórias que sempre contaram. Um entendimento que se vê tanto na produção crítica quanto na ficcional, como na literatura matizada de Louise Erdrich. (STIRRUP, 2010).

posicionamento; ele deve decidir sobre a interpretação frente às muitas perspectivas que os personagens podem apresentar, o que, de certa forma, acontece em *Future Home of the Living God*. Stirrup (2010) aponta, por essa e outras razões, como as próprias escolhas estilísticas e estéticas, assim como o conflito relacionado à autopercepção identitária – marcas de uma escrita autorreferencial em que a necessidade está contida na própria linguagem –, caracterizam nuances do pós-modernismo nos trabalhos de Louise Erdrich.

Essa escrita incerta, imprecisa (MARTÍNEZ-FALQUINA, 2019), indecisa, performática, pós-moderna manifesta-se igualmente no romance (anti-)futurista de Erdrich estudado nesta seção, como é possível observar tanto pelas escolhas temáticas quanto linguísticas que implicam em interpretações contingenciais várias.

A desintegração da escrita da autora é sugerida, ainda, pelo reinvestimento de tópicos como a desestruturação social (tribal, inclusive) e pessoal; a relação entre o cristianismo e a espiritualidade nativa; a liminaridade dos narradores – vistas em seus cinco primeiros romances e mesmo na coletânea de contos –; a maternidade (explorada em seu texto não-ficcional *The Blue Jay's Dance: a Memoir of Early Motherhood* (1995)) e o encarceramento de mulheres grávidas e sua opressão por sistemas patriarcais – tema abordado por ela no prefácio do livro *The Broken Cord*, escrito pelo marido Michael Dorris e lançado em 1989 (STIRRUP, 2010). Como se vê, esses motes são igualmente retomados em *Future Home of the Living God*, mesmo que de modo e com ênfase diferentes.

Esses resgate e rearranjo de espaços, figuras, imagens e conceitos remetem à noção de “puzzled” utilizada por Erdrich no romance em análise. É como se todos esses elementos pertencessem a uma única esfera (a nativa, em primeiro plano, e a pós-colonial, sobretudo) de modo que, independente da associação entre eles, ela será sempre possível. As histórias parecem, pois, se cruzarem em alguma dimensão do tempo e do espaço, especialmente, na reprodução dos conflitos, tensões e ambiguidades que as movem.

É por isso que, a exemplo da imprecisão da forma, também o contexto abordado por Erdrich em suas obras apresenta-se de modo fractal, um terreno de superfícies quebradas, como pontua Stirrup (2010), sendo necessária sua visualização e concepção sob uma mirada mais ampla. Assim, ela adota uma visão holística, “imparcial” (explicitamente destacada em *Future Home of the Living God*) dos ambientes de desenvolvimento da trama, diferente de muitos escritores nativos

que restringem-se aos marcos geográficos de seu domínio tribal – o que calha, de certa forma, com a observação de Svitlana Kot ao dizer que *Future Home of the Living God* transcende dicotomias tradicionais entre imagens positivas e apocaliptismo espacial “convencional” (KOT, 2020).

É por essa razão e pela designação plural de sua obra – pós-moderna, carnavalesca, tribal, feminista, (STIRRUP, 2010, p.27), universal, filosófica –, oportunizada pelo território de fronteira, que a recepção crítica de seu trabalho é também tão difusa. Seus textos já foram lidos sob a perspectiva da teoria literária ocidental, do pós-colonialismo, do cosmopolitismo e em trabalhos específicos sobre a cultura Anishinaabe (STIRRUP, 2010).

Louise Erdrich, então, apresenta uma literatura que, segundo Rosenthal (2003), não consolida, mas desmantela representações; que interrompe estruturas linguísticas e narrativas não em busca de um, mas de múltiplos sentidos; que suprime contradições e rupturas, negociando as diferenças e enfatizando a fluidez do continuum, do relacional. Configura-se, pois, como uma “narrativa indisciplinada” por “resistir à significação e à apropriação finitas” (ROSENTHAL, 2003, p.2;108) [tradução minha]. Para Caroline Rosenthal, esse jeito performático de sua escrita aproxima o texto de Erdrich da figura e do modo do “trapaceiro”:

Erdrich não apenas evoca a figura do malandro que muda a forma das mitologias indígenas em seus personagens, mas as próprias histórias são impulsionadas pelo que Gerald Vizenor chamou de “discurso do malandro”. Assim como o malandro astuto que é herói e perdedor, santo e demônio, bobo e vilão, as narrativas de Erdrich desafiam a fixação em conteúdo e forma, jogando com oposições. As qualidades de trapaceiro permitem que os personagens escapem da história usual, mas o trapaceiro também é usado como um dispositivo textual, um “tropo cômico” (Vizenor, 1989) que quebra padrões limitados e finitos. (ROSENTHAL, 2003, p.5)⁵⁵

O “trickster” ou trapaceiro é uma entidade metamorfa da mitologia indígena (Nanabush ou Nanabozho para os Chippewa) presente em boa parte das tribos indígenas e fundamental para os estudos da oralidade e da escrita indígenas, segundo Feldman (2011).

A constatação de Rosenthal (2003) é igualmente apresentada por Laura

⁵⁵ : Erdrich not only evokes the shape-changing trickster figure of Indian mythologies in her characters but the stories themselves are driven by what Gerald Vizenor has termed “trickster discourse.” Just like the cunning trickster who is hero and loser, saint and devil, jester and villain, Erdrich’s narratives defy fixture in content and form by playing with oppositions. Trickster-like qualities allow characters to escape the usual story, but the trickster is also used as a textual device, a “comic trope” (Vizenor 1989) that breaks finite limited patterns. (ROSENTHAL, 2003, p.5).

Castor (2018), que a introduz com base na relação das características do Nanabush:

Erdrich costuma usar personagens trapaceiros em seus romances e, como escritora, costuma desempenhar o papel de trapaceira.

Em muitas tradições indígenas, essa figura tem a função de devolver o equilíbrio ao mundo. O Trickster pode assumir uma variedade de formas humanas e não humanas e facilmente se mover entre elas quando necessário. Como um metamorfo, ele ou ela pode enganar os outros, parecendo ser enganado. O trapaceiro frequentemente sai das normas de comportamento convencional aceito. Entretanto, seu papel central é sustentar um espelho do comportamento humano que precisa ser tratado com mais honestidade do que é esperado ou aceito em um determinado momento cultural.

[...] Para os Anishinaabe, Nanapush (também Nanabozho ou Nanabush) é um herói cultural que se apresenta em várias formas. Em algumas histórias, ele age como um tolo. Em outras, ele engana os outros para ajudá-los a ver e trabalhar para mudar seus aspectos embaraçosos ou vergonhosos (“Figuras lendárias do nativo americano”). (CASTOR, 2018, p.40)⁵⁶

Esse discurso trapaceiro, uma forma textual instável, traiçoeira, de termos e símbolos com duplo sentido, pode implicar no bem ou no mal, na paz ou na guerra, na ordem ou no caos, na vida ou na morte, o que se realiza na indecidibilidade de *Future Home of the Living God*. Instancia, portanto, novos caminhos narratológicos, como denunciaram Beidler e Barton (1999) sobre a forma da escrita de Louise Erdrich; e, por conseguinte, reescreve histórias – narrativas no âmbito das diferentes etnias e culturas – e a própria historiografia. Uma situação que se deu, segundo Peterson (1994), quando as mulheres e os povos indígenas passaram a registrar suas próprias perspectivas, misturando com genialidade o real e o ficcional, como se vê no trabalho da autora.

Essa reescritura subverteu, como indica Rosenthal (2003), mitos da primazia humana (e masculina, segundo a análise específica desta autora), pautados em signos construídos no âmbito de ideologias como o cristianismo ou o racionalismo, por exemplo, contestado nesta investigação.

Em *Future Home of the Living God*, além da própria Louise Erdrich, Cedar

⁵⁶ : Erdrich often uses trickster figures in her novels, and as a writer often performs the role of the trickster.

In many Indigenous traditions, this figure has the function of returning the world to balance. Trickster can assume a variety of human and nonhuman forms, and easily moves between these when necessary. As a shape-shifter, he or she can either trick others, seem to be tricked. The trickster often steps outside the norms for accepted conventional behavior, as Nanapush did in this story. Most important, however, is his or her central role which is to hold up a mirror of human behavior that needs to be addressed with more honesty than is expected or accepted at a given cultural moment.

[...] For the Anishinaabe, Nanapush (also Nanabozho or Nanabush) is a cultural hero who shows up in various guises. In some stories he acts like a fool. In others he fools others to help them see, and work to change embarrassing or shameful aspects of themselves (“Legendary Native American Figures”). (CASTOR, 2018, p.40).

converte-se em uma contadora [e uma revisora] de histórias pós-moderna. Isso, não só pelo viés e pela forma do seu discurso memorialístico, que abre precedente para múltiplas interpretações, mas por narrar uma mitologia diferente do mundo, de suas espécies e elementos: joaninhas do tamanho de gatos, insetos desejosos ao paladar, pássaros gigantes, esquilos confiados, plantas invasoras nunca vistas, humanos “peculiares”, um tempo e um mundo – indígena, especialmente – sem divisões e inscrito pela incerteza e pela possibilidade. Sua prosa confessional expõe a imprevisibilidade da vida e do mundo natural e, conseqüentemente, a ilusão sobre a possibilidade de controle sobre eles, como atesta a perspectiva racionalista; revela, portanto, a condição de um mundo inerentemente caótico e instável.

FUTURE HOME OF THE LIVING GOD E SEU DISCURSO TRAPACEIRO

Bem ao modo mutante e astuto do trapaceiro, a narrativa de *Future Home of the Living God* se inscreve por uma linguagem circunstancial, tanto no nível epistemológico quanto semântico, que embarga a credibilidade em leituras deterministas. Propriamente, interdita interpretações fixas que consideram o mundo como um conglomerado de entes disponíveis para o humano racionalista; e que invisibilizam comunidades nativas, por exemplo, bem como animais não-humanos. O modo trapaceiro de escrita – que evidencia silêncios, lacunas, interstícios, conflitos no texto –, então, oportuniza a resistência e a sobrevivência de indivíduos calados pela doutrina racionalista, como aponta Feldman (2011).

A forma como são apresentados alguns personagens e suas características sugerem interpretações múltiplas que impossibilitam a definição precisa deles e de seus “papéis” no romance, ilustrando a ideia derridiana de subversão à possível intencionalidade do texto e à objetividade dos signos e de seus significados.

A avó de Cedar, por exemplo, Mary Virginia, aparenta ser uma mulher frágil e alienada, uma das tantas avós para quem a idade chegou e que passa boa parte do dia dormindo. Porém, a mulher centenária guarda muitos segredos, os quais se relacionam, de alguma maneira, à própria ancestralidade de Cedar. A avó não só é descendente de um francês, como também diz ter se envolvido com um demônio azul, entidade que a visitava à noite e que a impediu de casar-se com Cuthbert, seu pretendente: “Elas [as irmãs de Cuthbert] disseram a ele que eu estava atrás do dinheiro dele, queria sua terra e também que estava fazendo sexo com o diabo.

Somente essa última parte era verdadeira. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵⁷. Em um olhar mais “normativo” da obra, a narrativa de Mary Virginia pode ser desacreditada por explicações respaldadas na suposta senilidade da mulher que, diante da idade avançada, já não distinguiria mais entre o real e o imaginário. No entanto, justamente por escapar, pelo viés desconstruído de Erdrich, de determinações engessadas e ocidentais – que veem o idoso como alguém sem muita credibilidade – ou mesmo tradicionais – de responsabilidade para com a transferência dos mitos de seu povo –, Mary Virginia transcende a necessidade e a noção de “verdade” sobre ela e sobre o que diz.

Ao tratar de um trapaceiro, o diabo azul que muda de forma passando do status fantasmagórico para o material, a avó de Cedar se porta como tal, valendo-se de um relato igualmente embusteiro; é o que insinua o trecho em que ela fala da arma mágica que usou para matar, por ciúmes, o amante sobrenatural: "Toda noite, eu sonhava uma faca debaixo do travesseiro [...] era a lembrança de um sonho que sonhei, um sonho dentro de um sonho." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵⁸. Aqui, o onírico parece se materializar, em diferentes dimensões, envolvendo o leitor a ponto de ele não distinguir entre os eventuais devaneios de uma senhora decrépita e a manifestação do místico. Assim, antes mesmo de Cedar, que também se apaixonou por um “anjo” e que recebe a visita de espíritos, Mary Virginia coloca em questionamento a razão – como prevê a Desconstrução – ao sugerir a possibilidade mágica de uma relação sexual excelsa entre seres humanos e sobrenaturais – algo típico da figura do Nanabozho Chippewa, segundo Rosenthal (2003).

Ainda, a avó da jovem turba a eventual influência cristã, expressa pela figura do diabo, ao especificar a sua cor. Diferente da figura vermelha ou mesmo preta majoritariamente divulgada, a entidade sobrenatural aqui apresenta-se em azul, uma cor simbolicamente positiva para o cristianismo, por representar, no catolicismo, a cor do manto de Nossa Senhora e até mesmo a do céu – entenda-se paraíso. Essa imagem pode refletir o hibridismo cultural visto no modo não-tradicional de viver da família biológica de Cedar. No entanto, sendo Mary Virginia a mais velha entre os parentes conhecidos da protagonista, supõe-se que ela seja a que mais tenha preservado os conhecimentos e hábitos ancestrais, logo, não teria sido tão

⁵⁷ : “They [Cuthbert’s sisters] told him that I was after [his money, I wanted his land, and also that I was having sex with the Devil. Only that last part was true.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁵⁸ : “it was a memory of a dream I dreamed, a dream within a dream.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

influenciada pela religião do homem branco. Isso quer dizer que, diferente de uma manifestação do hibridismo, “somente”, o diabo azul pode ser mais um dos hiatos, uma das lacunas próprias da tessitura discursiva desconstruída, na história ancestral que a mulher transmite. Dito de outro modo, a forma como o personagem onírico é apresentado não dá condições de afirmar que se tratava mesmo de um ente maligno ou se refere-se a outro trapaceiro que empresta a sua figura dúbia, esmaecente, imprecisa, confusa para o fomento da dúvida na narrativa – tanto da velha quanto a de Cedar, que a “reconta”. Principalmente, porque, para muitos indígenas, bem e mal não significam o mesmo que simbolizam para o homem branco, o que também fica sugerido pela performance da entidade, que não é rechaçada, mas objeto de disputa entre Mary Virginia e aquelas que seriam suas cunhadas.

Por fim, o modo sorrateiro como Mary Virginia olha para Cedar: "Ela me olha por tanto tempo e com tanta quietude reptiliana que acho que ela pode estar tendo um derrame." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁵⁹; a maneira despretensiosa como aparece nas cenas de Erdrich; a forma como “adormece” para silenciar uma conversa; o som sibilante da voz fraca e quase inaudível: “‘Pleazzzzzz’, ela, na verdade vibra, ou assobia, aproximando-se.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁰ são indícios de uma atuação performática realizada no momento da linguagem artilosa que a inscreve. Ainda, evidenciam aspectos como os de uma serpente – o que calha com a figura do trapaceiro –, o que subverte a eventual associação com a Virgem Maria, Mãe de Jesus, dada pelo nome, aproximando-a muito mais de Eva. Em outras palavras, Mary Virginia pode tecer-se – atividade característica do trapaceiro e de grande relevância para as culturas indígenas – por seu discurso, assim como as versões da história, de diferentes modos a cada leitura, como faz com a tecelagem que vai trançando com os dedos habilidosos: “‘O que é isso?’ Toco um longo pedaço de tecelagem no colo dela. Ela me mostra que está fazendo um cinto, tecendo-o com os dedos, trançando uma faixa com tanta precisão que parecerá ter sido amarrada a um tear.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶¹. Pois, como boa trapaceira – tanto a idosa quanto a linguagem –, ela trama, detectando os pontos cegos da tessitura discursiva, suas

⁵⁹ : “She gazes at me so long and with such reptilian stillness that I think she might be having a stroke.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁶⁰ : “‘Pleazzzzzz,’ she actually buzzes, or hisses, inching closer.” (ERDRICH, 2017, n.p.) – Parte do trecho foi mantido em inglês em função de sua maior proximidade com o tom sibilante de que se fala.

⁶¹ : “‘What’s that?’ I touch a long piece of weaving in her lap. She shows me that she is making a belt, finger-weaving it from strands of yarn, braiding a sash with such precision that it will look like it was created on a loom.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

lacunas, interstícios e propondo, a partir deles, caminhos múltiplos: “Ela puxa o pedaço de tecelagem esticada e franze a testa, **pega uma falha invisível. Aqui está como fazer isso, ela diz, e faz meus dedos segui-la.** Trabalhamos em silêncio, até que ela assente com satisfação.” (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu]⁶².

O caráter trapaceiro de Mary Virginia condiz com a afirmação de Rosenthal (2003) de que Louise Erdrich inaugura, com a personagem June de *Love Medicine*, uma série de figuras femininas trapaceiras, mulheres que transcendem uma única leitura sobre elas.

Além da avó, o discurso trapaceiro de *Future Home of the Living God* instancia-se pela configuração e atuação de outras embusteiras, como Spider Nun/Tia, colega de quarto de Cedar. Fingindo-se de louca e de desprovida da capacidade de fala “inteligível”, a jovem asiática faz com que as enfermeiras da clínica de controle gestacional acreditem em sua rendição. Tratando-a como um mero autômato, ou, como elas mesmas dizem, uma pequena boneca de porcelana, elas mal sabem das verdadeiras intenções de Spider Nun. Cedar também não imagina o que a colega de quarto planeja até que ela se revele. Antes desse momento, a protagonista acredita que a jovem asiática é demente, que sorri para e por causa do vazio dentro de sua memória; uma condição que ela preenche desfazendo habilmente os cobertores, transformando-os em enormes novelos de fibras que esconde sob o colchão:

Ela parou de falar ou não fala inglês e pode ser louca. Ela olha para o espaço, cantarolando melodias monótonas. Ela puxa a manta do cobertor, removendo longas cordas que começa a enrolar em uma bola, minúscula no primeiro dia, muito maior no dia seguinte. Aparentemente, ela desfez o cobertor a noite toda. Ela esconde a bola quando as enfermeiras entram. O cobertor está na metade. A mulher me lembra uma aranha perfeita e industriosa, tão quieta, dedos se movendo, se movendo, se movendo. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶³

No entanto, já irritada com tanto silêncio, Cedar explode com a colega de quarto, sugerindo que ela está fazendo uma espécie de jogo: “‘Você finge’, eu digo, furiosa.

⁶² : “She pulls the flat piece of weaving taut and frowns at it, **picks at an invisible flaw. Here's how to do it, she says, and makes my fingers follow her.** We work in silence, until she nods in satisfaction.” (ERDRICH, 2017, n.p.) [grifo meu].

⁶³ : She has either stopped speaking or speaks no English, and she might be insane. She stares into space, humming off-key monotonous tunes. She plucks at the weave of her blanket, removing long strings which she begins to wind into a ball, tiny the first day, much bigger the next. She has apparently unraveled her blanket all night. She hides the ball when the nurses come in. The blanket is halfway gone. The woman reminds me of a perfect industrious spider, so quiet, fingers moving, moving, moving. (ERDRICH, 2017, n.p.).

‘Eu não sei o que diabos é o seu jogo.’” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁴. Sem saber, Cedar não só descobre o que está acontecendo, como enfatiza a condição astuciosa de Spider Nun de enganadora e manipuladora daqueles que a submetem – própria do embusteiro, aqui não por acaso sugerido pela figura da aranha, que, para os Dakota, por exemplo, é Iktomi (FELDMAN, 2011) –. Usando a mesma metáfora da trama têxtil para a tessitura textual vista na caracterização de Mary Virginia, Louise Erdrich mostra como esta personagem, ao mesmo tempo em que desfaz o cobertor, procede ao desfazimento do discurso racionalista; ela, pois, subverte as noções hegemônicas que a determinam como o outro sem poder, em lugares desabonados como o da loucura (caracterizado no âmbito da alteridade foucaultiana). Ela usa, aliás, os julgamentos pautados na irracionalidade e no silenciamento para elaborar e pôr em prática a sua própria “narrativa” de fuga; esta, apesar de não ser inicialmente expressa por Spider Nun no texto, vai discretamente tomando forma pelas cordas que a jovem retira dos cobertores – símbolo/s de proteção comunitária e ancestral para muitos indígenas e, aqui, meio pelo qual Tia retornará aos seus – e que une a fim de se tornarem a via pela qual escapará.

Assim, exemplificando o caráter de alterador de forma do Nanabush, não só o cobertor muda de configuração e de função no romance, como a própria Tia (o nome revelado por Spider Nun), que performatiza a face da insanidade como forma de esconder uma lucidez arguta sobre como se livrará daquela condição. Jogando, pois, explicitamente com as oposições “louca x sã”, “ingênua x astuta”, “inofensiva x perigosa”, Tia esvazia a arrogância de seus algozes que a definem segundo padrões racionalistas. Ela supera seus argumentos ao desconstruir a ideia de fala como sinônimo de esperteza ou, visto de outro modo, da ausência dela como evidência de imbecilidade: “Primeira lei da captura. Nunca deixe que eles saibam que você conhece o idioma deles. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁵; a lei de captura mencionada aqui foi há muito utilizada por populações indígenas mais antigas contra o colonizador, como estratégia de enganação deste, mas, sobretudo, de união e resistência.

Outra figura trapaceira e que é imaginada por Erdrich sob o mesmo tom suspeito é a mãe biológica de Cedar, Sweetie. Considerando a história de sua relação amorosa na juventude com Glen, pode-se de pronto inferir a sedução, a violação e o abuso sexual do branco para com a indígena, integrando outros tipos de

⁶⁴ : “‘You fake,’ I say, furious. ‘I don’t know what the fuck your game is.’” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁶⁵ : “First law of capture. Never let them know you know their language.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

exploração catalogados no bojo da discussão pós-colonial. Mas alguns termos na narrativa revelam uma Sweetie não tão ingênua e passiva. Como ela mesma diz, quando jovem, era estúpida e, como se mostra no momento de revelar a identidade do pai verdadeiro da protagonista, “puzzled”. Apesar de este adjetivo sugerir certa inocência, atrela-se também à noção de confusão, fragmentação, desencontro e embaraço, sintomáticos do passado da mulher – de drogas e relacionamentos sexuais casuais: “Tomei drogas. Não enquanto eu estava grávida. Depois. Fodi cada idiota à vista. Apenas idiotas, ela sussurra. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁶. Um passado que parece ter ficado para trás quando ela se casou com Eddy, mas que, de alguma forma, permanece vivo dentro de Sweetie por meio das lembranças e consequências, sendo, muitas vezes, difícil mesmo de verbalizar.

O termo “puzzled” aqui pode significar também “intrigada” ou até “enigmática”, o que aponta para um silenciamento, um mistério acerca dos verdadeiros pensamentos, intenções, ações da mãe biológica de Cedar, inclusive, em relação ao relacionamento com Glen. Isso quer dizer que, diferente de uma jovem indígena inofensiva – facilmente definível, passível de ser enredada não só pelo colonizador, mas por outros homens –, era Sweetie quem fazia as escolhas – mesmo de deixar-se seduzir, ainda que pareça ter se arrependido delas. Ao dizer “Fodi cada idiota à vista” (ERDRICH, 2017, n.p.), ela assume uma postura ativa, consciente em relação ao verbo e à ação e, de certa forma, à responsabilidade por ela – o sexo, aliás, é uma das formas de significação da vida para o Nanabush (ROSENTHAL, 2003) –. Ainda, a palavra “jackass”, que significa “idiota”, sugere que os homens com quem a mãe biológica de Cedar se relacionou eram inconsequentes, fanfarrões, não-comprometidos, sem caráter ou que só queriam usá-la. Mas também pode ser entendida como “tolo”, “pateta”, como reforça a sequência da frase, o que pode significar que ela os tomava como imbecis, usando-os, por sua vez. E isso pode ter acontecido com o próprio Glen.

Ao descrever o progenitor para a filha, Sweetie menciona que o pai da jovem era meio curandeiro, mas também uma espécie de “bad boy”: “[...] um tipo bonito de uma maneira brutal” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁷. O que chamou a atenção da mãe biológica de Cedar parece ter sido justamente a aparente brutalidade do jovem,

⁶⁶ : “Took drugs. Not while I was pregnant. After. Fucked every jackass in sight. Just dumbass stupid,’ she whispers.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁶⁷ : “[...] a kinda good-looking in a brutal way” (ERDRICH, 2017, n.p.).

naquela ocasião, e não a beleza física de fato, já que no mesmo parágrafo ela diz que ele “Não era tão bonito quando o conheci. Mas ele tinha um poder sombrio. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁸. O seu “poder sombrio” – uma postura subversiva frente às convenções sociais, talvez – foi o que, ao que parece, atraiu Sweetie e que, muito provavelmente, tenha feito com que ela se envolvesse a ponto de engravidar. Glen, então, ainda que naquele ponto da vida tivesse se tornado um pai e marido aparentemente exemplares e um burocrata liberal, mostrou-se semelhante – em estilo e perspectiva de vida – a Sweetie em sua juventude, em seu jeito desregrado de ser. Por isso, muito provavelmente, ambos “se misturaram”, resultando em uma criança híbrida que não é nem indígena, nem branca, mas um interstício entre os dois.

Sweetie, portanto, não é uma indígena desenhada segundo o perfil do colonizado, em que se sobressai sua sujeição ou aspectos étnicos. A esposa de Eddy é uma figura feminina que desconstrói estereótipos e, portanto, não cabe no molde idealizado por Cedar e muito menos na leitura hegemônica e “simplista” da tradição ocidental. E diante dessa constatação, reitera-se a desconfiança expressa por Derrida em relação a designações e distinções fixas estabelecidas na/pela linguagem, as quais são minimizadas frente à abordagem transgressora de Erdrich que expressa, ao mesmo tempo, tradição e mudança. (ROSENTHAL, 2003).

Além das trapaceiras que concorrem para o discurso embusteiro de *Future Home of the Living God*, não se pode prescindir, obviamente, de algumas manifestações de esperteza por parte da própria Cedar. Mesmo podendo ser interpretada como uma jovem cheia de dúvidas acerca de sua identidade e de seu futuro, sendo subjugada por sua condição feminina e gestacional, ela encontra meios de transcender os limites que lhe são impostos. A começar pelo modo como tenta ser amável e dócil com a enfermeiras, a fim de saber da ex-colega Agnes, poder transitar pelos corredores, sob a justificativa de fazer exercícios e, talvez, usar o telefone: “Eu continuo a conversar com as enfermeiras” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁶⁹.

Cedar também se vale de um “discurso alternativo”, o da escrita, para poder revelar e registrar o que acontece consigo e com os demais entes do mundo. Aliás, essa ideia de “alternativo” remete à reconfiguração que Derrida propõe para escrita em sua relação com a fala, atestando que ela não é um mero complemento, mas

⁶⁸ : “Not so good-looking when I met him. But he had a dark power.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁶⁹ : “I continue to make light chat with the nurses” (ERDRICH, 2017, n.p.).

uma modalidade válida de comunicação. A modalidade linguística, então, é o meio pelo qual a protagonista registra a reviravolta em curso do mundo pós-natural, podendo mesmo estar comunicando o seu fim; bem como é a forma pela qual ela pode expressar eventuais mensagens, convenientemente criptografadas em um relato desconstruído, como se vê em expressões como: “Onde você estará, meu querido, a última vez que neva na terra?” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁰. Partindo do entendimento de que no momento de realização dessa enunciação a neve já não cai mais, Cedar não esclarece se aqui o termo trata do fenômeno climático, efetivamente, se está falando dela, se refere-se a uma eventual mudança do tempo, se ela e o filho estão no mesmo plano ou não. Esse modo fractal de registro embarga a leitura objetiva e a noção de sentidos fixos para o texto.

Assim, ela revela-se não só uma das, mas a grande trapaceira da história, pois é por meio dela que o discurso embusteiro se realiza e é por sua escrita (o ato e a forma memorialística) que ele se torna “acessível” e provedor de tantas outras leituras, escapando às versões usuais. Ainda, a exemplo do Nanabush, Cedar torna-se uma heroína não só do mito da criação Ojibwe, mas dos diferentes entes naturais. Seu relato informa sobre os modos plurais de configuração deles, sem, no entanto, conceber e restringir seus limites, mediando-os, na realidade. Essa configuração da protagonista aproxima-a de Sky Woman, personagem grávida de uma lenda Chippewa que foge do céu e dá início às populações na terra (ASIMONT, 2013). Do mesmo modo que essa heroína sobrevive através de histórias, Cedar também o fará, de alguma forma, por tecer-se, por meio do relato – como o faz a avó –, como [uma das] protagonista[s] da nova narrativa planetária.

A narrativa suspeitosa de *Future Home of the Living God* é assim caracterizada por pistas semânticas, como se vê na atuação das personagens destacadas, mas também por evidências sintáticas e mesmo epistemológicas. Ao considerar a carta que Eddy envia para Cedar – e que poderia ser interceptada por seus raptos –, por exemplo, vê-se como o padraço se vale de uma codificação cifrada para informar a enteada de um possível plano de fuga. Em meio a uma missiva relativamente despreziosa em que ele partilha com a jovem sua recente euforia com os acontecimentos “reversivos” observados, Eddy “planta” uma instrução, indicada por supostas coordenadas bíblicas, para que ela aguarde ser

⁷⁰ : “Where will you be, my darling, the last time it snows on the earth?” (ERDRICH, 2017, n.p.).

resgatada:

Finalmente, depois da milésima leitura, eu vejo – os números dos versos se referem à frase e a uma palavra específica nessa frase: 1:18 significa a primeira frase, décima oitava palavra. Eu uso o código para marcar as palavras certas.

[...] Esta semana ou nada na verdadeira família (reversa) desenha um plano para escapar para o Paraíso Indiano. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷¹

Somente a leitura fragmentada aqui pode fornecer a interpretação que, ao que parece, pretende Eddy; o que mostra que, para apreender as possíveis leituras do discurso trapaceiro, é necessário encará-lo com cautela, com desconfiança, transgredindo, como aponta Derrida, o próprio conteúdo do signo e seus arranjos; é preciso, pois, detectar a “agenda subjacente em seu estilo” (ROSENTHAL, 2003, p.5) [tradução minha].

Uma leitura como a que foi empreendida no capítulo um, por exemplo, pauta-se na detecção de ideias opostas que confrontem, geralmente, os interesses dos detentores do poder e as demandas daqueles subjugados por ele. Porém, ao considerar a perspectiva derridiana de instabilidade da linguagem na concepção das coisas do mundo, enfatiza-se o arranjo conveniente das construções linguísticas; o que suscetibiliza as oposições sobre as quais se apoiam os discursos hegemônicos apontados no romance de Erdrich. Com isso, sublinha-se o caráter desconstruído da narrativa trapaceira de *Future Home of the Living God* de não buscar e definir sentidos, precisamente, mas de evidenciar os desvãos do texto, os interstícios entre os termos que o compõem.

Dentre esses quiasmas, um dos mais sugestivos é o que se configura na relação corpo x pensamento/razão. Um dos conflitos mais destacados da trama é a preocupação da protagonista com a capacidade cognitiva do bebê que espera frente às mudanças físicas com as quais outros seres estão nascendo; ela expressa seu medo ao conjecturar: "Se meu bebê é ensinável." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷². Em outro momento, quando Cedar já havia se tornado prisioneira do grupo de controle de nascimentos – em um franco exercício de biopoder –, ela tem consciência de que seu corpo não lhe pertence mais. Ela come o que a mandam comer, faz exercícios orientados para manter uma boa condição física e, sobretudo, não tem direito a ficar

⁷¹ : At last, after the thousandth reading, I see it - the verse numbers refer to the sentence and a specific word in that sentence: 1:18 means the first sentence, eighteenth word. I use the code to mark the right words.

[...] This week or nothing in true family (reverse) design plan to escape Indian Paradise. (ERDRICH, 2017, n.p.).

com o filho após o parto, sendo mantida em confinamento e configurando-se como mera matriz reprodutora. Mas apesar de tudo isso, ela tem, reforça-se, “consciência” dos acontecimentos e a expressa ao longo da missiva que destina ao filho e por meio da qual revela sua história aos demais leitores. Então, o que parece é que são duas jovens em cena: uma, aprisionada, destituída de pensamento ou de vontade própria e que realiza as práticas mecânicas coercivamente impostas; e outra livre, que revela suas lembranças e desejos e delata todas as agruras pelas quais está passando, bem como a expectativa de que o filho conheça a sua história.

O pensamento, então, parece cindir, instanciar outra Cedar, impossibilitando sua total detenção, levando-a para uma dimensão em que a Mãe, líder dos controladores gestacionais, e seus comandados não podem alcançá-la. Essa concepção pode remeter – assim como a preocupação com a capacidade racional da criança – à ideia cartesiana de distinção entre corpo e mente e à supervalorização desta última: os que podem pensar são livres ou merecem ser libertos; o que acontece com o corpo, com a matéria, parece ser assimilável, desde que a mente se mantenha intacta.

Mas em sua conversa particular com o filho – e com os eventuais interlocutores –, as indicações de Cedar sobre a vida como uma projeção racional(ista), sobretudo, parece implicar um paradoxo. Ao analisar as mudanças percebidas no mundo, a protagonista as interpreta como uma espécie de pensamento divino, como ocorreu à época da criação, só que agora, um pensamento que Deus desistiu de pensar, daí o aparente retrocesso. Ela diz: “Somos uma ideia.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷³. Para Cedar, então, o que cria a humanidade e os demais seres é uma realização racional de um ser celestial, a mesma capaz de “desfazê-los”, se inativa, ou de imprimir “não-seres”. Mas o “imbróglio” aqui – assim como na própria proposta cartesiana – é o de que o que cria possibilidades – químicas, físicas, biológicas – para que a dita essência racional possa se revelar, funcionar, é o corpo, como sugere a protagonista: “a máquina bioquímica que examina sua própria mente” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁴. O estímulo das sinapses cerebrais e dos neurotransmissores responsáveis pelo envio de

⁷² : “If my baby’s teachable.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁷³ : “We are an idea.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁷⁴ : “the biochemical machine that examines its own mind” (ERDRICH, 2017, n.p.).

impulsos e pelo funcionamento do cérebro, por exemplo, são potencializadas pela presença e associação adequada de compostos orgânicos nos diferentes seres. A forma como isso se dá nos humanos e lhe faz reagir às situações externas pode ser visto como inteligência ou mesmo razão – possibilidade cogitada em certo momento por Sera, mãe adotiva de Cedar: "Nosso nível de inteligência pode ser uma má adaptação, uma mudança errada, uma aberração." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁵ –; e é essa inteligência/razão que permite compreender esse processo, nos/pelos humanos. Assim, ao que parece, corpo e mente são codependentes, eles mesclam-se.

A conjectura de Sera, a propósito, ironiza a dita prerrogativa racionalista do humano, colocando-a não como regra, mas como exceção, uma possibilidade que só foi ventilada por conta das mudanças em curso. Em outras palavras, a desconstrução narrativa se mostra explicitamente aqui pela suscetibilização de ideias caras ao antropocentrismo, como a dita capacidade de pensar (supostamente) exclusiva do humano.

Ao usar a expressão "ideia" como representação mental de algo concreto, conceito acomodado em uma dimensão aparentemente superior ao corpo, Cedar quer dizer que os seres e o mundo são um projeto realizado – ou em cancelamento, no caso. Mas, em verdade, esse projeto já existe por si só, ainda que não tivesse sido "pensado"; está dado e só pode ser "projetado" – autorrefletido, na realidade –, porque já existe. Logo, o corpo é uma ideia levada a termo e a ideia é um reflexo orgânico do corpo sobre representações referentes a ele e a outros corpos, não sendo possível estipular precisamente os seus limites. Mesmo, então, que as proposições e a postura da jovem mestiça apontem para uma distinção entre matéria e pensamento, ambas parecem fortemente coligadas.

O ato de escrever, por conseguinte, é uma das evidências dessa coligação entre a mente e o corpo. Ainda que seja visto somente como um reflexo da racionalidade pela jovem – haja vista sua preocupação com a capacidade cognitiva do filho de ler, no futuro, o que estava escrevendo: "Receio estarmos caminhando para um futuro sem luz, sem a palavra escrita" (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁶ –, ele só se realiza efetivamente pela "cooperação" da capacidade motora. E se realizando,

⁷⁵ : "Our level of intelligence could be a maladaptation, a wrong turn, an aberration." (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁷⁶ : "I fear that we are heading into a lightless future devoid of the written word" (ERDRICH, 2017,

propicia certa liberdade à narradora (não de pensar, mas de fazer), mesmo na prisão; uma liberdade que lhe oportuniza contar a sua história e a de seus antepassados, indígenas e, quiçá, humanos.

A possibilidade de fomento da separação entre corpo e mente vista no texto pode incorrer em outras distinções, como entre ser humano e animal, ou entre animal humano e animal não-humano (explorada posteriormente), considerando as reflexões de Jacques Derrida (2002) sobre o assunto. Essa diferenciação é uma das principais justificativas para o estabelecimento do antropocentrismo. E esse é outro ponto intersticial do texto de Louise Erdrich: o [possível] enfoque no humano.

Além da forte referência ao catolicismo, religião voltada para o humano, a indicação da gestão humana do mundo e, principalmente, a própria perspectiva da protagonista, ao dizer: "Estou no centro de algum tipo de vórtice." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁷, podem levar à leitura antropocêntrica da obra. A narrativa em primeira pessoa de uma jovem afetada por uma série de preocupações que a atingem pessoalmente – sem contar a instalação do pânico geral – inscreve os fatos por um olhar monovisual que guia o leitor a uma tendenciosa impressão de verdade. Ao mencionar-se como o centro de um vórtice, Cedar coloca-se no núcleo da narrativa e dos conflitos que a permeiam e tudo é, obviamente, significado por ela, de acordo com sua perspectiva humana, pós-colonial, de um indivíduo em um mundo intersticial, de mulher, grávida, jovem, católica e sozinha; esses enfoques diferentes combinam uma visão peculiar, mas legitimamente autorizada por ser ela quem detém o discurso na narrativa.

Mas a questão é que a visão de Cedar é uma perspectiva dentre outras. A jovem olha o mundo sob um ângulo de 360 graus, sentindo-se no meio de um furacão, mas, na verdade, é apenas uma das linhas da corrente, uma das forças do vórtice que integra tudo e todos na dinâmica e nas oscilações que moldam o mundo todos os dias. Sua preocupação com as habilidades racionais do filho, a forma de ser da família adotiva e biológica, do pai de seu bebê, das pessoas do centro de controle de nascimentos e das outras gestantes, o presente, o futuro, são pontos de vista do lugar em que se posiciona, questões que lhe são caras e que influenciam sua vida – assim como ocorre com outros indivíduos; porém, são passíveis de

desconfiança justamente por serem enviesadas e em decorrência da instabilidade da linguagem. Outras demandas oriundas do caos em que se encontra a Terra ficam em segundo plano, mas isso não quer dizer que não existam e que possam ser vislumbradas no âmbito do discurso desconstruído de *Future Home of the Living God*.

Além da ideia de pluralidade de perspectivas, o que, por si só descentraliza a humana, o modo como Cedar concebe alguns elementos do mundo sugere uma observância dele e dos demais entes pela jovem. Ao mesmo tempo em que prioriza suas impressões, é por meio delas que ela expressa uma noção de integração e relação com o planeta: "Eu nunca vi estrelas assim antes. Profundo, brilhante, macio. Fico confortada porque nada do que fizemos nesta Terra as afeta." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁸. Estar "confortada" pode significar uma tentativa de desculpar-se pela agressão que todos, voluntariamente ou não, praticam contra o planeta, sugerindo uma preocupação com ele. Porém, essa "tentativa de remissão" é "desnecessária", sob o viés antropocêntrico, já que, segundo esta visão, o que se faz com o mundo em prol do desenvolvimento humano é "justificável".

Ainda, o emprego dos termos "profundo", "brilhante" e "macio" na sentença permite atribuí-los à forma como as estrelas se apresentam a Cedar, como se esses adjetivos se atrelassem a elas conferindo-lhes qualidades transcendentais. Do mesmo modo que também podem significar a maneira como Cedar olhava para as estrelas, meditativa, demorada e contemplativamente. Não, há, pois certeza sobre quem está sendo posto em evidência, se o humano ou o não-humano, o que incorre na indecisão.

Outras construções textuais também configuram essa "confusão". Em: "tão logo eu pense em uma inteligência única, imagino quem será a última de nossa espécie ..." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁷⁹, a narradora insinua que, ao pensar em uma inteligência única – talvez a última, a peculiar e/ou superior –, só pode associá-la a um ser humano, tanto pelo emprego do pronome "whoever"/ "quem", corriqueiramente usado para pessoas; quanto pelo uso do pronome possessivo

⁷⁷ : "I am at the center of some sort of vortex." (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁷⁸ : "I've never seen stars like this before. Deep, brilliant, soft. I am comforted because nothing we have done to this Earth affects them." (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁷⁹ : "as soon as I think about a sole intelligence I imagine whoever the last of our species will be..." (ERDRICH, 2017, n.p.).

“our”/“nossa”, em “our species”, igualando-se ao potencial último indivíduo da espécie restante, logo, a humana. Mas o uso do pronome “whoever”, que significa “quem” no sentido de enfatizar surpresa, desagrado ou impaciência, pode indicar subliminarmente que o eventual portador dessa inteligência única não seja um humano – ou um humano como se conhecia –, o que caracterizaria uma surpresa e justificaria a ênfase suscitada pelo pronome. Ainda, ao se traduzir para o português “our species” tem-se a expressão “nossa espécie”, no singular – como se o fato de reconhecer-se, categorizar-se e expressar-se como pertencente a uma espécie fosse prerrogativa apenas de uma, a humana, no caso –, o que, de fato, restringiria o potencial inteligente à espécie humana. Porém, o plural de “species” força o pensamento em outras espécies além desta. Em outras palavras, ambas as leituras são válidas, o que mostra que não há um sentido objetivo para os signos aqui, muito menos para as interpretações provenientes deles, como advoga Derrida em seu trabalho.

Assim, se o antropocentrismo é, de modo geral, a centralização humana no mundo, significado de acordo com suas demandas, pode-se dizer que o posicionamento de Cedar é antropocêntrico. Ao mesmo tempo em que uma de suas expressões em destaque sugerem uma pequenez diante do universo ou uma aparente consideração (ainda que suspeita) dele. Dito de outro modo, depara-se aqui com um desafio à leitura, haja vista os pontos cegos que permitem a plena afirmação do enfoque no humano do texto – que, como missiva, tem um tom muito mais confessional, íntimo, restrito e favorável a isso –; ao passo que também sinalizam a percepção e a referência ao não-humano e à relação do humano com ele.

Por meio da narrativa de Cedar é possível detectar ainda a presença de outro par de conceitos geralmente confrontados, a ciência e a religião. Além das diferentes evidências da aproximação entre aspectos da vida da protagonista com o cristianismo, a jovem conjectura que as transformações observadas possam ser obra divina: “Talvez seja a vontade de Deus”, digo, apenas para aumentar.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁰. Por outro lado, pessoas como os seus pais acreditam que a ciência pode ter as respostas para as dúvidas sobre o que estão vivendo: “Devemos investir em uma dessas empresas de genética. Eles tentarão mudar isso

⁸⁰ : “‘Maybe it’s God’s will,’ I say, just to get a rise.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

com a manipulação genética. Será grande.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸¹. Mas mesmo diante da aparente dicotomia e da defesa da religião por Cedar, alguns de seus posicionamentos refletem sua indecisão sobre sua relação com ambas as perspectivas e, sobretudo, quanto à sua noção de divino. Ao se dizer, por exemplo, “a pesquisadora que acredita igualmente nas leis da física e do Espírito Santo, lendo meu teólogo favorito, Hans Küng (aquele castigado por Ratzinger, mas amado por nosso atual Papa), e tentando viver de acordo com os sete ensinamentos de Ojibwe [...]” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸², ela não só mostra acreditar na ciência como na religião (o catolicismo, no caso), como também amplia esta última noção, considerando a profissão de fé indígena. Com isso, aliás, Cedar contrapõe o pensamento hegemônico ocidental ao sublinhar a validade da religiosidade indígena, colocando-a no mesmo patamar em que estão as demais “crenças” – haja vista que, para muitos, a busca pelo saber científico configura-se um messianismo –. Isso torna-se especialmente relevante no âmbito deste trabalho, pois a religiosidade Ojibwe configura-se por ensinamentos passados de animais não-humanos para humanos (UNITING THREE FIRES AGAINST VIOLENCE, 2020), expressando uma relação de respeito e de codependência destes para com aqueles. A crença [e o discurso] de Cedar, portanto, é fragmentada, plural, intersticial, como o é ela própria, um “ser sem nome” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸³; uma caracterização atrelada à figura metamorfa do trapaceiro.

Mas além de mencionar a divisão entre fé e razão, cuja dissolução é sinalizada pela indecisão de Cedar, a concepção de religião no texto incorre na ideia de paganismo ou mesmo de uma não-religião, pelo menos, em relação ao cristianismo, noção religiosa mais evidente na obra. No mesmo diálogo de Cedar com a mãe sobre a disputa entre religião e ciência na elucidação do contexto que estavam vivendo, Glen interfere e provoca a filha sobre uma eventual declaração do papa: “Seu papa intervirá”, diz Glen. “Ele é um mensch.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁴. A expressão “mensch” em alemão significa “ser humano”, mas na reflexão de Nietzsche em sua formulação do Zaratustra (com base na ressignificação da figura

⁸¹ : “We should invest in one of those genetics companies. They’ll try to turn this thing around with gene manipulation. It will be big.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁸² : “the searcher who believes equally in the laws of physics and the Holy Ghost, in reading my favorite theologian, Hans Küng (the one chastised by Ratzinger but loved by our present pope), and trying to live by the seven Ojibwe teachings [...]” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁸³ : “nameless being” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁸⁴ : “Your pope will come through,” says Glen. “He’s such a mensch.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

do profeta persa Zoroastro), por exemplo, é empregada de outra maneira; caracteriza-se como o homem simples, aquele que ainda não evoluiu ou tornou-se o “*übermensch*”, capaz de conduzir um mundo sem Deus ou um mundo em que esta ideia foi superada. (NIETZSCHE, 2006). Logo, a designação do papa – tido pela religião católica como homem santo e representante de Cristo na Terra – como “*mensh*”, além de sublinhar sua condição humana, mortal, falível e não-divina, também o desqualifica (por seu status “menor”) – e à própria religião – para a gestão do planeta.

Essa sugestão é reforçada por Sera quando ela comenta a provocação do marido: “*Mensch? Esqueça isso de ironia, Glen. Esse inumanizável negará tudo ou declarará que é a vontade de Deus.*” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁵. Usando de ironia para acusar Glen de ser irônico ao nomear o papa como um simples “*mensh*”, a mãe adotiva de Cedar apropria-se do termo e reformula-o, mesclando-o com um prefixo e um sufixo em inglês de modo a transformá-lo em um adjetivo, o “*inumanizável*” ou “*não-humanizável*” ou o supostamente divino. Assim, a figura do papa e, por meio dela, o catolicismo, parecem ser ainda mais desabilitados; isso, por sua incapacidade de conceber e de realizar na prática, como fazem os “*humanos não-divinos*”, a preocupação sobre as transformações observadas, já que se pautariam em preceitos abstratos ineficazes na interpretação da situação em curso. Por isso, seria indiferente o papa negar ou atestar a origem sobrenatural dos acontecimentos.

Ainda, o termo “*mensh*” pode significar “*persona de integridade e honra*” em traduções diretas do inglês. O uso dos mesmos prefixo e sufixo junto ao termo em alemão insinua que o papa é uma pessoa “*não honorável*” ou mesmo “*não íntegra*”, o que esvazia a relevância de sua figura, de sua declaração e julgamento da situação e, por fim, do próprio catolicismo.

Dessa forma, tanto a postura indecisa de Cedar quanto os comentários irônicos de seus pais configuram muito mais uma não-religião do que uma religião; pois, se a religião é o respeito pelo sagrado, uma aproximação com Deus, aqui se tem um distanciamento e uma descrença em relação às efetivas existência e atuação d’Ele, segundo os preceitos católicos. As duas possibilidades, religião e não-religião, encontradas no texto de Erdrich calham, portanto, com o que Murfin

⁸⁵ : “*Mensch? Forget it with the irony, Glen. That unmenschenable will deny it all or declare it’s God’s will.*” (ERDRICH, 2017, n.p.).

(2016) diz sobre a forma de abordagem da Desconstrução, de que, por ela, o texto suporta ambas as leituras. (MURFIN, 2016).

A não-religião também pode ser indicada pelo nome da igreja de Cedar, a “Holy Incarnation”. A noção de materialização do divino pelo humano que o catolicismo atesta no Novo Testamento é visto aqui de outra forma. Ao nominar o local como “[Sagrada] Encarnação”, sugere-se um destaque maior do substantivo, portanto, do material, do físico mais do que do espiritual, o que mostra que esta é uma igreja focada nos humanos e não em Deus. Kot (2020) também chega a essa conclusão e acrescenta que o objetivo da instituição é glorificar a natureza humana e manifestar que o divino, como a força vital, está presente em todo o indivíduo.

Logo, não é necessariamente um deus que vive, mas um humano visto como divino – principalmente, o filho de Cedar, tido como possível “deus vivo”, o qual, apesar de ser confundido com Cristo, foi concebido por humanos. E levando em conta as suas limitações, brevidade – “Curto é o tempo que todo homem vive” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁶ – e a falibilidade já mencionadas, ele não pode ter controle sobre o mundo e sobre as mudanças observadas nele, portanto, é um não-deus.

As evidências sintáticas de uma não-religião são respaldadas por situações descritas por Cedar e que questionam a intervenção divina em sua história. A primeira delas é a crença na bondade quase angelical de Phil – “A descrição de seu pai, meu anjo Phil, é metaforicamente precisa.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁷ –, que foi posteriormente destruída pela demonstração do interesse puramente econômico que ele tinha no bebê:

"O negócio é", ele diz, muito suavemente, "você tem um tesouro, Cedar, se nosso bebê for normal. Nós estaríamos encarregados das coisas. Ricos. Super ricos! Estaríamos seguros. Se de alguma forma funcionássemos geneticamente, quero dizer, ter um filho normal, o céu é o limite para nós. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁸

Outra situação caracteriza-se pelo “silêncio” de Saint Kateri e pela constatação de Cedar de que havia sido abandonada por ela quando foi sequestrada por peregrinos visitantes do local da aparição na reserva:

A mulher sentada ao meu lado está nervosa como o marido, com cabelos claros e ondulados, mãos macias. Ela estica a mão e me prende. Eu tento dar um tapa nela. Ansiosamente, ela dobra um cobertor sobre mim.

⁸⁶ : “Short is the time which every man lives” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁸⁷ : “the description of your father, my angel Phil, is metaphorically accurate.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁸⁸ : “The thing is,” he says, very softly, “you have a treasure, Cedar, if our baby is normal. We would be in charge of things. Rich. Super rich! We’d be safe. If we somehow worked out genetically, I mean, to have a normal child the sky’s limit for us.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

"Sinto muito", diz ela. "Estamos sem dinheiro, tão sem dinheiro e temos filhos. Nós precisamos do dinheiro."

"Por me entregar?"

Ela não responde, apenas funga e geme.

"Você vai orar comigo?" ela pergunta com uma voz esperançosa.

"Foda-se", eu respondo.

"Agora não se preocupe", diz o homem no banco do motorista.

Santa Kateri realmente me decepcionou. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁸⁹

E, finalmente, os indícios de uma não-religião se apresentam por tantas outras ocasiões de sujeição, dor e tristeza, como a retirada do filho recém-nascido ou o abjeto parto e "descarte" do bebê natimorto de Spider Nun/Tia:

Tudo foi limpo. O sangue. A placenta sangrenta. As almofadas azuis sangrentas. Tudo está enrolado em um saco plástico branco no canto. Eu posso ver a bolsa brilhando sob a luz fraca da lâmpada. [...] eu vejo movimento [...]. Mas então, muito lentamente, eu entendo o que estou vendo - um tapete ou tapete marrom ondulado de pele é na verdade ratos cuidadosamente arrancando e removendo o que está na bolsa branca por um buraco precisamente mastigado. [...] Então eu me inclino e pego um rato pela cauda. Rapidamente, coloco debaixo da bota da minha mãe e bato com a cabeça. O som de estalo me agrada. Eu faço com outro e outro. [...] arrumo os corpos dos ratos em um círculo ao nosso redor. Minha mente não está certa. Como isso poderia ser? Eu sei que meus pensamentos são bizarros, extremos. Eu pego o bebê, então, e o enrolo ao lado de Tia. (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁰

Tudo isso insinua a ironia da ausência divina não obstante o forte apelo religioso da obra determinado pelo olhar romântico de Cedar.

Acrescenta-se que a religião também é a base do novo regime opressor, representada pela Igreja da Nova Constituição – uma nova constituição legal, mas também gestacional, já que a gravidez passou a ser vista de outra forma. Considerando o propósito de redenção do mundo expresso pelo cristianismo, mesmo que essa nova força de controle justifique sua ação em prol da salvação da

⁸⁹ : The woman in the seat next to me is nervous like her husband, with lopsided pale hair, soft hands. She reaches over and straps me in. I try to head-butt her. Anxiously, she folds a blanket over me. "I'm sorry," she says. "We're broke, so dead broke, and we have kids. We need the money." "For turning me in?" She doesn't answer, just snuffles and groans. "Will you pray with me?" she asks in a hopeful voice. "Fuck you," I answer. "Now don't get all testy on us," says the man in the driver's seat. Saint Kateri really let me down. (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁹⁰ : Everything's been cleaned up. The blood. The bloody placenta. The bloody blue pads. Everything's is balled up in a white plastic bag in the corner. I can see the bag glowing in the dim lamplight. [...] I see movement [...]. But then very slowly I understand what I am seeing – an undulating brown fur mat or rug is actually rats carefully rooting out and removing what is in the white bag through a precisely chewed hole. [...] Then I stoop over and grab a rat by tail. Quickly, I swing it around underneath my mom's boot and crush its head. The cracking sound pleases me. I do another, and another. [...] I arrange the bodies of the rats in a circle around us. My mind is not right. How could it be? I know my thoughts are bizarre, extreme. I take the baby, then, and curl up next to Tia. (ERDRICH, 2017, n.p.).

humanidade, pode-se dizer que sua prática cerceadora e assassina reflete uma não-religião – apesar de que muitas religiões, inclusive, o catolicismo, também empreenderam e empreendam práticas criminosas justificadas em seus próprios códigos de conduta, bem como em nome da fé.

Ressalva-se que pela expressiva sinonimização entre religião e cristianismo na obra, enfatizada pelas muitas correspondências entre Cedar e o filho e Maria e Jesus, por exemplo, a detecção das evidências de uma não-religião baseou-se nas lacunas e contradições vistas nas passagens referentes a esta crença e aos seus parâmetros, sobretudo; o que converge para a hipótese da presente investigação de que as narrativas em estudos desestabilizam o antropocentrismo hegemônico, há tempos advogado no bojo das religiões ocidentais, principalmente, do catolicismo.

Considerando a religiosidade indígena, ainda que Cedar tenha sido criada em uma relação intersticial muito mais inclinada para a cultura dos pais brancos, manifestando um exacerbado apego ao catolicismo, é possível perceber o estabelecimento de certas interfaces dela para com a crença Ojibwe. Mesmo que os aspectos da fé indígena sejam sutis no romance, eles podem ser vistos, por exemplo, na ancestralidade e na performance reptiliana da avó da jovem; na contemplação detida e respeitosa que Cedar faz das estrelas; em sua correspondência e empatia para com a neve; na presença de espíritos no quarto quando o seu bebê está prestes a nascer. Talvez, nessas situações, a religiosidade se manifeste de modo mais efetivo por estar atrelada a elementos, indivíduos – humanos e não-humanos – e a circunstâncias corriqueiras da vida e não restrita a espaços, figuras e dogmas específicos (pelo menos, como foi desenhado no texto de Erdrich). Dito de outro modo, talvez a religiosidade Ojibwe esteja mais presente na vida de Cedar do que ela e seus interlocutores supõem.

Outro tópico conflituoso no registro de Cedar é a gravidez, cerne de toda a confusão em que está inserida. Ela é metaforizada como o prenúncio de uma era de esperança, representando a possibilidade de uma nova história protagonizada por mestiços (já que Phil é branco e a própria Cedar também é uma sangue-misto), um fruto pós-colonial, por assim dizer. Como ela mesma diz: “No entanto, a palavra 'grávida' pode ter sido registrada, porque essa palavra desencadeia uma história e depois outra história, muitas delas” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹¹. Todavia, carregar essa

⁹¹ : Yet the word ‘pregnant’ may have registered, because that word triggers a story, and then another story, many of them” (ERDRICH, 2017, n.p.).

criança implica em muitas adversidades, uma vez que Cedar é perseguida, aprisionada e escravizada por causa dela. A ausência de “anormalidades” do bebê significa para a Sociedade de Proteção aos Não-Nascidos que Cedar é uma boa parideira, podendo ser utilizada – assim como outras iguais a ela – no repovoamento do mundo e na tentativa de “restabelecimento” da espécie humana. Com isso, ela se torna alvo do domínio físico e ideológico, como igualmente observa Kot (2020), do grupo, que tenta cooptá-la com base em um apelo patriótico de sacrifício pela nação.

Essa condição reitera a ideia de controle populacional, em muitos sentidos, pelo controle do corpo feminino, o que se dá de diferentes formas na atualidade. A manutenção da vida humana, então, justifica a manutenção da sujeição feminina e indígena. Por isso, para a jovem, sua gestação pode ser encarada ao mesmo tempo como uma bênção e uma condenação. Uma dupla concepção que também é fornecida pelo discurso trapaceiro ao leitor, uma vez que ele pode encontrar-se no impasse entre regozijar-se com a aparente normalidade da criança, com o seu nascimento e até mesmo com a fertilidade/maternidade; e saber que essa condição concorre para a manutenção de variadas formas de opressão de humanos e não-humanos perpetradas pela doutrina da razão.

Mas além do dilema que pode significar a gravidez para a narradora, ao considerar a palavra “pregnant”⁹², vê-se que ela é mesmo capaz de desencadear muitas histórias, não só outras existências, mas condições e (im)possibilidades diferentes para a própria vida no romance. Segundo o Dicionário Online de Etimologia (2020), “pregnant” vem do latim “prae” – before/antes e “gnasci” – be born/nascer e pode significar “antes do nascimento” ou “com criança”. A forma era evitada até meados de 1950, sendo substituída por eufemismos traduzidos para o português como “aceitar ou esperar uma condição delicada ou interessante.” (ETYMONLINE, 2020, online). Considerando a expressão em língua portuguesa, “grávida” – do latim “gravidus”/ “de gravis”, que caracteriza-se como uma desinência de “grave”, adjetivo que significa “pesado, importante, sério” (CUNHA, 2010, p.324) – , acredita-se que o termo possa calhar com o sentido correspondente em inglês, propriamente, “em estado sério, delicado”. Diante da representação da gravidez no romance de Erdrich, constata-se que ela pode significar o limiar entre a esperança e a decepção, entre o começo e o fim das coisas, tendo em vista sua condição

⁹² : Estes e outros termos foram mantidos em inglês por sua especificidade etimológica, considerada nesta análise.

expectante e de indefinição. Se os bebês nascem com aspectos diferentes, especialmente cerebrais, são descartados, assim como suas mães; isso, quando tais fetos não atacam o sistema imunológico delas, levando-as à morte ou ao aborto, o que também as condena à morte por não terem condições de gestar filhos. Se nascem “normais”, segundo as características do homo sapiens de hoje, as mulheres permanecem em cárcere para outras gestações (como aconteceu com Cedar), deixando para trás a existência que tiveram até então.

Além disso, mesmo que as crianças não apresentem traços fenotípicos diferentes, a maioria dos recém-nascidos é do sexo feminino ou indivíduos cujos órgãos masculinos não se desenvolvem completamente, o que compromete a perpetuação da espécie: “E também o que significa que os órgãos sexuais masculinos não estão se desenvolvendo adequadamente. Às vezes não se desenvolvem. O número de mulheres concebidas aparentemente aumentou.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹³.

Desse modo, a carga semântica que a palavra “pregnant” /gravidez carrega é precisamente de um sério, pesado e delicado prenúncio, uma promessa de vida, mas também de morte para o ser humano de então; não é possível saber, pois a própria gravidez é a “materialização” da indecidibilidade.

Essa possibilidade de vida e morte do humano que se conhece se relaciona com outro quiasma temporal visto em *Future Home of the Living God*, que intercala fim e começo. E é o mesmo que não distingue passado, presente e futuro e evolução e retrocesso/desevolução.

Ao ouvir a voz da mãe biológica pelo telefone pela primeira vez, Cedar diz: “E de repente eu quero chorar, meu peito dói, não consigo respirar. Estou quebrando.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁴. A descrição dos efeitos que aquele momento tem sobre a narradora é sintomática de muitas outras situações vividas por ela posteriormente, resultado de um abalo em muitos conceitos que regeram sua vida e o planeta até o momento. Ao dizer que está “breaking” – condição que pode também ser associada à superação dos limites que sufocavam seu lado indígena –, a jovem faz uso de um termo que aparece 26 vezes no texto (considerando o termo principal “break”), com diferentes empregos, mas a maioria deles significando o rompimento de uma

⁹³ : “And also what is means that male sexual organs are not developing properly. Sometimes not developing at all. The number of females conceived has apparently risen.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁹⁴ : “And I suddenly want to cry, my chest hurts, I can’t breathe. I’m breaking.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

barreira temporal (“Give me a break”), física (“[...] when we break the glass of our window.”) e biológica (“I know that there’s a risk of infection after the baby’s water break.”) (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁵. E a eliminação de obstáculos caracteriza a mistura e a integração não só com pessoas e hábitos da família, no caso de Cedar, mas entre eras e espécies. “Break”, do inglês antigo “brecan” e da raiz “bhreg-”/ “to break”/quebrar, definia-se inicialmente em português por “dividir violentamente matéria sólida em partes ou fragmentos”; “ferir”; “violar”; “destruir”; “reduzir”; “invadir”; “apressar-se”; “explodir”; “brotar”; “subjugar”; “domesticar”. Com o passar do tempo, novas entradas ou empregos foram adicionados, como “escapar pela quebra de compartimento”; “fragmentar-se pela ação de uma força”; “diminuir e/ou prejudicar”; “destruir completude e continuidade”; “quebrar o coração”. (ETYMONLINE, 2020, online). Essas possíveis significações para a palavra possibilitam outras, como “enfraquecer”, e é ela que se utiliza para dizer que as barreiras temporais e biológicas em *Future Home of the Living God* são constantemente enfraquecidas e eliminadas (o que ocorre, reforça-se, pelo caráter subversivo do discurso trapaceiro do texto).

Na leitura da narrativa de tom apocalíptico de Louise Erdrich infere-se que ela esteja abordando primordialmente o fim do mundo, como se vê na resposta de Cedar ao dono da loja de bebidas: "Não é para mim, é para o fim do mundo." (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁶. A percepção e a incompreensão da protagonista dos eventos em curso fazem com que ela também deduza que o mundo está chegando ao fim. Sua preocupação maior é o aparecimento de seres vivos diferentes, híbridos, o que pode acontecer também com o seu filho a exemplo de outras crianças. A impossibilidade de entender o que acontece faz com que Cedar conjecture que os bebês nascidos com aparentes deformidades são, na realidade, seres humanos ancestrais, o que sugere uma desenvolução do mundo, a volta a um passado remoto – essa possibilidade sugere uma cosmovisão cíclica de mundo expressa pelo pensamento indígena (LIMA, 2018), distinto da ideia de evolução progressista das religiões judaico-cristãs. Mas levando em conta a versatilidade e a capacidade da palavra “break/ing” de enfraquecer e desestabilizar determinações, fluxos, definições, posturas, contrariando mesmo outros significados seus, como os de

⁹⁵ : Os trechos foram mantidos no idioma original em função da necessidade de ilustração do emprego da palavra “break”.

⁹⁶ : “It’s not for me, it’s for the end of the world.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

dividir e quebrar, verifica-se que ela representa não só o amálgama cultural de Cedar, mas do mundo. Em outras palavras, esse termo possibilita a desestruturação de concepções sobre os entes humanos e não-humanos e as separações entre eles; fornece, pois, uma possibilidade de ressignificação das relações, especialmente, das hegemônicas.

Assim, as transformações vistas podem não refletir necessariamente o fim, mas o começo de um novo tempo de indistinções ou de superação das divisões antes estabelecidas entre seres humanos e não-humanos e que caracterizavam os velhos parâmetros de existência. A mescla de seres, ocasionada por motivos não mencionados, mas sugeridos pela ficção especulativa de Erdrich – manipulação genética e biológica, revelando os excessos da prática do biopoder, e a conseqüente rebelião do mundo natural – apresenta espécimes nunca vistos – “[...] patos não são patos e galinhas não são galinhas, insetos são nutritivos e existem joaninhas do tamanho de gatos.” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁷ –. Isso desabona a ideia de um retrocesso da vida, hipótese também considerada pela narradora em determinado momento:

"Não temos um registro fóssil real da evolução humana", diz ele [alguns paleontólogos], "ou qualquer outra espécie de evolução. O que temos são pedaços que sobreviveram e surgiram ao longo de milhões de anos. Milhões! É como jogar 52 captadores com um baralho de cartas arremessado por todo o planeta e esperar criar um baralho completo e ordenado. Portanto, se a evolução realmente parou, o que não significa nenhum fato e se a evolução está retrocedendo, que ainda é apenas uma ideia improvável, não veríamos a progressão ordenada e atrasada dos tipos humanos que os gráficos evolucionários gostam tanto de apresentar. A vida pode saltar para a frente, de lado, em direções imprevistas. Não veríamos a narrativa que pensamos. Por quê? Porque nunca houve uma história avançando e não haveria uma retrocedendo. Os macacos ganhando postura ereta, por exemplo, perdendo pelos no corpo, aumentando o crânio. Não. Na verdade, podemos ver o caos. Podemos reverter a adaptação por meio da adaptação, da maneira que os caninos voltarão a inscrever-se à esquerda por si próprios até atingirem o status de cão-barra-lobo selvagem. Ou podemos pular direto para um homínido anterior ... " (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁸

⁹⁷ : “[...] ducks are not ducks and chickens are not chickens, insects are nutritious, and there are ladybugs the size of cats.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁹⁸ : “We don't have a true fossil record of human evolution,” he [some paleontologist] says, "or any other species' evolutions for that matter. What we have are bits and pieces that have survived and surfaced over millions of years. Millions! That's like playing 52 pickup with one deck of cards flung over the entire planet and expecting to come up with a full and orderly deck. So if evolution has actually stopped, which is by means no fact, and if evolution is going backward, which is still only an improbable idea, then we would not see the orderly backward progression of human types that evolutionary charts are so fond of presenting. Life might skip forward, sideways, in unforeseen directions. We wouldn't see the narrative we think we know. Why? Because there was never a story moving forward and there wouldn't be one moving backward. The monkeys gaining upright posture, for instance, losing body hair, the cranium enlarging. No. We might actually see chaos. We might roll

Do mesmo modo como não se enxerga uma clara separação entre início e fim dos tempos e dos organismos, o senso de “breaking” que paira sobre tudo e todos parece não permitir se ter certeza do que é o passado, o presente e muito menos o futuro. Ao mesmo tempo em que nasce o filho de Cedar, tido como “normal”, nascem bebês com especificidades; ainda que essas crianças sejam expressões dos diferentes períodos da história, isso mostra que as eras se misturam no tempo de *Future Home of the Living God*. Essas crianças “peculiares”, aliás, assim como os seres ditos anormais, empreendem a capacidade metamórfica do Nanabush de alterar, com sua própria “deformidade”, a forma e a concepção do discurso e da compreensão, desconstruindo certezas e a possibilidade de estabelecimento de parâmetros. Por isso, nada parece completo, fechado, definido, mas fragmentando, plural, inconcebível e inominado, como a própria Cedar: “[...] o ser sem nome que eu sou, [...] talvez uma contradição ambulante” (ERDRICH, 2017, n.p.)⁹⁹.

A indecisão quanto ao momento e ao cenário em que estão vivendo desacredita, sobretudo, a visão de um futuro. Como ainda não aconteceu, este é um período sobre o qual não é possível asseverar acontecimentos, mas supor, com base na observação do tempo anterior e presente. Sendo assim e diante da grande incógnita que representa o mundo no romance, torna-se assustador pensar na possibilidade e nas feições de um futuro, porque elas podem ser terríveis – “E como o futuro é tão perturbador que ceder à minha imaginação é suficiente para causar um ataque de pânico total” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁰. Então, esse futuro passa a ser rechaçado, pois se futuro representa “expectativa”, aqui não há o que esperar, logo, há um não-futuro.

A despeito, portanto, da possibilidade alentadora de um futuro melhor, marcado pela existência de um deus vivo na Terra, ironicamente insinuada pelo título do romance, as evidências epistemológicas do texto indicam outra/s história/s, como é próprio da escrita desconstruída – marcada pela “estética da incerteza”¹⁰¹,

back adaptation through adaptation, the way canines will revert to type left on their own until they reach a wild dog-slash-wolflike status. Or we might skip straight to a previous hominin...” (ERDRICH, 2017, n.p.).

⁹⁹ : “[...] the nameless being I am, [...] maybe a walking contradiction” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁰ : “and since the future is so disturbing that to give in at all to my imagination is enough to cause a full-blown panic attack” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰¹ : A estética da incerteza mencionada por Martínez-Falquina (2019) refere-se ao desconhecimento

segundo Martínez-Falquina (2019, p.165) [tradução minha]. Parece que não haverá “casa futura” – confundida com o ventre de Cedar, com os centros de controle gestacional, com o terreno árido introduzido pelo outdoor perto da reserva e com o próprio mundo –, porque não há futuro e sim não-futuro; não há deus vivo, há um não-deus; não se sabe se haverá humanidade, nem outros seres, nada é certo, tudo é irônico. E aí se acentua o discurso trapaceiro, pois o leitor não pode sequer emitir um “juízo”, por assim dizer, da situação em questão; tanto pela indecidibilidade que a inscreve, quanto pela noção de que ela desestrutura noções normativo-progressistas, como “humano”, “não-humano”, “deus”, “futuro”, utilizadas em favor da hegemonia de alguns indivíduos.

O abalo das fronteiras provocado pelo “breaking” afeta, por fim, as relações entre o local e o universal em *Future Home of the Living God*, como insinua a reflexão de Cedar: “Olho para as rachaduras brilhantes nos cubos de gelo translúcido na água que estou bebendo à mesa. A água do vasto e belo aquífero escondido abaixo de nós, a gigantesca fonte subterrânea de pureza que todos nós estamos sugando.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰². Apesar do fechamento das divisas geográficas, motivado pela situação descrita no romance e pela possibilidade de evasão das mulheres (grávidas ou não), constata-se que o cenário local em que se inserem Cedar e outros do seu entorno é o mesmo em diferentes lugares do mundo. Isso quer dizer que não obstante os motivos cartográficos que um dia os separaram, eles não mais importam, já que todos os seres e entes integram o mesmo mundo de caos – a “comunidade inusitada” unida pela paisagem literária criada por Louise Erdrich (STIRRUP, 2010, p.20) –, ainda que o interpretem e vivam de maneiras

de Cedar e dos demais indivíduos acerca da situação que estão vivendo, levando-os à uma falta de perspectiva e a uma aparente distopia – pelo menos, a maioria deles –, caracterizada por ela como um luto proléptico, insinuado pelo uso do tempo perfeito no romance. Ainda, segundo estudiosos como Ron Charles mencionado pela autora, trata-se da impossibilidade de inferir possíveis sentidos à narrativa pela ausência de detalhes sobre o seu contexto; o que, para Martínez-Falquina (2019) é proposital e assertivamente utilizado por Louise Erdrich como forma de denunciar a fragilidade dos direitos femininos e indígenas.

Vale mencionar que a estética da incerteza de Martínez-Falquina (2019) volta-se apenas para a ausência de informações na obra que indiquem o desfecho da situação narrada no romance, configurando-se por um trabalho em nível semântico identificado por uma análise com este propósito; não confunde-se com a investigação especialmente lexical/etimológica/sintática/semântica (também) oportunizada pela abordagem oferecida pela Desconstrução como ocorre neste estudo.

¹⁰² : “I look own at the gleaming cracks in the cubes of translucent ice in the water I am drinking at the table. The water from the vast and beautiful hidden aquifer below us, the gigantic underground source of purity we’re all sucking dry.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

diferentes. Do mesmo modo que o gelo se derrete e desfaz a forma sólida que separa a água dela mesma, em seu estado líquido e natural, tornando-a novamente parte do enorme aquífero do qual foi retirada, também as divisórias que segregam humanos de humanos e humanos de não-humanos caem por terra, juntando-os em um mesmo status intersticial, em muitos sentidos.

É por isso que olhando *Future Home of the Living God* mais de perto, é possível enxergar algumas das múltiplas estruturas do humano (e do não-humano) que o orientam não só para novas caracterizações enquanto indivíduo de sua própria espécie – sublinhando alternativas efetivamente pós-humanas (e não só pan-humanas) –, mas como ente em convívio com outros seres não-humanos; o que calha com o pensamento de Huggan e Tiffin (2010) de que o que se precisa não é pensar além do humano, mas imaginar novos modos de transformar criativamente as sociedades humanas e não-humanas, ecologicamente conectadas.

Essa leitura aproximada permite observar uma intrínseca relação entre o humano e o ambiente, ultrapassando distinções culturais e, sobretudo, biológicas, assim como entre a morte e a vida do mundo. Essas duas condições – distinção entre cultural e biológico e entre vida e morte –, aliás, associam-se de tal forma na obra que não é possível decidir sobre o limite entre elas; e isso, tendo em vista as significações plurais e simbióticas que elas podem conter, algumas delas mediadas pela imagem da neve.

Como muitos textos literários norte-americanos, o romance de Louise Erdrich menciona a figura da neve, não só como característica do ambiente, mas como metáfora da transformação do mundo. São 22 ocorrências do termo como substantivo ou como verbo, 15 apenas no último parágrafo; a maioria delas, poeticamente significadas por Cedar como evidências do passado e da indefinição do futuro, como o limiar entre a morte e a vida, o fim e o começo do mundo, e como indício da indecidibilidade que perpassa a narrativa.

Em “E nosso primeiro inverno sem neve” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰³, por exemplo, a protagonista recorda-se da capacidade de presciência dos pais sobre situações problemáticas no âmbito da economia, das relações diplomáticas internacionais, política e do meio ambiente: “eles são excelentes na leitura das consequências dos eventos.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁴. Mas, como ela mesma diz,

¹⁰³ : “and our first winter without snow” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁴ : “they’re excellent at reading the fallout of events.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

a habilidade de previsão dos pais é baseada na leitura de eventos que podem incorrer em determinadas situações. No caso da ausência de neve no inverno, acredita-se que eles tenham sugerido uma alteração nas mudanças climáticas por conta do aumento do aquecimento global, entre outras causas, nada efetivamente próximo de um “diagnóstico de fim do mundo”. O que se destaca aqui, no entanto, não é, necessariamente, a assertividade de Glen e Sera quanto ao futuro, mas a referência à ausência da neve, naquele tempo, como um vestígio da “morte” do mundo que se conhece, reiterada por tantos outros ao final do romance; assim como do próprio “mundo” de Cedar, representado pela vida com os pais.

Ao recordar-se dos momentos de alegria em família mediados pela neve – “[Estou] atirando neve na minha mãe e no meu pai” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁵ –, a jovem a descreve com um olhar pueril, como um elemento não só representativo da mudança climática, mas uma espécie de visita esperada (e desejada) que transformava e significava as cores do ambiente e o humor de todos: “Venha! Sera chorou. Glen gritou, Neve!” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁶. A lembrança dessa visita, dessa presença, é uma rememoração da vida e do dinamismo que a caracterizava – não só pela observação das mudanças sazonais, mas pela exaltação e expectativa do relacionamento entre os seres e demais elementos: “A neve encheu o ar e continuou chegando como êxtase, em cortinas que se deslocavam.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁷. O mundo da neve é visto mesmo como o paraíso e é a vida neste mundo que Cedar resgata mentalmente, o “como” era viver, bem diferente do viver de então: “E eu lembro como estive lá na última vez que nevou no céu.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁸.

A percepção da ausência da neve, no entanto, caracteriza um vazio dentro e fora de Cedar, no mundo natural: “A neve se acumulava em todas as superfícies. E eu posso sentir isso agora, tão pesado. (ERDRICH, 2017, n.p.)¹⁰⁹. Seu peso metafórico aqui é também paradoxal, pois remete ao largo alcance e ao acúmulo de neve em diferentes lugares, mas, sobretudo, ao peso do luto pela falta dela e do que ela representa – o silêncio em relação à regularidade na passagem do tempo e na

¹⁰⁵ : “[I am] pelting snow at my mother and my father” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁶ : “Come! Sera cried. Glen shouted, Snow!” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁷ : “Snow filled the air and kept on coming like ecstasy, in shifting curtains.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁸ : “And I remember how I was there the last time it snowed in heaven.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹⁰⁹ : “The snow built up on every surface. And I can feel it now, so heavy.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

própria existência de tempo, assim como o questionamento da persistência do mundo que se conhece.

A neve, então, encerra em si a fronteira entre a vida e a morte no texto, condição que lhe é inerente também por sua configuração como fenômeno natural. Mesmo implicando em uma aridez gelada que acomete terras, águas, plantas e animais por um período, ela “guarda”, mantém o gérmen da fertilidade que fará florescer a vida depois desse tempo. Logo, a inexistência dela – e de outros fenômenos indicativos das estações climáticas – calha com a ideia mencionada acima de um não-futuro, marcado pela indecisão sobre a possibilidade e as feições (se pré-natural, pós-natural ou outra coisa distinta disso) do amanhã.

Mas além da relevância da neve como indicativo da divisa tênue entre vida e morte, a leitura do texto desconstruído de Erdrich revela uma forte correspondência entre ela e Cedar, para além da lembrança dos dias felizes. Essa constatação pode se dar pela observação do último parágrafo, que inicia-se com a sentença "E eu lembro como estive lá na última vez que nevou no céu." (ERDRICH, 2017, n.p.) já citada. Chama-se atenção para o modo como a ação de nevar é apresentada, como se a neve, em uma postura ativa, fizesse sua última aparição. Aqui – e em outros usos posteriores do termo –, ela parece personalizar-se, tornando-se par de Cedar na brincadeira que fazem no paraíso branco que ela reconstrói na memória. A jovem recorda-se de como era nevar, mas também do que era ser neve, como se se sinonimizasse com a outra, como se estivessem entrelaçadas, em simbiose. Mais adiante deste trecho, a narradora diz que contava com oito anos na época da qual se recorda naquele instante e que agora pode sentir o frio que toma o corpo, sua clareza – a cor, a brancura da neve, mas também a força da presença – como se se convertesse em neve de novo, tal qual quando era criança. Ao dizer, portanto, que lembra-se de como ela, Cedar, era lá, no paraíso gelado, a protagonista também afirma saber como era ser neve, que caiu pela última vez nesse paraíso. Recorda-se de como a neve era neve, não de como se tinha neve apenas; pois a relação entre as duas não é, agora, do humano que possui ou contempla a neve como elemento distinto, mas como dois entes remotos que viveram juntos, ainda que por alguns instantes, mas que já não existem mais.

Essa possível integração é sugerida em outras sentenças do parágrafo, como em “The snow swirled around us, falling and falling faster” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁰. Nela, a neve rodopia em torno deles, como se estivesse dançando com Cedar e os pais, envolvendo-os e apropriando-se de seus corpos, misturando-se a eles do mesmo jeito que eles se sentiam parte dela. Novamente, esse fenômeno natural ultrapassa [trapaceiramente] seus próprios limites e designações e age, conduzindo as pessoas no espaço do paraíso de gelo. No êxtase da dança que ela promovia, que hoje parece entorpecer Cedar somente pela presentificação da lembrança, não só a neve caía, precipitando-se do céu, mas também morria mais rápido, como em uma dança de despedida – dela para com Cedar e de Cedar para com ela, para com os pais e para consigo mesma –, revelando a brevidade da vida, a brevidade do mundo. A repetição da forma do verbo “falling” acrescida de “faster” amplia as possibilidades de emprego desta palavra, sugerindo – como em uma aplicação poética para a demarcação do ritmo cadenciado da sentença, mas também da queda da neve – que cair aqui também é findar-se precocemente. O “falling faster”, portanto, pode caracterizar a morte prematura de Cedar para o mundo que conhece, por sua detenção e sujeição; mas também pode configurar a aniquilação prematura do seu mundo, definido pela perspectiva que tem dele, e do próprio mundo natural, representado pela neve e do qual ela também faz parte.

O divagar mental de Cedar pelo paraíso gelado da neve intensifica-se ao final da narrativa, depois que ela dá à luz (ou às trevas, haja vista o contexto do nascimento do bebê) o filho: “A neve é o que penso quando me recupero e espero na minha cela a minha próxima gravidez.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹¹. A jovem caminha tanto em direção ao passado – povoado por figuras e sons imprecisos: “As pessoas passavam como sombras brancas e suas vozes eram os gritos de crianças perdidas.” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹² –, em meio aos flocos de neve que a abraçam, que ela parece mesmo acreditar que está lá, só que agora, com sua criança. Então, ao dizer que a neve os envolve, pode não estar falando necessariamente dela e dos pais, mas do bebê que, junto com ela, vai se mimetizando ao cenário branco, macio e mágico que os apropria. Essa integração ao passado, no entanto, não é

¹¹⁰ : Sentença também mantida no original pela relevância dos termos em inglês na análise do trecho.

¹¹¹ : “The snow is what I think about as I recover, and as I wait in my cell for my next pregnancy.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹¹² : “People drifted by like white shadows and their voices were the cries of lost children.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

duradoura, e no instante em que a neve cai e se desfaz, também desfaz-se o tempo de Cedar ali, onde, de alguma forma, poderia estar segura, ela e seu bebê. A neve, portanto, é também um portal para outras dimensões físicas e temporais dentro da própria jovem, igualmente constituída dela.

A repetição da palavra “falling” pode sugerir sentidos diferentes a ponto de serem opostos na concepção da oração em destaque, considerando as entradas para o verbo em língua portuguesa. Segundo o Etymonline (2020, online), “[to] fall” pode significar também “falhar” ou “decair” / “abater-se”. Então, em “The snow swirled around us, falling and falling faster” (ERDRICH, 2017, n.p.), a queda da neve não é a mesma coisa que a queda do ânimo – ao qual pode referir-se a segunda ocorrência; pelo contrário, é a evidência de dias melhores, dias de vida, que não existem mais, nem para a neve e nem para Cedar. Do mesmo modo que, sob outra perspectiva, a primeira ocorrência do termo “falling” na sentença pode indicar que, depois de envolvê-los – a narradora e sua família –, a neve falhou, tornou-se rarefeita e rapidamente se dissipou; uma circunstância sentida pelos demais entes do mundo natural: “E havia pássaros, pássaros animados. [...] tordos frios estremecendo como flocos por flocos de neve coletados. O ar ficou parado e a neve continuava caindo” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹³. Essa possibilidade de significação enfatiza a gradativa passagem da vida para a morte – a vida, representada pela neve, que vai falhando e perdendo a força até se extinguir por completo. Uma passagem que, mesmo sendo “faster”, como a queda e a extenuação de um floco de neve, é imperceptível.

A propósito, a repetição da palavra “still” /ainda inscreve outra oposição contida nela mesma e revelada na sentença em questão, só que agora entre o estático e o persistente. De modo muito similar ao “falling”, o termo pode implicar em morte e vida, pois remete às ideias de rompimento e continuidade de uma trajetória, respectivamente. A parada do ar sugere uma quebra em seu movimento convencional – dentro e fora dos corpos –, a evidência da suspensão de sua cooperação para a vida, real ou metafórica, portanto, a morte. Já a segunda ocorrência atesta a manutenção de um ciclo pelo acontecimento de um fenômeno climático: a precipitação da neve e a conseqüente persistência da vida que ela representa. Tendo em vista que a cronologia não mais importa, a morte antes da

¹¹³ : “And there were birds, excited birds. [...] Cold robins trilling as flake by flake snow collected. The air went still and still the snow kept falling” (ERDRICH, 2017, n.p.).

vida aqui pode caracterizar a necessidade ou a possibilidade de morrer em um mundo, metaforicamente, para se viver em outro; ou a ideia de que viver é transcender a morte, seja ela qual e como for. Viver, portanto, é poder parar o mundo, ultrapassar as fronteiras do tempo, do espaço e deslocar-se para dimensões em que a neve continua caindo.

Retomando o vocábulo “fall”, acredita-se que ele pode implicar diretamente na ideia de outono, uma prévia do inverno. Pode caracterizar o período de recolhimento e reflexão ao qual Cedar é abruptamente lançada, só que agora, depois da vinda da neve. Seu silenciamento, aliás, é sintomático do próprio silenciamento da neve, antes “barulhenta”, expressiva, presente: “Um banco de neve estridente. [...] E a neve não chiou debaixo dos seus passos ou contra os pneus do carro. ” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁴. Torna-se, portanto, mais pesado, mais profundo, porque a jovem sabe que o tempo de ser neve não mais virá.

As últimas linhas do romance explicitam a conexão entre a protagonista e sua correspondente branca. Em “E eu estou nela, caindo nela, limpando neve na minha boca e jogando neve no ar [...]” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁵, Cedar declara-se parte da neve, bem como com propriedades iguais às dela, pois, agora, a jovem também cai sobre ela. As duas são uma coisa só, integram-se literalmente quando a narradora a tem na boca e quando lança neve no ar; ambas, portanto, “nevam”. Essa situação sugerida pelo trecho ilustra, aliás, a complexa relação de corpos/matéria e discurso, bem como o continuum entre o humano e o não-humano, noções que remetem à perspectiva da ecocrítica material, por exemplo, apresentada no trabalho de Serenella Iovino e Serpil Opperman (2014).

Assim, para Cedar, tudo o que ela conhece foi tomado pela neve, tudo converteu-se em neve: “Cada galho carregava uma linha de neve. Cada banho de pássaro se tornou um bolo, e a treliça e as cascas secas das flores do verão usavam babados brancos. Nevava em cada agulha de pinheiro, nas pontas dos piquetes, nos carros. Nas ruas, nas calçadas, na sarjeta, nevava. (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁶. A brancura da neve preenche o ar, logo, preenche todos os espaços do mundo; ela é a

¹¹⁴ : “a bank of ratty snow. [...] And the snow didn’t squeak underneath your footsteps or against the car’s tires.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹¹⁵ : “And I am in it, falling down in it, shoveling snow in my mouth and throwing snow up in the air [...]” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹¹⁶ : “Each twig bore a line of snow. Each birdbath became a cake and the lattice and the dried husks of summer flowers wore white frills. It snowed on each pine needle, on the tips of pickets, on the cars. In the streets, over sidewalks, in the gutter, it snowed.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

única coisa que dá cor e sentido a tudo, é a única coisa que importa: “A brancura preenche o ar e a brancura é tudo o que existe. Eu estou aqui e eu estava lá. (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁷.

Cedar, então, mimetiza-se com a neve como forma de "manter-se viva" de fato. Isso permite que ela vença o tempo, que elimine suas barreiras e volte ao passado, como se vê na construção: “Eu estou aqui e eu estava lá.” (ERDRICH, 2017, n.p.) – “aqui” e “lá” podem significar respectivamente “passado” e “presente” tanto quanto o inverso; contraria e ironiza, mais uma vez, pois, a expectativa de futuro anunciada no título do romance e pautada em uma lógica progressiva. Cedar, a exemplo da neve, encerra em si a fronteira do tempo, do fim e do começo, da vida e da morte do mundo.

É por mimetizar-se com a neve que caiu a última vez no passado, que, em um exercício de presentificação, a protagonista tem condições de perguntar ao filho onde ele estará quando ela, enquanto neve, também precipitar-se a derradeira vez – quando estiver para morrer, talvez: “E eu me pergunto, desde o seu nascimento. Onde você estará, meu querido, a última vez que neva na terra? (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁸; como se futuro e passado seguissem seu curso em sentidos opostos até que se encontrassem num dado ponto do tempo, tornando igualmente possível o reencontro de Cedar com o filho.

A narradora de *Future Home of the Living God* encontra na neve um alento para resistir, uma força que vem do passado e não do futuro, que tornou-se impossibilitado para isso. O nascimento do filho – uma parte sua solta no mundo, tal qual um floco de neve – é outro evento guardado pelo passado e que motiva Cedar a persistir. Aliás, como afirma Rogers (2019), as crianças pós-humanas [ou pós-apocalípticas] desempenham um papel importante em obras de ficção climática, como é a de Erdrich, propondo, ainda, a reflexão sobre a responsabilidade entre as gerações. Desde a chegada do bebê, ela não só imagina, mas maravilha-se, extasia-se com a possibilidade de um retorno à vida no paraíso branco de outrora – já que, como ela mesma diz, é na neve que ela pensa enquanto está detida, aguardando sua próxima gestação; assim como com a eventualidade de rever o filho, fornecida por/neste espaço temporal. Aliás, essa ideia do indígena que busca a

¹¹⁷ : “Whiteness fills the air and whiteness is all there is. I am here, and I was there.” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹¹⁸ : “And I have wondered, ever since your birth. Where will you be, my darling, the last time it snows

neve, tida como algo proibido, inacessível, caracterizando uma atitude de resistência, também é abordada por Feldman em seu trabalho *As muitas plumagens do pássaro vermelho: resistência e assimilação na obra de Zitkala-Ša*, de 2011. Essa observação reforça a relevância deste elemento nas narrativas culturais dos povos e escritores indígenas.

Na comutação entre a narradora e a neve, constata-se, então, uma ampla transcendência de barreiras, como as temporais, mas destaca-se, sobretudo, a transposição das fronteiras humanas. Ao transmutar-se em fenômeno climático, a jovem instancia uma nova condição pós-humana livre das designações racionalistas que a separaram dos outros entes do mundo. Ela vai muito além do pan-humanismo de Fanon e Said – característico de uma ressignificação e ampliação democrática do humanismo e que incluía o humano colonizado – e, principalmente, da proposta pós-humanista de Donna Haraway – pautada nas mudanças e mesclas biológicas e cibernéticas –, vista, de alguma maneira, nos seres humanos que estavam nascendo. Reestabelecendo a ligação com o meio pela metonímia da neve, Cedar não só rompe com os vestígios do colonialismo convencional e hegemônico, mas biológico. Ela esvazia-se de sua condição humana – mesmo narrando o texto sob sua perspectiva e pela exposição de seus conflitos particulares, indicando uma postura antropocêntrica que incorre, neste caso, na ideia de antinomia –, moldada no mundo pós-natural; e, por conseguinte, reintegra-se efetivamente ao mundo, compartilhando de sua complexidade e falibilidade, inerentes a todos os entes, como assevera Meg Schenk (2018).

A reintegração da protagonista confere-lhe o mesmo status material que possuem os outros entes, ou a materialidade de que fala Pippa Marland (2013). Diante disso, os constructos linguísticos, políticos, culturais do mundo natural como espaço estranho ao ser humano estilhaçam-se, dando lugar à ideia de planeta como um organismo vivo constituído por outros. Ao mesmo tempo em que sucumbem os paradigmas antropocêntricos, fortemente respaldados na superestimação da razão, que colocavam o humano no topo da pirâmide biológica. Cedar, então, é o mundo; o mundo é Cedar, e é a indecidibilidade inerente a eles que promove essa relação metonímica.

O discurso trapaceiro de *Future Home of the Living God*, portanto, exerce um efeito subversivo e corretivo, ao mesmo tempo – característico da figura do embusteiro Chippewa –, ao evidenciar as rachaduras e a suscetibilidade do discurso normativo hegemônico. Com isso, oportuniza a mediação entre humanos e não-humanos e, sobretudo, a integração entre os entes e o mundo e sua igual condição de inconstância, de não-objetividade e de impossibilidade de apreensão plena pela linguagem, como propõe a Desconstrução de Derrida. Por isso, tal abordagem de leitura e análise é vista como uma das mais complexas e ameaçadoras formas de investigação (MURFIN, 2016), por expor a fragilidade dos sentidos estanques de que se valem as forças segregacionistas – isso, mesmo que a proposta da Desconstrução não seja o fomento da dicotomia, tampouco, a minimização de um lado para o enaltecimento de outro, mas dos valores implícitos na oposição entre eles, como já foi mencionado. (MURFIN, 2016).

A linguagem experimental e suspeitosa de *Future Home of the Living God* transcende os períodos de tempo e espaço, do real e o do irreal em função de suas marcas de continuidade, duplos, repetições, quiasmas, jogadas etimológicas que não explicitam a quem, a quê e de quando se tratam de fato. Isso porque, como sugere Riquelme (2016), ela é não-datada, não-referencial e somente tomada de empréstimo. Por isso, de acordo com Martínez-Falquina (2019), as coisas acontecem no tempo [e no modo] da linguagem.

É por isso que Schenk (2018) também afirma que esse romance implementa a ficção especulativa, inscrita por suposições, mas, mais do que tudo, pela imprevisibilidade, especialmente, em relação à vida. Ela acrescenta que esse tipo de escrita – o de uma “imaginação transtemporal” (CROW e ROBERTS, 2019, p.5) – funciona como uma lupa para as tendências sociais e ambientais em voga (como ocorreu em *Silent Spring*, de Rachel Carson, de certa forma) e que ela já não é mais inusitada, tendo em vista a efervescência do clima ecológico nas últimas duas décadas. O argumento de Schenk (2018) procede tendo em vista as discussões acerca das muitas catástrofes ambientais em curso na atualidade, como as queimadas no Pantanal brasileiro, no ano de 2020, causadas, entre outras coisas, pela ação humana, comprometendo a biodiversidade daquela região, mas, sobretudo, a riqueza ecológica, de modo geral. Assim como as mudanças climáticas – sugeridas no texto de Erdrich pela inexistência de um inverno sem neve –, amplamente debatidas nos últimos anos por conta da observação de episódios

como o derretimento acelerado das geleiras, o aumento da temperatura planetária ou a “confusão” na percepção das estações – tal qual ocorre em *Future Home of the Living God*.

A imprevisibilidade do terreno de ar fino que é o texto (segundo J. Hillis Miller citado por Murfin (2016)) leva ao questionamento, ao ceticismo sobre sua própria história e, por conseguinte, da história dominante ou central. (RIQUELME, 2016). Por isso, ao aproximar-se do discurso sorrateiro e desconstruído de *Future Home of the Living God*, há que se cuidar onde pisa, pois nenhum lugar é seguro o suficiente, mas é, ao mesmo tempo, cheio de possibilidades (dissonantes, inclusive) contidas em cada termo e associação que constituem a obra. Cada expressão ou sentença marcada pela eventualidade é uma porção do texto capaz de revelar sua instabilidade, segundo Riquelme (2016). Ao posicionar-se, pela lente da Desconstrução, frente à oração “A neve chegou pela última vez” (ERDRICH, 2017, n.p.)¹¹⁹, por exemplo, não se pode afirmar que ela simplesmente informa sobre uma mudança climática advinda da catástrofe ambiental; aliás, não se pode dizer que a neve refere-se a clima aqui. Como reflete John Paul Riquelme em seu ensaio “For Whom the Snow Taps: Style and Repetition in 'The Dead'” (2016), a neve deixa de ser um elemento sazonal e passa a ser algo maior do que isso, o que também se dá em *Future Home of the Living God*.

Como Nanabush, naturalmente paradoxal, a narrativa do romance congrega o bem e o mal, relativizando-os, relaciona sentidos antagônicos pela imbricação entre eles, sem preocupar-se com a ideia de verdade ou de busca pelo conhecimento e pelo sentido; isso, posto que eles (que são meras representações das coisas advindas de suas diferenças) podem ser muitos ou mesmo nenhum em específico, como se vê em relação à protagonista:

Pior ainda, eu não tinha clã, cultura, idioma ou parentes. Confusamente, não tive luta. Em nossos círculos de conversação, ouvi histórias. Vícios. Suicídios. Não tive crises na minha vida, além da funcionária da Retro Vinyl, então inventei uma. Cortei as duas tranças e parei de ir às aulas. Eu fui um floco de neve. Sem minha especialidade, eu derreti. (ERDRICH, 2017, n.p.)¹²⁰

A ideia de identidade fixa, de essência de Cedar é, portanto, substituída por

¹¹⁹ : “The snow came one last time” (ERDRICH, 2017, n.p.).

¹²⁰ : Even worse, I had no clan, no culture, no language, no relatives. Confusingly, I had no struggle. In our talking circles, I heard stories. Addictions. Suicides. I'd had no crises in my life, besides the Retro Vinyl clerk, so I invented one. I chopped off both braids, then stopped going to classes. I'd been a snowflake. Without my specialness, I melted. (ERDRICH, 2017, n.p.).

uma representação fluída, plural e que transcende sua própria configuração humana – caracterizando efetivamente um status pós-humano e mesmo trapaceiro, bem como pós-moderno, como pontua Stuart Hall (2005). Essa representação difusa é revelada, na própria linguagem, pela condição relacional e não-hierárquica que ela possui com os demais entes do mundo natural.

Assim, a exposição da (des)organização e, conseqüentemente, da possibilidade de desestruturação da objetividade do signo e da própria sintaxe, voltadas à caracterização do centrismo humano (entre outros sentidos), oportuniza a igual desestabilização desta hegemonia e de suas implicações na significação do mundo. Velhas definições, então, caem por terra, sobretudo, porque vê-se que o texto não pretende ou não pode “definir”; uma situação que surpreende o leitor e excede fórmulas utilizadas para interpretar a obra, como sugere a Desconstrução (MURFIN, 2016).

Com isso, as narrativas ficcionais [e ardilosas], representativas da história em certa medida, propõem sua abertura, flexibilização e revisão, o que faz o romance de Erdrich ao apresentar a imprevisibilidade, o descontrole e até mesmo a incerteza sobre a vida e a morte do mundo. Como aponta Murfin (2016), nota-se, pois, uma confusão entre o literal e o figurativo, mesmo entre a crítica e a literatura; e isso, haja vista que a apreciação do texto se dá com base em constructos históricos, culturais, políticos, sociais igualmente arranjados e refletidos/subvertidos na/pela obra estética.

Ainda, o discurso trapaceiro do texto, que confunde o literário com o literal, turba o que Riquelme (2016) chama de ilusão realística ao sugerir a não coincidência de traços desse modo narrativo com outras obras, com fatos – como a exacerbação da crise climático-ambiental – e com marcas autorais – como o hibridismo cultural e a problematização da gravidez. Por meio dele, segundo este autor, pode-se estar dentro e fora da história ao mesmo tempo, em uma espécie de entrelugar.

Entrelugar, fronteira, interstício são termos que refletem as múltiplas indefinições do romance de Louise Erdrich, inclusive, no que se refere ao continuum entre Cedar e os demais entes do planeta. Esse entendimento condiz com a proposta de superação da ideia de mundos diferentes apresentada por Timothy Morton (2014) em sua contestação da tentativa da filosofia (heideggeriana, especialmente) em negar o mundo dos animais. Revela o parentesco entre os seres

vivos e os elementos que compõem o espaço, no sentido de que todos pertencem e são influenciados pelo mundo natural – ainda que o ser humano, entorpecido pelas fabulações da doutrina da razão e do humanismo, tenha se colocado como o protagonista não só do planeta, mas do próprio universo. A indecisão sobre a vida e a morte, a metamorfose humana e não-humana, a profusão de plantas nunca vistas e a igual condição de suspensão em relação ao tempo – partilhada, inclusive, com os elementos climáticos –, são evidências de uma equalização entre os entes que integram o globo. Nesse contexto, conceitos como sujeito, objeto, hierarquia, poder, razão, humano, animal não têm mais efeito ou relevância, pois todos estão à mercê da mesma indeterminação. Logo, o mundo natural deixa efetivamente de ser palco e passa a ator junto com os demais indivíduos, como afirma Glotfelty (1996), no drama em questão – o da indecidibilidade da vida, do tempo.

O efeito desestabilizador da perspectiva desconstrutiva e trapaceira de *Future Home of the Living God* implica, então, na reformulação (e até mesmo na eliminação) de relações, concepções e cartografias políticas, éticas e culturais entre os entes. O argumento da razão como distintivo humano e justificação da sujeição dos não-humanos desmorona, pois sua capacidade de conhecimento e controle é esvaziada frente à imprevisibilidade das situações, dos indivíduos e da própria linguagem do texto: "Nós não sabemos. Seja paciente. A ciência não tem as respostas imediatamente. A verdade leva tempo. (ERDRICH, 2017, n.p.)¹²¹. Em "Nós não sabemos" (ERDRICH, 2017, n.p.), o saber é expressamente negado por aqueles que detém o discurso de valor no âmbito do logocentrismo. Ele é um "não-saber", ou seja, o que se caracterizava como conhecimento, até então, não vale mais de nada, já que não pode explicar o que está acontecendo. Se o saber provém do pensar, esta faculdade parece não ser capaz de realizar o que ocorre no momento; e se pensar é existir em um determinado grau de importância, segundo o princípio cartesiano, precisamente, os cientistas – e os racionalistas, de modo geral – são postos agora no mesmo patamar de importância dos que eles chamam de "seres [e entes] não-pensantes"; ou que pejorativamente designam como "animais", como enfatiza Derrida (2002). Isso não quer dizer que eles estão sendo inferiorizados, mas que retornam para a sua condição de seres que integram e são influenciados pelo mundo natural.

¹²¹ : "We don't know. Be patient. Science doesn't have the answers right away. Truth takes time." (ERDRICH, 2017, n.p.).

A expressão “A ciência não tem as respostas imediatamente” (ERDRICH, 2017, n.p.) pode significar que a ciência não tem as respostas ainda e que esteja, talvez, procurando; porém, pode reforçar o “imediatamente” no sentido de que, em um tempo em que a cronologia parece ter entrado em parafuso e que tudo acontece no “agora”, a razão – que fundamenta a ciência – não consegue conceber o presente em que Cedar e os outros estão vivendo, o improvisado e imprevisível. E isso, posto que ela carece de tempo para analisar o desenrolar dos acontecimentos. Assim, “A verdade leva tempo” (ERDRICH, 2017, n.p.) pode referir-se à importância do tempo decorrido para os partidários do racionalismo procederem a experimentos que expliquem o cenário em curso. Porém, a sentença sugere também que na atual situação, em que o conceito convencional de tempo não mais existe, a verdade está igualmente ausente. Ainda, que ela é apenas um constructo, uma tautologia que carece de tempo para se estabelecer em favor de um determinado objetivo.

Portanto, ainda que despretensiosamente, a estética especulativa, desconstruída e embusteira vista na ficção imaginativa de *Future Home of the Living God* afina-se com o propósito de mudar o mundo real pelo imaginário, observado por Huggan e Tiffin (2010). Isso porque, ela oferece uma imaginação ambiental que foge às determinações não só progressistas – sobre as quais se estabelecem as diferentes formas do imperialismo ecológico –, mas de toda ordem, revelando a autonomia do mundo e de todos os entes que o compõem.

CAPÍTULO 4

A ESCRITA PICARESCA E OS REFLEXOS DE UMA TOXICOPOÉTICA EM A *HISTÓRIA DE ANIMAL*, DE INDRA SINHA

As correspondências entre *A História de Animal*, de Indra Sinha, e o desastre de Bhopal, na Índia, ocorrido em dezembro de 1984, são evidentes, o que inscreve o romance na dita imaginação ambiental. O modo como *Animal*, o protagonista, apresenta sua história e a de seus pares, humanos e não-humanos, explicita o crime ecológico a que foram submetidos pelo poder estrangeiro, representado pela *Kompani*; bem como a negligência dessa empresa não só em relação ao ocorrido, mas aos resquícios das práticas do racismo ambiental (PLUMWOOD, 2002) cometido por ela, vistos nos corpos e nas existências de tantos entes.

Mas, para além de uma obra que busca tão somente enfatizar os excessos do racionalismo hegemônico ocidental, o texto de Indra Sinha apresenta um discurso atravessado pela escatologia e, sobretudo, por elementos como a ironia, a subversão, a sátira, o paradoxo, especialmente, entre o alto e o baixo. Por isso, sua escrita pode ser chamada de picaresca, tendo em conta o modo sorrateiro, despojado, ácido, muitas vezes, e bandoleiro com que ela interfere e significa os diferentes espaços e indivíduos. E, sobretudo, pelo estilo de vida de seu protagonista e narrador, que subverte não só os padrões sociais, mas humanos, suscetibilizando o humanismo antropocêntrico. *Animal* requer, por meio de seu corpo e discurso, não o olhar piedoso sobre sua desgraça, mas a audiência para delatar os feitos de criminosos como a *Kompani* e a força que ela representa.

Usando a linguagem como uma espécie de instrumento de revide – contra as determinações, de modo geral, que separam tudo e todos –, o jovem joga com os arranjos linguísticos, com o conhecimento de diferentes idiomas, com os sentidos prévios, com a incompreensão e os silêncios. Contaminado pelo veneno estrangeiro, *Animal* o torna parte de sua narrativa, envenenando os outros que tomam parte de sua toxicopoética. Ela desestabiliza e satiriza as certezas não só de personagens como o jornalista australiano, mas do próprio leitor, que é “enganado” desde antes de a história ser contada, como se verificará na análise em curso.

Ainda que a fortuna crítica sobre o trabalho literário de Indra Sinha seja muito breve e praticamente restrita ao romance em questão, estudiosos como Roman Bartosch (2012) já haviam identificado o tom picaresco da obra. E, como é sugerido nesta análise, isso pode ser explicado pela familiaridade que o autor possui com

idiomas locais e estrangeiros e, sobretudo, pelo conhecimento – como indiano e militante em favor das vítimas – da tragédia e de seus efeitos no território em que ela se deu. Por isso, é possível que a escolha de *Animal* para narrar ficcionalmente o ocorrido seja uma maneira de dar voz aos mais afetados e de modo expressivamente mais efetivo, ou seja, mais chistoso, corrosivo, suspeito, paradoxal e inacessível, como possibilita o viés do pícaro.

A narrativa picaresca é um estilo literário característico de algumas obras espanholas dos séculos XVI e XVII. As mais destacadas são *Lazarillo de Tormes*, publicada em 1554 e de autor anônimo, *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, lançado em duas fases, em 1599 e depois em 1604, e *El Buscón*, de Francisco de Quevedo, publicada em 1626. De modo geral, elas colocam em evidência a figura do pícaro, do malandro, personagem de classe social desprestigiada que busca ascender socialmente por meio de golpes, trapaças, rufianismo, o roubo e o engano. (BOTOSO, 2011). Propriamente, um “anti-herói que, valendo-se de sua astúcia, tenta integrar-se à sociedade, narrando ele próprio as suas aventuras e desventuras de forma autobiográfica.” (BOTOSO, 2011, p.176).

Diante dessa descrição, reitera-se a afirmação de outros estudiosos de que *A História de Animal*, de Indra Sinha, configura-se como uma obra picaresca, a seu modo; e, acrescenta-se que essa é uma condição promovida pela linguagem desconstruída e astuciosa do texto. Aliás, como aponta Botoso (2011), o narrador pícaro vale-se de artimanhas discursivas que requerem um leitor perspicaz capaz de desvendar o que se oculta nos desvãos da escrita, em um desafio a ser vencido no ato da leitura.

Por isso, ao se deparar com a narrativa do personagem *Animal* sobre a sua história, sua situação e a dos *khaupturis*, é preciso transcender leituras mais explícitas, como a que os toma como mais uma comunidade global subjugada pelo poder estrangeiro, por exemplo. Isso porque, ainda que tal interpretação seja relevante, ela pode ser, muitas vezes, objetiva e, como satiriza o próprio *Animal* em seu relato, ocidentalmente enviesada – pautada no humanitarismo literário de que fala Rickel (2012), por exemplo –, suplantando outras versões locais igualmente válidas. E é a exposição da validade dessas versões, portanto, que a Desconstrução de Derrida não só promove como defende.

Considerando a abordagem do romance de Indra Sinha feita no capítulo um é possível incorrer na ideia de um texto crítico à ação hegemônica ocidental,

representada pela prática industrial e arbitrária americana na Índia, a qual provocou um dos mais graves crimes socioambientais do país e do mundo. “Literarizando” o desastre de Bhopal ocorrido em 1984, o autor igualmente ficcionaliza a voz de suas vítimas, mas de modo a subverter, por meio de um discurso malandro, bem mais do que a predatória geopolítica praticada pelo ocidente. Por meio da narrativa escatológica e ardilosa de *Animal*, a linguagem “normativa”, objetiva e definidora da qual se valem aqueles que caracterizam pejorativamente o outro com o intuito de submetê-lo – como destaca Derrida (2002) ao citar a definição homogênea “animal” dada pelo humano ao não-humano – é desmontada; ou, dito de outro modo, é exposta em sua desconstrução. Ao negar ou manipular o uso do inglês, idioma do colonizador e da *Kompani*, *Animal* também nega e manipula toda a ideia de superioridade – racionalista, econômica, cultural, social – que ele literalmente representa. Em um exercício antropofágico, aliás, agora é ele quem utiliza a língua inglesa como mecanismo de exploração do estrangeiro: “eu falei híndi, não se espera que eu saiba algum inglês, Chunaram leva uma grana extra para traduzir.” (SINHA, 2009, p.13).

Projetando no jornalista australiano que vem em busca de sua história a sátira às forças de exploração, o protagonista de Sinha ridiculariza sua aparente superioridade linguístico-racionalista de designar as coisas e as situações pelo modo como a linguagem é empregada:

Quando você me viu, seus olhos se acenderam. É claro, você tentou disfarçar. No mesmo instante, ficou todo solene. Seu namastê tinha aquele tom que eu aprendi a conhecer, um respeito silencioso como se você estivesse dizendo uma oração, como se você estivesse na presença do senhor da morte. (SINHA, 2009, p.12).

A enunciação cerimoniosa do Jornalis é recebida por *Animal* como mera encenação, como suposta manifestação de empatia, vazia do significado que ela tem para os falantes do idioma local. E se o jornalista tenta integrar-se, sem sucesso, ao contexto por esta manifestação linguística, o discurso malandro de *Animal* e a ambição de Chunaram o excluem justamente pela artificialidade do conhecimento dela e do que ela representa. Aqui, de fato, corrobora-se o status meramente representativo e, por conseguinte, aberto, desconstruído da língua de que fala Derrida e que permite seu questionamento e reelaboração.

O amplamente difundido e valorizado idioma inglês do estrangeiro é infértil para a comunicação na ocasião, não lhe permite acessar, apreender e possuir as

“verdades” sobre o outro representado por Animal, o que lhe turba a capacidade de pensamento: “Dentro do seu crânio pensamentos se atropelavam como ratos.” (SINHA, 2009, p.13). Com isso, o que passa a valer é a língua e a voz do outro, que as emprega a fim de designar, por sua vez, o estrangeiro e suas ações: “Você mandou o gesto de polegar pra cima, continuou a encarar. Chamei você de babaca. Você concordou com a cabeça, sorriu pra mim.” (SINHA, 2009, p.13). Ainda que a Desconstrução desencoraje oposições e a supervalorização de interpretações estaques, o que se vê aqui é uma revanche à hegemonia logocêntrica do homem da razão. E, sobretudo, a demonstração de que, de fato, a linguagem pode esconder outras possibilidades, outras versões até mesmo contrárias àquilo que se quer expressar:

Você ouviu com educação, fingindo entender, sorrindo aqui e ali pour m'encourager [para me encorajar], como diria Ma Franci. Você tinha uma certeza fodida de que eu estava falando daquela noite. Você estava querendo que os sons incoerentes que saíam da minha boca fossem as histórias horríveis que você veio ouvir. Bem, foda-se. Nem pensar que eu ia contar aquelas histórias. Eu as repeti tantas vezes que meus dentes ficaram lisos pela passagem sem fim das palavras.

Sem Chunaram pra te dizer o que eu estava falando, eu podia falar qualquer coisa. Eu podia cantar uma musiquinha suja:

Ser um anão torto posso aparentar

Mas a xota da tua mãe posso cafungar

Hahaha, minha nossa, sua cara, você está pensando, a música que este garoto está cantando, com uma melodia tão horrível, o que será isso, parece um lamento, mas pourquoi il rit [por que ele ri]? Você rabiscou alguma coisa em seu livro. Deixe-me adivinhar: “Animal cantou um poema, provavelmente um lamento fúnebre típico, ainda agora ele estava enlouquecido de dor.” (SINHA, 2009, p.14)

E diante dessa ideia de outras possibilidades interpretativas, a própria noção de fim de mundo ou de apocalipse é ressignificada, como sugere a frase de Animal: “Nós somos o povo do Apokalis. Amanhã haverá mais de nós.” (SINHA, 2009, p.415). Se na concepção judaico-cristã e ocidental o Apocalipse pode indicar um evento característico do fim do mundo, ao dizer que são o povo do Apokalis, Animal afirma que eles e os demais khaufpuris transcenderam este evento – muito provavelmente, o ocorrido na noite do vazamento na fábrica. E, sobretudo, que eles são o resultado dessa tragédia, seres adulterados, transformados por ela, não mais humanos, mas pós-humanos, como o feto de duas cabeças, o Khã-no-pote, e o próprio Animal. Esse é um entendimento professado também por Roman Bartosch (2012), que menciona a desestabilização e a reconfiguração pós-humanista da ideia de desastre pelo protagonista de Indra Sinha. Uma desestabilização oportunizada

pela própria desconstrução e flexibilidade da linguagem.

Este autor diz ainda que a desestabilização da noção de Apocalipse por *Animal* se dá por seu discurso zombeteiro, por suas chacotas e risos, o que desonera o tropo apocalíptico do peso trágico que lhe atribui a significação ocidental. Até porque, como tal, ela não deve ter o mesmo sentido para os indianos, o que mostra o caráter desconstruído do termo e da linguagem de modo geral – como também o faz o relato de Cedar, que valendo-se do discurso trapaceiro coloca em suspeita a ideia de fim de mundo.

Além disso, ao utilizar, de modo personalístico, a palavra “Apocalipse”, expressando-a como “Apokalis”, o narrador de *A História de Animal* realiza uma espécie de exercício antropofágico sobre o termo ao modo do “rotten English” visto em trabalhos como o do nigeriano Ken Saro-Wiwa. O jovem, pois, apropria-se subversivamente do vocábulo e aplica-lhe cores próprias, locais, performatizando-o de acordo com os seus propósitos no momento da fala – de afirmar que a pobreza sempre existirá; de mostrar suas múltiplas feições; de sugerir que o apocalipse *khaupturi* é algo muito mais real do que a conjectura de um julgamento divino sobre o ser humano e que ele não é fortuito, mas ocorre silenciosamente nos corpos e no entorno de cada um.

Esse modo de significar o apocalipse, como os diferentes reflexos pós-humanos e ambientais da tragédia, vai ao encontro do próprio sentido etimológico da palavra, o de revelação. Ainda que algumas traduções e abordagens bíblicas mencionem tal ideia no livro do Apocalipse de São João, ela acaba sendo minimizada pelo suposto anúncio catastrófico que emerge da intrincada rede metafórica que compõe este texto. Porém, a noção de revelação aqui parece oportuna, pois é justamente o cerne da narrativa envenenada – pelos compostos químicos da *Kompani*, mas, sobretudo, pelas consequências do poder que ela representa – e matreira de *Animal*, uma vez que ela expõe, não só pelo conteúdo, mas por meio da forma, uma catástrofe que não é divina, mas de autoria humana. Fazendo isso, o jovem animal pós-humano de *Sinha* integra e lança ao leitor, segundo Bartosch (2012), as múltiplas vozes e “verdades” oriundas dessa tragédia; ainda que o leitor em foco aqui, um conglomerado de milhares de olhos, não consiga apreender os ecos que emanam de seu relato, como adianta *Animal*:

– O que devo dizer a esses olhos? – pergunto a *Chunaram*. – O que posso dizer que eles vão entender? Esses milhares de olhos já dormiram pelo menos uma noite num lugar como este? Esses olhos cagam em trilhos de

trem? Quando foi a última vez que esses olhos não tiveram o que comer? Esses putos desses olhos, o que é que eles sabem de nossas vidas? (SINHA, 2009, p.16-17)

A incompatibilidade de sentidos entre o que pode conceber o leitor ocidental (para quem escreve o jornalista) e o que vivem, de fato, Animal e seus pares é tão grande e inadequada quanto a relação entre o falar e o ver. Em muitas situações, o jovem afirma que contará [ou não] a sua história, o que pressupõe um relato oral dela: “– É a minha história. Se ele não concordar, eu não conto.” (SINHA, 2009, p.17). Mas também caracteriza os potenciais leitores, que tomarão a visão do jornalista como lente, como “Olhos” e não como “Ouidos”, mais convenientes à escuta:

– Jarnalis diz que é grande chance para você. Ele vai escrever no livro dele o que você disser. Milhares vão ler. Você pode ficar famoso. Olhe para ele, veja os olhos dele. Ele diz que milhares de outras pessoas olham pelos olhos dele. Pense nisso.
Penso nessa ideia horrorosa. Seus olhos cheios de olhos. Milhares me encarando através dos buracos de sua cabeça. Sua curiosidade arde como ácido na minha pele. (SINHA, 2009, p.16)

Logo, a escrita desconstruída de Indra Sinha evidencia aqui uma fissura que sugere, no mínimo, a dificuldade de compreensão do estrangeiro “d’A História de Animal”; especialmente, pelo enviesamento do olhar orientalista que ele acostumou-se a dirigir ao não-ocidental, como observa Bartosch (2012).

Ainda, na sugestão de uma aparente metanarrativa (semelhante ao texto de Erdrich pelos traços autorais), indicada no trecho citado acima, Animal coloca-se não como vítima sobre a qual se contará uma história, mas como o autor dela, já que é a sua perspectiva que determina o relato, reiterando seu rechaço ao humanitarismo literário. Nesse sentido, o jornalista funciona como um suporte de suas múltiplas mensagens, comutando-as para o idioma ocidental, mas devendo preservar suas peculiaridades; propriamente, as expressões em híndi para as quais não há outras equivalentes em inglês, por exemplo, e mesmo os termos em francês, igualmente constituintes da condição desagregada e, ao mesmo tempo, intersticial do protagonista e de sua fala.

O discurso picaresco de Animal e, sobretudo, o romance de Indra Sinha ecoa/m, então, de diferentes fontes, de múltiplas influências não só idiomáticas, mas culturais, sociais, políticas, ficcionais e mesmo biológicas. Isso fomenta a desconfiança, por saber-se que tudo pode ser uma brincadeira, um arranjo circunstancial, um golpe artificial da linguagem, o que sublinha a sua

desconstrução.

Além dessa possibilidade, a malandragem do/no texto inscreve-se pelo fato de Animal entender que pode valer-se do prestígio linguístico, cultural, econômico, intelectual, midiático do jornalista para projetar a sua verdade [e a de Khaufpur, em muitos pontos] à sua maneira, segundo o seu pensamento. Isso porque é a sua razão que conduzirá o relato, a ser traduzido e depois meramente organizado, registrado e difundido pelo redator estrangeiro.

Essa situação contraria a proposta cartesiana e logocêntrica de enaltecimento do pensamento e sua atribuição ao homem racionalista e ocidental. Em verdade, o que se instância aqui é a eventualidade de um locutor híbrido, pós-colonial e pós-humanista de fato, constituído por um animal pós-humano oriental e um homem ocidental:

[...] você disse que eu devia ignorar você e falar direto praqueles que vão ler estas palavras, se eu falar com o coração eles vão ouvir. Então deste momento em diante eu não estou mais falando para o meu amigo, o Jarnalis Kakadu, de nome Phuoc, eu estou falando para os olhos que estão lendo estas palavras.” (SINHA, 2009, p.22)

Essa condição enunciativa é igualmente atravessada pela desconstrução não só por neutralizar muitas dicotomias, mas por conta dos vãos entre as interfaces – linguísticas, sobretudo – estabelecidas por ambos os entes e que permitem encaixes interpretativos vários.

A inconstância linguística que oportuniza o discurso picaresco do protagonista é reconhecida por ele mesmo em alguns pontos do romance de Indra Sinha, como se vê em: “Zafar diz que palavras assim são como as sombras que a lua faz na fábrica da Kompani, sempre mudando de forma.” (SINHA, 2009, p.11). Sua consciência do caráter contingencial da linguagem lhe autoriza o emprego sorrateiro dela, a fim de enredar, se for o caso, os leitores mais descuidados. Mas, além disso, sua percepção converge para o pensamento derridiano de que não há objetividade dos termos, mas que eles são praticados, performatizados no ato da fala:

Veja, é assim, quando as palavras pulam pra fora da minha boca elas sobem no escuro, os olhos num instante estão em cima delas, as palavras começam meio feito vapor, como sopro num dia frio, quando sobem elas mudam de cor e forma, tornam-se imagens de coisas e de pessoas. O que eu digo se torna uma imagem e os olhos pousam nelas como moscas. (SINHA, 2009, p.22)

A eventualidade discursiva da qual se apercebe e se utiliza Animal enfatiza, ao mesmo tempo, o dinamismo e certa autonomia da linguagem, que, muitas vezes, figura como um agente igualmente picaresco:

Jarnalis, tem um monte de coisa pra contar, isso quer vir pra fora. Como se gostassem disso, as linguagens não faladas do mundo estão correndo pra dentro de minha cabeça. Significados incomuns estão se dando a conhecer pra mim. Segredos estão se gritando dentro do meu ouvido, parece que não há nada que eu não saiba. Ssspsss, haaarr, khekhekhe, mmms, são assim as vozes, muitas vezes eu balucio as coisas que elas me dizem. (SINHA, 2009, p.21)

As expressões ininteligíveis mencionadas no excerto, propriamente “Ssspsss, haaarr, khekhekhe, mmms” são também exemplos da indecidibilidade linguística, pois são manifestações indefinidas que se abrem para a realização dos sentidos, pelo protagonista, somente no momento de sua prática discursiva.

Assim, como a figura do pícaro que inspira a desconfiança e que se move para outros espaços importunando-os com a sua presença, as palavras em *A História de Animal* se lançam, metem-se no caminho do discurso convencional, linear, escapam e libertam-se de significados e formas objetivos: “Arre! Esta história ficou trancada em mim, ela está lutando para se libertar, posso senti-la vindo, palavras querem voar pra fora por entre meus dentes como um bando de pássaros fugindo por ali.” (SINHA, 2009, p.21). E o fazem por meio de vias escatológicas, como a ferida do amigo do pai de Nisha ou a chaga de Animal:

O bom amigo de pandit [mestre] Somraj, o poeta khaufpuri Qaif, quando ficou velho, a poesia secou dentro dele, uma chaga surgiu em sua perna, uma boca aberta que não ia embora, um dia ela começou a recitar versos tão doces, seus poemas estavam tentando abrir caminho para fora dele. Do mesmo jeito é isto aqui, uma história cantada por uma chaga. (SINHA, 2009, p.21-22)

Essas palavras configuram, pois, a toxicopoética de Animal, que verte das diferentes úlceras que ele tem, produtos de um corpo e existência pós-humanos e pós-apocalípticos, como os de tantos outros.

Essa toxicopoética, que informa o texto de Indra Sinha, manifesta-se pela inconveniência, pela obscenidade, pela astúcia, pelo tom satírico, desafiador e ferino com que Animal se expressa: “Onde estava o veado do deus quando nós precisamos dele?” (SINHA, 2009, p.24); ao mesmo tempo em que participa aparentes lampejos de consciência sobre questões de ordem existencialista, como a condição humano-animal em que este personagem se encontra: “Eu já fui humano.” (SINHA, 2009, p.9). Essas alternâncias entre “o rasteiro e o elevado” são impossíveis de prever e de categorizar, justamente pelo caráter desconstruído da linguagem, que foge às designações sintáticas e semânticas estanques. A tensão entre alto e baixo, na verdade, concorre para a performance do picaresco no texto, que, por meio do chiste e do ludíbrio, esvazia, ou melhor, contamina, a “verdade” dos

conceitos, como o de apocalipse, por exemplo; algo que implementa, segundo o entendimento de Bartosch (2012), a carnavalização no romance.

O discurso picaresco, então, configura-se como revolucionário e, por isso, perigoso para muitos, especialmente, para os que têm algo a esconder ou algum crime por pagar, como a Kompani e o poder estrangeiro que ela representa. Para Animal, o débito moral parece ser um excelente instrumento de ataque, do mesmo modo que a ausência dele é algo para temer: “Como você sabe, eu tinha medo de Somraj e tem outra coisa, ele é o tipo de homem de quem você não pode dizer nada de mal, nada dá mais medo do que isso.” (SINHA, 2009, p.61).

A abordagem da vida miserável que leva, assim como os demais khaufpuris, por meio do riso, da malandragem é um meio de libertar-se do olhar determinista e pejorativo do ocidente, bem como da visada paternalista do humanitarismo literário. Isso porque, como sugere Soerensen (2011), o riso torna-se um instrumento poderoso contra a opressão e contra o medo, sendo também uma forma de significar o mundo e expressar versões para a verdade.

E por essa concepção satírica da própria vida, dos demais entes e do entorno, a perspectiva de Animal reescreve os discursos historiográfico, político e cultural oficiais, reelaborando as distâncias e vínculos entre ricos e pobres, humanos e não-humanos; revela como se dá a vida no improviso, na tentativa da sobrevivência diária em um picadeiro social, no qual ele se coloca no centro por deter o relato, mas que sabe não ser o único. Por isso, Rob Nixon (2009) o toma como um pícaro ambiental, que importuna, vexa as narrativas normativas por sua voz “rachada” (como observa o estudioso), desconstruída, por sua presença e seu modo de se expressar, que representam, mesmo sem querer, tantos outros humanos e não-humanos silenciados por elas.

Essa voz rachada de que fala Nixon (2009) insinua-se no texto de Indra Sinha, além das apropriações e reformulações, como a expressa pela forma “Apokalis”, e de outras ocorrências, como a que se refere à relação entre as palavras “listen” e “silent”, mencionadas, segundo Animal, por pandit Somraj. Para o excantor, os termos em inglês possuem as mesmas letras e ambas implicariam em “escutar”. O pai de Nisha faz essa reflexão para pedir que Animal escute as rãs e a “música” que elas fazem, alegando que é possível ouvir música em tudo. Porém, mais do que a ideia de silenciamento para se detectar as eventuais melodias do ambiente, a relação entre “listen” e “silent” podem ter outros significados, haja vista a

suspeita que paira sobre o discurso picaresco do texto.

Etimologicamente, “silent” pode significar “sem fala, silencioso, sem falar, quieto, calmo, de poucas palavras, livre de ruído” (ETYMONLINE, 2020, online) [tradução minha]. Ainda, segundo Etymonline (2020), o termo “silencioso/a” foi especialmente empregado no âmbito político para designar a maioria mais moderada da população que não se manifestava e que, por isso, era negligenciada. Tal situação era vista em contextos como o britânico e o americano – e em muitos países do sul global –, tanto no século passado quanto neste. Por sua vez, o mesmo dicionário etimológico propõe os significados “para ouvir, ouvir, para atender, obedecer” (ETYMONLINE, 2020, online) [tradução minha] para a palavra “listen”. Diante dessas possíveis entradas, pode-se inferir que Animal rompe com o silenciamento secular imposto aos não-ocidentais há anos e o faz subvertendo o próprio sentido da palavra “silent”, pois expressa-se de modo ruidoso, exasperado, incômodo, em função de seu discurso escatológico. Diferente da manifestação das massas moderadas de outrora, o crime e a negligência que ele e seus pares sofrem não são esquecidos pela ausência de palavras, mas reiteradamente lembrados; não só por termos explícitos, mas pelas imagens e descrições dos entes, de suas vidas e do ambiente de Khaufpur, submetidos à violência lenta discutida por Nixon (2009). E ao ironizar o sentido de “silent”, impondo sua versão e modo de relatar as coisas, Animal requer, apesar de sua condição física e social, a audiência [ocidental, especialmente] inscrita pela palavra “listen”: “Você está lendo minhas palavras, você é essa pessoa. Não tenho um nome para você, então vou te chamar de Olhos. Meu trabalho é falar, o seu é ouvir. Então, agora ouça.” (SINHA, 2009, p.23).

O “silent” que Animal contradiz por meio de sua retórica envenenada não é só o que se refere ao apagamento ou à inércia do não-ocidental ou de tantos outros entes – mesmo ocidentais – que são invisibilizados por forças opressoras. Trata-se, sobretudo, do consentimento da tragédia pelos mandatários locais, cooptados pelo poder estrangeiro, como menciona Jayakumar (2015). O termo relaciona-se mesmo à ausência de palavras, agora sim, na realização de acordos criminosos, firmados nas lacunas discursivas onde as alianças são instauradas pelo dinheiro. Aqui, o silêncio pode representar a culpa pela comercialização de algo que não tem preço: a vida do ambiente e de todos que o integram:

Quantas vezes eu vi Chunaram fazer acordos? Depois de toda a conversa há sempre um silêncio quando o dinheiro muda de mãos, as notas são contadas, dobradas, postas de lado. O que é esse silêncio? Vou te dizer,

Jarnalis. Do seu lado é vergonha porque você sabe que está pagando uma merda por uma coisa sem preço. Chunaram não tem vergonha, seu silêncio é prazer, ele conseguiu uma fortuna por uma coisa que ele considera sem valor.

Daí então houve silêncio. (SINHA, 2009, p.19)

Ou, o que é pior, esse silêncio pode significar mesmo o reflexo do individualismo capitalista e da exploração; tanto por parte do jornalista, interessado em “comprar” uma história trágica, encarando-a como mercadoria, quanto de Chunaram, que também “vende” a própria miséria e a dos outros.

Consciente das mesmas características picarescas de Chunaram, Animal reflete como o trapaceiro de nove dedos também improvisa a sobrevivência explorando as desgraças alheias; tais desgraças que são, de alguma forma, suas, mesmo que o homem não perceba isso. Como indivíduo moralmente adulterado pela atuação predatória da Kompani naquele lugar, Chunaram não se preocupa com o coletivo, tampouco com a justiça socioambiental. Seu desejo é ascender socialmente, estando sempre um degrau acima (ou mais) de outros pobres, de modo a poder explorá-los. Suas dores não lhe afetam e se ele puder comercializá-las, o fará, como faz com a história de Animal ou com o sangue que retira dele para vender aos empesteados pelo veneno. Assim, Chunaram se contamina com a falta de empatia que a Kompani demonstra pelos khaufpuris; ele perde a capacidade de sentir por eles, reforçando a ideia de reificação que os mecanismos opressores racionalistas exercem sobre os indivíduos do sul-global.

E é nesse degrau abaixo não só de Chunaram, arremedo do opressor, mas da globalização neoliberal (NIXON, 2009) que Animal se posiciona para revirar o discurso, botando as camadas (humanas e não-humanas) inferiores/inferiorizadas em evidência, bem como a podridão – de um transnacionalismo neoliberal (NIXON, 2009) – de toda a sorte que se quer esconder sob elas, como é sugerido em:

O mundo dos humanos é feito pra ser visto da altura do olho. Dos seus olhos. Eu, com a cabeça levantada, fico olhando pra braguilha de alguém. Um outro mundo é o que é, esse da cintura pra baixo. Acredite, eu sei quando alguém não lavou o saco, eu sinto o cheiro de cuecas mijadas e bundas cagadas cujo fedor fraquinho não chega até o seu nariz, peidos cheiram mal demais. Nos meus tempos de doido eu gritava pras pessoas na rua: – Ouçam, por mais fodidos e miseráveis que vocês sejam, e ninguém é tão feliz quanto tem o direito de ser, pelo menos vocês ficam em pé sobre os dois pés! (SINHA, 2009, p.10)

Nesse fragmento, a posição física ereta que caracterizou a condição e o progresso humanos é, ao que parece, novamente atacada por Animal, quiçá por despeito, quiçá por saber que, apesar dela, o ser humano não é menos animal como gosta de

acreditar. E isso fica evidente pelas funções orgânicas que compartilha com outros seres vivos, pelo que Nixon (2009) chama de confronto com o abjeto – aliás, é diante do efeito desestabilizador das fronteiras do “eu” que o abjeto possui que as dicotomias entre o humano e o não-humano são abaladas, como sugere Parreiras (2013). Do mesmo modo que sugere que, mesmo andando eretos, muitos são, na realidade, desumanos.

A retórica ferina de *Animal* nega, ainda, outros conceitos, além da humanidade, sobre os quais se estabeleceram o humanismo hegemônico do ocidente. A exemplo do que ocorre em *Future Home of the Living God*, as noções de religião e de futuro como mecanismos norteadores da vida são por vezes rechaçados; isso, não só pela obscena abordagem do primeiro tópico, especialmente, pelo protagonista, como pela pluralidade de possibilidades e, sobretudo, pela indecisão que seu discurso desconstruído inscreve para elas:

Eu era hindu ou muçulmano? Que importância tinha? Não se esperava que eu vivesse. Quando vivi, eles me circuncidaram, se eu fosse muçulmano seria importante, se eu fosse hindu que diferença fazia? Depois disso fui dado pras freiras. Cresci no orfanato. Não sei que religião deveria ter. As duas, talvez? Nenhuma? Ou deveria ouvir Ma Franci, ame Isa [Jesus] miyañ, ele disse “perdoa teus inimigos, oferece a outra face”. Eu não perdoo porra nenhuma. Eu não sou muçulmano, eu não sou hindu, eu não sou isayi [cristão], eu sou um animal, eu estaria mentindo se dissesse que religião quer dizer alguma merda pra mim. (SINHA, 2009, p.24)

Ao evidenciar a ausência de informações sobre a religião professada por sua família, *Animal* mostra como ela, tal qual a linguagem, é uma representação, um complexo simbólico apenas e, dessa forma, sem importância efetiva em sua vida. Isso, posto que, independente de qual tenha sido a profissão de fé de seus pais e, potencialmente, a sua, ela não influenciou o destino que teve, assim como as demais religiões adotadas por seus pais. O dito poder sobrenatural de transformar o mundo, principalmente de amenizar a dor dos mais pobres, as desigualdades e as injustiças, parece ser algo puramente metafórico para as diferentes crenças (no caso, o hinduísmo, o islamismo e o cristianismo); algo que reside no âmbito da linguagem e é, por isso, também incerto. E a incerteza da religião leva *Animal* a pensar em uma não-religião, já que não enxerga sentido naquelas que conhece, externando mesmo sua rejeição a todas elas: “A lua nasce. Com a sua luz rejeito todos os deuses inclusive deus, todas as divindades, avatares, deidades. Cuspo no sangue materno dos homens santos, babas, shadhus, gurus, rishis, sufis, profetas, padres, soberanos do céu e da terra.” (SINHA, 2009, p.397). De todo o modo, em

sua condição de animal pós-humano, o jovem está fora dos limites de todas elas e de seus eventuais moldes linguísticos e morais, usados, muitas vezes, para controlar a vida de muitos entes (como no cristianismo).

A perspectiva de futuro ironizada pelo discurso trapaceiro de Louise Erdrich também é desestabilizada em *A História de Animal*. Aqui, de modo explícito, Animal apresenta a aridez de esperança e, por conseguinte, de futuro que se instalou em Khaufpur, como ilustra um trecho já destacado nesta investigação: “A esperança morre em lugares como este, porque a esperança vive no futuro e não há futuro aqui, como você pode pensar em amanhã quando a sua força é usada pra tentar viver o dia de hoje?” (SINHA, 2009, p.216). Sua narrativa afrontosa indica que a esperança está diretamente atrelada à vida e à possibilidade de estendê-la. Porém, com o veneno entranhado nos corpos dos indivíduos, matando-os aos poucos, bem como aniquilando a integridade dos demais entes, como as águas, a terra e o ar, a vida e a hipótese de sua extensão é sempre uma incerteza, uma grande dúvida, pois a presença da morte que a cerca é muito forte.

Além disso, como também se vê na narrativa pós-natural de Louise Erdrich, a ação arbitrária do homem ocidental em Khaufpur levou a vida à tentativa de resistência à contaminação química, porém, sem muito sucesso. Com isso, as possibilidades “naturais”, por assim dizer, de manutenção dela tornaram-se limitadas. Prova disso são as muitas mulheres que se tornaram inférteis e outras que deram à luz seres indefinidos, também distintos da espécie humana, como se julga Animal, mas que não conseguiram sobreviver, como o tal do Khã-no-pote, o feto de duas cabeças que vive no pote de formol e que fala com o protagonista:

Metade das que estavam grávidas naquela noite abortaram, e as outras, bem, vamos apenas dizer que algumas coisas foram vistas nesta cidade que nunca haviam sido vistas antes.

[...] – Suas costas são tortas – diz ele [o Khã-no-pote] com grande amargura –, mas pelo menos você está vivo. Eu, eu ainda estou nesta merda de esperar para nascer. (SINHA, 2009, p.73-74)

O tempo do futuro, então, não existe, porque não é e não pode ser esperado, não existe esperança que projete o tempo para frente. Tudo parece ser sempre igual para os pobres: a condição de viver sempre o hoje, tentando preservar e improvisar a vida no agora. Isso, seja por meio de tratamentos médicos ineficientes, como os do governo, de sangue vendido em garrafas, de golpes e mentiras, da comercialização de histórias trágicas, de restos encontrados no lixo, da marcação de audiências judiciais que não dão em nada. Tudo isso sugere um não-futuro para o povo que se

depara constantemente com o “Apokalis”, tentando sobreviver a ele, em uma situação catastrófica que nunca passa: “– Elli, eu não preciso de um relógio porque eu sei que horas são. É agora em ponto. Olhe, lá adiante estão os telhados do Quebra-Nozes. Sabe que horas são lá? Agora em ponto, sempre agora em ponto. No reino dos pobres, o tempo não existe.” (SINHA, 2009, p.216).

O tempo do futuro não existe, portanto, porque se vive sempre o tempo do agora, o qual, assim como a indecidibilidade dos signos inscrita pela Desconstrução de Derrida, não permite sua própria estabilização, tampouco sua demarcação, podendo durar anos, como provoca Animal na resposta dada à doutora.

Sugerir, insinuar, provocar, confundir, intrigar são posturas inerentes à escrita desconstruída e ao discurso picaresco do romance, que coloca em evidência os extremos sociais e econômicos representados pelo ambiente e entes locais e as forças estrangeiras; assim como questiona a relatividade dos sentidos. Como faz Derrida ao problematizar a denegação do caráter de assassinato dos animais não-humanos, a narrativa picaresca de Indra Sinha interroga, segundo Nixon (2009), a hipócrita noção de crime facilmente atribuída aqui aos golpes empreendidos por Animal e mesmo por Chunaram. E a hipocrisia do emprego do conceito reside no fato de que os verdadeiros criminosos, responsáveis por delitos como o assassinato em massa, o agravo da saúde humana e não-humana e a contaminação ambiental, não são tratados como tais, sobretudo, pela lei. Assim, o que se vê é que a distinção entre “acidente” e “crime” é uma construção da linguagem, tal qual o é a diferenciação entre “abate” e “assassinato”. Daí vem a conveniência da Desconstrução, no sentido de revelar o oportunismo de certos arranjos linguísticos.

Não obstante, no entanto, a contundência da crítica socioeconômica, política, cultural e, sobretudo, ambiental da escrita malandra de *A História de Animal*, há que se saber que, como aponta Rickel (2012), ela não se configura como uma narrativa testemunhal. Trata-se mesmo de uma história contada, mediada por seu protagonista (como em *Future Home of the Living God*), uma construção narrativa de várias camadas, as quais acabam por estabelecer, a exemplo dos textos de Louise Erdrich, narrativas concorrentes em todo o romance.

Diferente, no entanto, do discurso trapaceiro da ficção especulativa de Erdrich que se manifesta principalmente pela linguagem, o texto de Indra Sinha enfatiza a figura e o discurso picarescos de Animal, vistos, sobretudo, na apresentação do conteúdo traduzido das 23 fitas. Além dessas, a obra de Indra Sinha é composta de

uma nota do editor, prévia e falsa, de um site, indicado na nota, e de um suposto glossário khaufpuri de verbetes que aparecem ao longo do texto – e que são igualmente introduzidos, na versão em português, em notas de rodapé nas páginas em que aparecem. Essa constituição fragmentada da obra, por si só, já daria um trabalho analítico à parte, no entanto, faz-se relevante verificar como o discurso trapaceiro de *Animal vaza* – como vaza o gás da *Kompani* e contamina a todos – dos limites das fitas e instala a suspeita sobre o resto romance.

Considerando individual e coletivamente esses fragmentos, observa-se como sua composição e organização esboçam aspectos da desconstrução, pois configuram o mesmo terreno de ar fino mencionado por Murfin (2016). Em outras palavras, a incerteza acerca da ficcionalização da realidade, não só histórica, mas da própria obra em si, começa já em sua primeira seção. Ao abrir o livro, tem-se a dita Nota do editor, posta ali, logo após as páginas de apresentação, de modo convenientemente despretensioso, de modo a atestar sua veracidade e a do relato que anuncia. Para quem se aproxima pela primeira vez de *A História de Animal*, essa parte funciona facilmente como terreno de área movediça, onde o leitor só se dará conta de estar depois de afundar-se até o pescoço, quando a leitura já tiver avançado outras divisas. Ela introduz não só o meio, o contexto e as circunstâncias em que a história foi supostamente contada, como a figura de seu narrador, *Animal*, sugerindo um caráter testemunhal do texto:

Esta história foi gravada em híndi, numa série de fitas, por um garoto de 19 anos da cidade indiana de Khaufpur. Fiel ao acordo entre o garoto e o jornalista que o ajudou, a história é contada inteiramente nas palavras do rapaz, como foram gravadas nas fitas. (SINHA, 2009, p.7)

Além disso, ao dizer “Além da tradução para o inglês, nada foi modificado.” (SINHA, 2009, p.7), o suposto editor, que não assina a nota, inscreve sorratamente a contradição, não só por ser a tradução uma mudança, uma espécie de reescritura, mas também por atestar uma autenticidade do relato testemunhal.

A persona do editor ainda respalda-se no argumento da “necessária” adequação e transcrição de expressões francesas que, por terem sido misturadas ao híndi no relato do jovem, eram de difícil compreensão. Aqui, a voz editorial sugere a complexa intersecção não só entre os idiomas – como ocorre com o inglês –, mas entre oriente e ocidente, indicando a aparente prioridade do idioma ocidental. No entanto, essa indicação é carregada de ironia, uma vez que o discurso picaresco de

Animal é, quase em sua totalidade, expresso em hÍndi, segundo a própria nota. A “ortografia correta” que o dito editor menciona em “Expressões difíceis que se descobriu serem em francês foram transcritas em ortografia correta para melhor compreensão.” (SINHA, 2009, p.7) é, portanto, minimizada pela toxicopoética do jovem. Em verdade, essa toxicopoética se sobressai à norma padrão do francês, representativo do discurso normativo hegemônico, o qual não tem lugar no texto de Indra Sinha.

As informações sobre as lacunas nas gravações contidas nas fitas, seus diferentes tamanhos, os trechos extensos em que não há fala, mas sons de animais, bicicletas, música e um “riso contínuo e inexplicável” insinuam a desconstrução da linguagem no romance, especialmente, no âmbito desses repositórios magnéticos. Mais do que defeitos na execução da gravação ou decorrentes da eventual dificuldade de manipulação pelo jovem, elas sugerem as nuances de um discurso sorrateiro, lacunar, irregular, aberto e passível de múltiplas interpretações. A diferença de tamanho propõe a tentativa de escapar às expectativas do ouvinte, o jornalista, no caso, que teria que ter ouvido todas para observar as divergências de extensão. Ainda, uma gravação curta poderia não dizer o suficiente, sendo excessivamente reticente, ao passo que outra poderia ser farta em informações, o que levanta a suspeita entre o sugerido e o explicitado. Finalmente, a ausência da fala “celebra” a crítica ao logocentrismo e à sua apreensão plena de tudo e todos, pois, uma vez que ela não era expressa, não era possível ter acesso ao que Animal queria informar. Igualmente, a gravação do som de animais e objetos, bem como de música e, principalmente, do riso reforçam a subversão aos aspectos racionalistas por detrás da linguagem normativa, propriamente, o animal humano, o sujeito, a racionalidade e a retidão moral. O riso presente na gravação, sobretudo, sugestivamente descrito como manifestação de desequilíbrio, por não caber em justificativas, sendo “inexplicável”, coroa o teor picaresco, subversivo, irônico, questionador da narrativa registrada em áudio e posteriormente transcrita.

Em suas últimas linhas, a nota menciona a elaboração de um glossário *khaupturi*, igualmente fictício, pois, se não existe a cidade de *Khauptpur*, logo não há um dialeto falado por seus habitantes – ou que existe somente na virtualidade, como a linguagem de modo geral; bem como o site www.khauptpur.com, sítio ativo em que diz-se ser possível encontrar mais informações sobre a cidade, mas que nada tem a ver com ela.

Esses dois elementos são introduzidos como se fossem reais e concorrem para o tom de seriedade desse escrito. O leitor vale-se do glossário diante de sua cegueira/surdez frente aos termos desconhecidos e chega a acessar o site para visualizar a cidade no texto, mesmo que ambos os artefatos sejam completamente diferentes.

A ideia de apresentação e de mediação por meio de uma linguagem quase instrucional e aparentemente objetiva pela figura discreta do editor, que sequer assina o seu texto, colocam a nota de Indra Sinha acima de qualquer suspeita; mas isso, até que se revele o discurso oblíquo de Animal, que desmantela divisões, significados e interpretações estanques.

Antes de passar ao glossário, precisamente, é válido destacar que as fitas citadas na nota abordam, supostamente, o discurso picaresco analisado nesta seção. Ainda assim, deve-se ressaltar que a hipotética tradução do híndi para o inglês do conteúdo delas – sendo o idioma indiano o de origem – é uma forma de reforçar a ideia de autenticidade, como também observa Jennifer Rickel (2012), de discurso testemunhal e da “autoridade” de Animal em determinar não só o que e como será escrito, mas o idioma. A tradução seria apenas um meio de tornar a história conhecida, especialmente para o ocidental. Ela é vista, então, como um suporte, não um meio de transmutação plena, completa do que Animal diz para o inglês, pois como ele mesmo afirma:

As coisas que eu digo, quando chegarem em você vão ter sido mudadas do híndi, transformadas em inglês et francês pourquoi pas pareille quelques autres langues [e francês, por que não do mesmo jeito algumas outras línguas]? Pra você são apenas palavras escritas numa página. Nunca você vai poder ouvir a minha voz, nem eu vou saber que imagens você vê. (SINHA, 2009, p. 31-32)

Além dessa “limitação” (“diferença”, na verdade), os termos em inglês, francês e outros oriundos do idioma local inviabilizam a (suposta) linearidade da tradução, abrindo precedentes para outras interpretações. Isso reitera o caráter meramente representativo da linguagem e, por conseguinte, sua incapacidade de acessar e significar efetivamente o outro, como aponta a Desconstrução. Essa noção é sugerida não só em relação à tradução, mas à linguagem de modo geral, como se vê pela surpresa de Animal em escutar a própria voz gravada nas fitas:

Chunaram voltou exalando desculpas e bebida forte, algum papo em inglês rolou entre vocês. Ele disse: “Vou ouvir a fita”. A coisa guinchou como um rato tendo suas costas quebradas e eu ouvi minha própria voz fazendo por merecer cinquenta rúpias. [...] Acabei de rebobinar a fita como Chunaram

fez daquela vez, ouvi minha própria voz. Soa tão ridícula. Eu falo mesmo desse jeito bronco? Você não responde. (SINHA, 2009, p.15;31)

Outro elemento do texto matreiro de Indra Sinha é o glossário khaufpuri que o autor insere logo após a fita de número vinte e três. Composto de pouco mais de 175 termos, ele apresenta palavras que, segundo a apresentação, se dizem em híndi, mas que possuem um significado típico de Khaufpur – não configurando um anasalamento – distinguindo-se de seus empregos em outras partes da Índia (SINHA, 2009). Esse esclarecimento, por si só, expressa a capacidade performática da linguagem de adaptar-se às diferentes cores locais, mas, principalmente, seu teor desconstruído que não permite o engessamento por sentidos objetivos; seja o idioma indiano ou qualquer outro que se pautar nisso. Ainda, como mencionado, se Khaufpur é uma cidade fictícia, seu dialeto também o é, o que reforça a ideia de discurso picaresco, pouco confiável, fabular de Animal, já que sua narrativa é desenvolvida por meio dele.

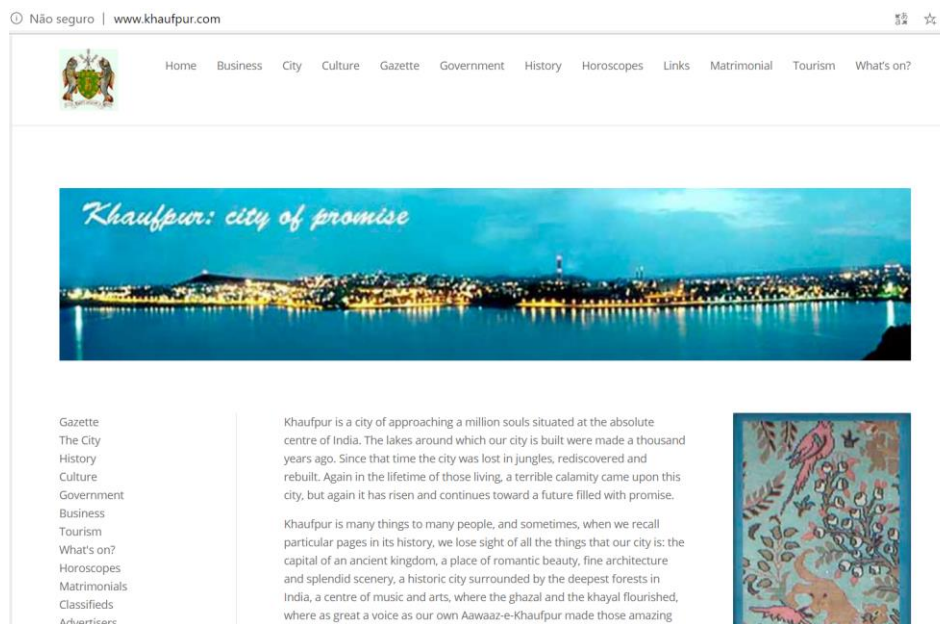
A versatilidade desse pequeno dicionário é inscrita propriamente pela distinção entre os próprios termos e pela forma como os significados são apresentados. Ao tentar “conferir” a interpretação de algumas palavras, valendo-se de tradutor eletrônico, por exemplo, vê-se que termos como “*taal*”, tido em Khaufpur como “lago” (SINHA, 2009, p.422), é uma palavra holandesa [e não do híndi] que significa “língua”. Outras parecem não ter origem e sentido claros, sendo este último atribuído de acordo com o uso que Animal faz dela: “*zabri* – pau, gíria libanesa que Animal tirou sabe-se lá de onde.” (SINHA, 2009, p.423). Ao que parece, então, não é a linguagem que determina os entes, mas o inverso, na proporção da dinâmica de sua atuação.

A menção ao anasalamento, por sua vez, ressaltando a possibilidade de confusão na interpretação de algumas palavras, pode significar tanto compreensões lexicais equivocadas quanto discursivas, o que remete à crítica ao modo enviesado como o orientalismo define o não-ocidental.

Além da nota do editor e do glossário, o site é outro recurso irônico de *A História de Animal*. De modo aparentemente protocolar, a nota do editor menciona o site www.khaufpur.com para que o leitor, se assim o desejar, possa ter mais informações além das que serão apresentadas nas fitas que se seguem. O site não só existe, de fato, como está ativo, possuindo, como qualquer outro sítio virtual, abas que tratam de aspectos sobre a cidade, sua história, cultura (informações sobre o pai de Nisha, que foi um cantor famoso), governo, turismo, culinária, ofertas de

relacionamento amoroso – inclusive, com a figura e a descrição de Animal [e de outros], em busca de uma companheira – com fotos, links, telefones:

Figura 1. Print do site de Khaufpur



Fonte: Autoria Própria (2020)

A descrição da cidade na página de apresentação é picaresca já pelo título, pois, diferente do sentido de “cidade da morte”, atribuído ao nome daquele território, ele é identificado como “cidade da promessa”. Essa divergência configura, segundo Rickel (2012), uma cidade mais ficcional do que a própria Khaufpur. A breve introdução que se segue minimiza tanto a tragédia quanto o impacto que se abateu sobre a cidade, como se vê pela ênfase dada aos seus ditos aspectos positivos, citados somente uma vez na narrativa de Animal e como um cenário que ficou no passado: “Khaufpur já teve uma vida cultural importante e uma história extraordinária, famosa era pelos poetas, politicamente progressista, um abrigo para refugiados, inclusive uma importante comunidade de afegãos.” (SINHA, 2009, p.180).

O site de Khaufpur, propriamente dito, é mencionado em outro momento do texto, quando Nisha está procurando informações sobre Elli Barber e, para exemplificar o funcionamento da internet para Animal, que não a conhecia, faz buscas sobre a cidade:

- A gente espera que a internet tenha esse tipo de informação:
- Como é que ela sabe tanto?
 - Ela sabe e pronto. Veja, vou te mostrar uma coisa.
- Na tela aparece um prédio conhecido.
- Mas que porra é essa? – eu digo. – Isso aí é a Porta Pir.
 - Porque isto é Khaufpur ponto com – ela explicou que é uma parte da

internet que pertence a Khaufpur. Tem fotos de todos os nossos lugares famosos.

– Puta que me pariu! É Abdul Saliq!

Pombos voam em volta do enorme arco vermelho. Embaixo, na sombra, se você olhar bem, está a figura minúscula do mendigo da Porta Pir com sua mão estendida. Eu nunca tinha percebido que a internet conhecia as mesmas pessoas que eu. (SINHA, 2009, p.117)

Mesmo aqui, no texto, nota-se um desencontro entre a Khaufpur apresentada no site e a que é descrita pelo protagonista, o que pode levar a inferir muitas coisas: a discrepância entre ricos – que idealizaram, talvez, o site, em busca de visitantes e mesmo investidores – e pobres, pontuada por Animal, que faz com que tenham concepções e demandas muito diferentes do lugar onde vivem; a minimização das figuras e das dores dos pobres, como sugere a minúscula imagem do mendigo da Porta Pir em uma das telas da página; a manipulação governamental da visão do mundo sobre Khaufpur; o caráter fabular da linguagem, especialmente, da linguagem digital, que “cria realidades virtuais”; a sugestão da falsidade política, moral e, sobretudo, literária do próprio romance, que desestabilizam o leitor sobre a noção de verdade, já que a “normatividade” do site concorre para a ideia de autenticidade.

O que se tem em *A História de Animal*, portanto, é uma história aberta, multimodal, articulada e passível de múltiplas interpretações ou, como dito, narrativas concorrentes que falam ao mesmo tempo. Isso confere um status desconstruído e pós-moderno à obra de Indra Sinha, especialmente, pelo caráter pós-humano de seu principal pícaro.

ANIMAL: PÍCARO PÓS-HUMANO E REFLEXO DA INDECIDIBILIDADE

“Eu já fui humano.” (SINHA, 2009, p.9). Esta é a sentença que abre a sequência de fitas que narram, supostamente, o discurso picaresco de Animal. Talvez por ela dar o tom de toda a narrativa, caracterizada pela perspectiva de um jovem que não é nem um animal humano, nem um animal não-humano, mas algo diferente disso, concebido no interstício entre as duas condições: um animal pós-humano.

Ao usar o verbo “ser” no passado, Animal indica que ultrapassou os limites da humanidade, passando a outro status em que lhe é possível experimentar um estilo de vida e sensações distintos dos puramente humanos. Os quais, ainda que ele julgue muitas vezes serem somente “animalescos” ou bestiais – segundo o próprio

sentido que a doutrina da razão deu a tais termos –, são muito mais complexos por originarem-se do entrelugar em que se encontra; um entrelugar marcado pela ambivalência, como observa Rob Nixon (2009), pela diferença e pela indecidibilidade.

Sua condição pós-humana, portanto, não supera ou elimina os traços do homo sapiens nele, mas os problematiza, critica o conceito racionalista de humano (RICKEL, 2012), colocando-o frente a frente com o não-humano, em uma mesma estrutural corporal, reflexiva, linguística. A capacidade linguística deste animal pós-humano, inclusive, lhe permite proferir não só essa primeira sentença, constatando sua humanidade pregressa, como todo o resto do relato registrado pelo jornalista, desmentindo o critério logocêntrico humanista.

A ambivalência entre o animal humano e o não-humano é explicitada em outros pontos do texto, como em

– Meu nome é Animal – eu digo. – Não sou uma porra de um ser humano. Não tenho vontade de ser um.

Esse era o meu mantra, o que eu dizia pra todo mundo. Nunca mencionei minha vontade de andar ereto. Esse foi o começo daquela longa discussão entre mim e Zafar sobre o que era um animal e o que significava ser humano.

Quando eu digo que não sou *uma porra* de um ser humano, Zafar se retrai: – Irmão, não xingue.

[...] – então é desculpe pra você também – falei sem um pinga de sinceridade. – Mas meu nome é meu nome. (SINHA, 2009, p. 34)

Aqui, Zafar, levado por sua aparente postura altruísta e observância da dignidade do outro, parece querer saber o “nome verdadeiro” de Animal de modo a não chamá-lo desta forma, tida como inferior. Isso quer dizer que até mesmo Zafar reconhece no nome “Animal” o peso que a doutrina da razão lhe atribuiu e quer tirá-lo dos ombros do jovem que, de modo contrário, não aceita ser designado de outro modo ou mesmo como humano.

Nesse trecho, o fragmento: “Esse era o meu mantra, o que eu dizia pra todo mundo. Nunca mencionei minha vontade de andar ereto.” (SINHA, 2009, p.34) pode ser lido como uma manifestação de despeito do jovem por não ser considerado, por muitos, como uma pessoa. Porém, é preciso destacar que o que Animal inveja nos seres humanos é a sua capacidade de andar eretos, o que é reforçado por outro excerto em que ele expressa sua raiva por seres e objetos bípedes:

Nos meus tempos de doido, quando as vozes gritavam dentro da minha cabeça, eu ficava cheio de raiva de todas as coisas que andavam ou que até só ficavam paradas sobre duas pernas. A lista das minhas invejas não tinha fim, Ma Franci, as outras freiras no orfanato, Chukku, o vigia da noite, mulheres carregando potes nas cabeças, garçons equilibrando quatro

bandejas em cada braço. Eu detestava ver meus amigos pulando amarelinha. Odiava a visão de ursos artistas dançarinos, trazidos por aqueles putos de Agra, gente de pernas de pau, o pernetá-muleta do Abdul Saliq, o mendigo da Porta Pir. Eu invejava as garças, as traves de gol, escadas apoiadas em paredes. Eu ficava vigiando a bicicleta de Farouq e pensando se ela também merecia um lugar na minha lista de ódios. (SINHA, 2009, p.10)

Aparentemente, o humano, como o concebe Animal, possivelmente, de modo desconfiado, haja vista os constantes maus-tratos e humilhações que lhe foram infligidos por tantas pessoas, não é o objetivo do jovem. Justamente pela “paradoxal desumanidade” de muitos humanos, como é indicado em: “[...] mas estou cheio de repulsa pela vida humana e pela sociedade, não quero mais disso.” (SINHA, 2009, p.388). A desumanidade humana aqui, aliás, pode ser vista também como exemplo da linguagem desconstruída, à medida que desmantela, por si mesma, a suposta objetividade do significado de “humano”; isso porque mostra a artificialidade da atribuição de conceitos como sensibilidade, bondade e retidão como características próprias do ser humano.

O modo de pensar-se como uma animal (pós-)humano, leva o protagonista de *A História de Animal* a questionar, segundo Nixon (2009), o que significa pertencer à mesma espécie, em termos biológicos, existenciais, econômicos, éticos e, como sugere a Desconstrução, linguísticos. Quando a Kompani, seus associados e advogados negligenciam os efeitos do crime que cometeram em Khaufpur, vê-se que eles estão explicitamente orientados pelos conceitos de humano do humanismo racionalista. O humano, então, é aquele economicamente ativo, determinante, o do discurso normativo e ocidental. Os demais entes da espécie que se excetua dessas condições configuram-se como sub-humanos ou animais, segundo essa mesma ideologia, podendo ser abatidos, sacrificados.

A forma física curvada de Animal é mais um dos elementos que aproxima a sua figura de animais quadrúpedes, mas mesmo os seus pares que andam em duas pernas são considerados como bestas pelo estrangeiro, e eles sabem disso, como mostra Nisha: “– Vou te dizer o que não serve pra nada – ela grita. – A preciosa justiça do meu pai não serve pra nada, nosso governo não serve pra nada, apelos à humanidade não servem pra nada, porque essas pessoas não são humanas, elas são animais.” (SINHA, 2009, p.378). É por isso que indivíduos como Chunaram valem-se da mesma lógica racionalista de explorar aquele que ele acreditar ter “um grau a mais de animalidade do que ele”, seja lá o que caracteriza tal grau.

Mas Animal reage a essa categorização, ressignificando-a subversivamente,

por meio de sua narrativa e modo picarescos fomentados justamente por sua condição pós-humana. Em um limiar identitário marcado pela indecidibilidade – o qual, na verdade, é inerente a todos os entes –, sua potência discursiva reflete não só a suscetibilidade da linguagem que separa humanos de não-humanos, como explicita abjetamente as relações biológicas, corporais (negadas pelo humanismo antropocêntrico) que os unem em sua animalidade:

Como é que você caga, quando seu rabo fica pro ar e suas pernas são fracas demais pra se acocorar? Nada fácil. O que é que você parece quando o cocô desaba dos seus quadris? Como um burro deixando cair bosta, quando eu ando, é assim:

*ponta dos pés
cabeça ao revés
rabo pro ar
vou eu passar*

Nos meus anos de rua eu odiava ver cachorros fodendo, meus colegas gritavam: – Ei, Animal, é assim que você faz? (SINHA, 2009, p.26)

O jovem apropria-se do nome Animal não como um classificador pejorativo, um elemento de separação, mas como uma credencial de acesso, de trânsito pelos (aparentemente) diferentes mundos do animal humano e do animal não-humano. O trecho em que Nisha narra o modo como, buscando por ele, conseguiu encontrá-lo mostra essa liberdade e possibilidade de figurar em diferentes ambientes: “Da névoa saíram aquelas formas, meia dúzia de cães famintos movendo-se juntos com a mesma intenção. Entre eles havia outra forma, um garoto andando sobre mãos e pés. Chamei você e você se virou e veio até mim. [...] Nisha disse que me conseguiria algum trabalho, eu até seria pago.” (SINHA, 2009, p.32). Além disso, seu nome não é nada mais do que isso para ele: um nome, como se vê na resposta que ele dá a Zafar quando o homem pergunta como ele se chama; bem como pela reflexão que ele faz do modo como Nisha o trata, entendendo que ao dizer “Animal” ela não o concebe com um ser inferior como tantos outros fazem, mas apenas o chama por seu nome:

O que havia em Nisha que fez com que fosse impossível dizer não? Acho que foi porque desde o começo ela me aceitou exatamente como eu era. Quando ela me chamou Jaanvar, Animal, isso era um nome, nada mais. Ela nunca pareceu perceber que eu era aleijado, nem fingir que eu não era. (SINHA, 2009, p.32)

A compreensão astuta de Animal de si e de sua designação contesta a tentativa de apreensão, de definição e de sujeição do outro pela linguagem, criticada por Derrida em *O animal que logo sou* (2002), ao designá-lo de modo homogêneo como “animal”. Em outras palavras, reforça a ideia de que as ditas verdades, conceitos e classificações são construídos e, dessa forma, passíveis de

desconstrução. Ao proceder à ressemantização do nome Animal, ampliando-o sob o viés pós-humano, o protagonista de Indra Sinha não só nega seu caráter restritivo, como o do próprio conceito de humano, o qual, de acordo com Johnston (2016), é igualmente limitador. Para o pícaro pós-humano, ser homem e ser animal segundo a perspectiva racionalista ocidental que contamina e afeta o seu território, são constructos sistêmicos dados pela ação de forças opressoras que os manipulam em favor de seus objetivos, como sugere o fragmento: “Primeiro ele [Farouq] não entende que tudo não passa de umas porras de umas palavras.” (SINHA, 2009, p.107). Por isso, sua irreverência, malandragem, desmando e complexidade identitária se impõem como forma de reverter aos representantes diretos e indiretos dessas forças – como o jornalista e os leitores ocidentais – a sua conduta e discurso sorrateiros. Eles embargam as antes tão bem definidas separações entre os entes – entre os que pensam e os que não pensam, por exemplo, ou entre os que sentem e o que não sentem: “[...] quando eu digo que sou um animal não é só como aparento, mas como me sinto.” (SINHA, 2009, p.107).

Animal, o narrador, passou a significar um misto entre o humano e o não-humano, uma contradição ambulante (NIXON, 2009) – como se caracteriza Cedar –, porém fluida, ativa, viva e valorosa, como ele vai deixar transparecer em sua narrativa: “Aprendi a soletrar meu próprio nome, Jaanvar, que significa Animal. Nisha disse que esse era meu nome e que eu deveria me orgulhar dele. Jaan quer dizer ‘vida’. Jaanvar quer dizer ‘aquele que vive’.” (SINHA, 2009, p.47). Sua condição pós-humana lhe permite enxergar os outros sentidos de si distintos da promessa de morte e de inferiorização que a norma antropocêntrica sempre lhe impôs. Por isso, essa contradição não é um problema, mas uma prerrogativa que o torna um ente único entre tantos outros diferentes: “Se eu for um humano ereto, serei um em milhões, nem mesmo um humano saudável serei. Fico quadrúpede, sou o um e único Animal. Que resposta você daria a Elli? *[S]sou um animal arisco e livre / no mundo todo ninguém como eu*” (SINHA, 2009, p.415).

Incorporando, então, a diferença suscitada pelo crime cometido pela Kompani, como se deduz pela afirmação: “Animal acasalando com fêmea humana, é antinatural, mas eu não tenho escolha além de ser antinatural.” (SINHA, 2009, p.96), Animal abraça e celebra a sua pós-humanidade. Prescindindo de rótulos, ele performatiza a indecidibilidade que perpassa todo o texto.

É certo que sua visada picaresca e irônica rechaça muito mais a designação

de humano do que a de animal, como ilustra a sentença; “Ele [Farouq] fica mesmo irritado com isso de eu escolher ser um animal e não humano, é como areia no olho dele.” (SINHA, 2009, p.107); isso explica-se pela já citada desumanidade que ele atribui a muitos desta espécie, bem como pela não-correspondência com ela e com sua previsibilidade, como lembra Rob Nixon (2009). No entanto, mesmo sugerindo preferir ser um animal, sua “categoria”, por assim dizer, é uma que não se pode descobrir e nem catalogar, pois é pós-humana, intersticial, indefinida, desconstruída e legítima, como o jovem mesmo indica:

[...] deixem-me ser um animal à quatre pattes, quadrúpede e livre, então sou inteiro, tenho minha própria forma, só um tipo de animal diferente de, digamos, Jara, ou uma vaca, ou um camelo.

[...] Bem, Farouq acha que virou a mesa aqui, porque, como eu acabei de dizer, eu não sou um gato, ou um cão como Jara, nem camelo, bode, leopardo, urso, etc.

– Sou o único que existe desta espécie (SINHA, 2009, p.241;242)

Ao caracterizar-se como indivíduo pós-humano, como o amálgama de uma contradição acentuada pelo tom picaresco, *Animal* evidencia o continuum entre o humano e o não-humano, destruindo o binário entre eles e que inscreve o dito homem universal, como também observa Jennifer Rickel (2012). E nesse sentido, enfatiza as relações de pertencimento que unem os entes animais em associações que não precisam ser hierárquicas, como propõem a doutrina da razão e o antropocentrismo.

Integrando o humano e o não-humano e colocando-se como o protagonista de uma história que desestabiliza segregações e conceitos hegemônicos – “Pois que se foda tudo isso. Diga ao veado do chefão que é no meu filme que ele está e que no meu filme só tem uma estrela e que sou eu.” (SINHA, 2009, p.19) –, *Animal*, portanto, aponta a relevância de todos os entes na narrativa maior que é o mundo. Instancia mesmo a noção de sujeito não necessariamente humano ou pós-humano de Cary Wolfe, à medida que desnuda as fabulações racionalistas por detrás dos arranjos linguísticos, culturais, políticos, biológicos que privilegiam a vida e o bem-estar de uns em detrimento de outros.

Diante dessa possibilidade de equalização entre os entes, fornecida pelo caráter desconstruído da linguagem e, por conseguinte, pela maleabilidade do discurso picaresco de *A História de Animal* – o que frustra a crítica em sua tentativa de enquadrar o romance, segundo Rickel (2012) –, vê-se que esta abordagem da obra converge para a hipótese de desestabilização do antropocentrismo; o que

também ocorre com *Future Home of the Living God*.

Não é por acaso que o modo trapaceiro e o picaresco, condicionados pela Desconstrução e pela própria imaginação, foram aproximados, de alguma forma, na análise das narrativas ardilosas estudadas neste trabalho. Sua capacidade de desestabilizar, de instaurar a suspeita, a dúvida, calha com a suscetibilização de conceitos hegemônicos como humano, homem, sujeito, ocidente, responsáveis, entre outras coisas, pela manutenção da reificação dos indivíduos humanos, não-humanos e entidades naturais.

A conveniência desses estilos “desconcertantes” de abordagem narrativa, no âmbito deste estudo, se dá por sua possibilidade de resignificar noções, como a de fim de mundo ou apocalipse. Tanto Cedar quanto Animal subvertem, à sua maneira, esta ideia em sua acepção judaico-cristã sobremaneira focada no humano. Em ambas as narrativas, o apocalipse não se sinonimiza com o fim do mundo, mas com a instalação de um mundo “alternativo”, pós-humano, um “pós-mundo-pós-natural” e inconstante em que, mesmo sem expectativa, sem previsão, vive-se, em uma condição intersticial e provisória.

Os modos discursivos trapaceiro e picaresco, então, são adequados por possibilitarem a reflexão sobre a/da indecidibilidade, enfatizando a incapacidade de apreensão e definição plena dos seres pela linguagem; bem como desestabilizando eventuais hierarquizações decorrentes delas.

A TOXICOPOÉTICA DE ANIMAL: UM ANTÍDOTO PARA AS CERTEZAS

A intervenção antropogénica e seus efeitos sobre o mundo têm sido mote para muitos textos e análises literárias, influenciando não só as temáticas, mas o modo de significar lingüísticamente as impressões sobre eles. É o que se vê, por exemplo, no trabalho “Ciudades letradas posconcretas: conciencia tóxica en tres poetas posconcretos brasileños”, de Odile Cisneros, publicado em 2010. Aqui, analisa-se como a paisagem tóxica, artificial da urbanidade e de seus elementos comprometem e extenuam a “imagem real do mundo”, influenciando a experiência humana para com ele, condição abordada em poemas concretos brasileiros. Também em *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*, livro de 2018, José Miguel Wisnik analisa como o estabelecimento da mineração no Brasil, caracterizado, precisamente, com a instalação da companhia Vale do Rio Doce, hoje Vale S.A., em Itabira – MG, influenciou a obra de Drummond. Em seu texto, Wisnik

discute a alteração do espaço e de sua dinâmica de vida em prol do desenvolvimento e como essas mudanças foram significadas pelo poeta brasileiro, uma abordagem, em certa medida, semelhante à de Indra Sinha.

Outros textos, como o primordial *Silent Spring*, de Rachel Carson, lançam mão de um discurso tóxico, que, nesse caso, tematiza, explica e contrapõe a destruição do mundo natural por uma dispersão de compostos químicos que esterilizam o que é vivo, mas também a concepção pastoral de terra. Em “The Poetics of Waste and Wastefulness: Fatih Akin Films Garbage in the Garden of Eden” (2012), de Sabine Wilke, a ênfase está na poética do desperdício promotor do lixo e da miserabilidade da população que enquadra o documentário “Lixo no Jardim do Éden” (em português), de Fatih Akin. A narrativa tóxica se inscreve pela descrição do modo como a exacerbação do consumo pelos economicamente mais abastados afeta a população da pequena comunidade de Çumburu, onde se estabeleceu um aterro de lixo proveniente do desperdício. Apesar de sua luta de uma década contra as autoridades responsáveis pela ação, os moradores continuam subjugados por sua condição sociocultural, geográfica, mas, sobretudo, pelo modo como são vistos no cenário neoliberal, ou seja, economicamente invisíveis.

O chamado discurso tóxico, então, é amplamente difundido dentro dos estudos ambientais, como se pode deduzir. Em *A História de Animal*, romance também visto como de imaginação ambiental e ficção climática, não é diferente. Porém, pode-se dizer que sua linguagem e forma implicam mesmo em uma toxicopoética, caracterizada, sobretudo, pelo modo esteticamente sorrateiro, abjeto e entorpecente de envolver o leitor.

Em trechos como:

Ou talvez ela [Ma] esteja no ghat fúnebre, onde os aghori [ascetas devotados a Shiva, tipicamente nus, cuja meditação é a morte] sadhus [ascetas hindus que renunciam ao mundo] se sentam com olhos como poças de sangue, bebendo em crânios e comendo a carne assada de seres humanos, pois hoje à noite é esta noite, a noite de Qayamat que Ma chama de Apokalis, uma palavra na qual há o nome de Kali, que também é chamada de Ma. É, Ma é Kali Ma, por que eu nunca pensei nisso? Coroada de ossos ela percorrerá as ruas de Khaufpur apregoando o fim do mundo, em largas passadas chegará à fábrica para acordar os famintos e desesperados espíritos que lá vivem, então, os soldados vão atirar nela. Idiotas, eles não podem matar Ma. Ma é do princípio dos tempos. Ma vai desamarrar suas tripas e pendurar no próprio cinto suas cabeças cortadas. Ela vai beber o seu sangue e sua língua ficará pendurada sobre seu peito e quando Isa chegar ela vai saudá-lo com beijos de sangue e chamará suas bestas para fora do abismo e elas desencadearão o inferno na terra. (SINHA, 2009, p.380-381)

Ainda que no momento desta enunciação Animal estivesse transtornado por sua discussão com Nisha, esta porção do seu discurso ilustra diferentes aspectos de sua toxicopoética. A referência aos religiosos hinduístas e a descrição de suas práticas “canibais” em relação aos humanos mostra não só conhecimento, mas a subversão velada ao humano racionalista, aqui, devorado por sua espécie; e isso, dentro de um ritual não-ocidental, portanto, indiferente às suas normas, e perfeitamente legítimo.

Também em “hoje à noite é esta noite”, o que se vê é um aparente lapso de tempo entre o que será “à noite” e o que já está acontecendo, em uma supressão do futuro pelo presente, pelo agora. Reforça-se, pois, a justificativa que Animal dá a Elli para não ter um relógio, objeto desnecessário para quem não espera nada. Nesta mesma sentença também é possível dizer que a palavra “noite” pode ser empregada tanto como um período do dia, do tempo, como metáfora para o momento de cobrança das diferentes dívidas ou mesmo para o Apocalipse. Ainda que aquela pareça ser uma noite como outra qualquer, o Apocalipse, para Animal, instaura-se mais uma vez, em função do abalo daquilo que lhe é importante: a amizade com Nisha, a força de Zafar, a vida de Aliya. Ressignificando, mais uma vez, o conceito cristão de fim de mundo, para Animal, ele acontece naquele momento em que os conflitos entre o humano e o não-humano – pela recusa de Nisha, sobretudo – e a vida e a morte mais se intensificam.

Outra evidência da beleza subversivamente inebriante do discurso picaresco do protagonista é a expressão “a noite de Qaymat”, acepção híndi para o último dia do mundo. Isso porque, ao ressaltar que o uso “Apokalis” (também alterado, enfatiza-se) é empregado pela freira idosa, Animal demarca seu espaço não-ocidental de fala [e de resistência], caracterizando o fim do mundo primeiro pelo idioma local e demonstrando certa estranheza em relação ao termo cristão.

Ao mesmo tempo, o jovem “disseca” a palavra “Apokalis”, reconhecendo nela o nome da esposa de Shiva, a divindade hindu Kali, tida como representativa da natureza e caracterizada com cobras, um colar de crânios e coberta de sangue; Kali é, pois, um arquétipo da destruição e da morte convenientemente aproximado do significado devastador do apocalipse cristão.

Essa identificação entre cristianismo e hinduísmo também se dá “ao contrário”, quando Animal associa um dos outros nomes de Kali, Ma, interpretado como mãe, ao da religiosa católica, Ma [Franci], que o tem como filho. Além de uma

possível referência subversiva ao hibridismo – já que a mãe Kali não seria, provavelmente, benevolente e solícita como o catolicismo descreve Maria, a mãe de Jesus, mas violenta e devastadora –, a percepção de Animal sublinha a ideia de que as palavras não designam e nem separam, efetivamente, os entes; em verdade, elas escondem ligações e mesclas entre eles, instanciando novos sentidos se desagregadas de uma estrutura interpretativa óbvia. Nesse sentido, ele concebe Ma, a freira, de outra forma, como investida das propriedades da outra, retirando-a do mundo terreno e passando-a ao mundo sobrenatural, e, principalmente, pagão – segundo a concepção cristã. Agora, como entidade religiosa hindu, Ma Franci, ou Kali Ma, como menciona Animal, parte em passadas vigorosas e destemidas para a fábrica a fim de despertar espíritos em busca de justiça. Aliás, aqui é ela quem acorda os mortos, como em uma espécie de promotora da ressurreição, do mesmo modo que representa o início dos tempos. Se no cristianismo as mulheres, as freiras, precisamente, não têm um lugar de expressividade – como os padres, por exemplo –, pela toxicopoética de Animal esses lugares são redefinidos. Em outras palavras, ainda que momentaneamente, como deduz-se de uma escrita marcada pela indecidibilidade e como em uma dança das cadeiras, Ma ocupa um lugar de destaque na religião.

Como uma espécie de justiceira em favor das vítimas da Kompani, ela trucidará soldados – comandados pelo poder político e econômico, quiçá – que se oponham ao levante das vítimas. A identidade europeia de Ma não mais importa, pois, naquele momento, ela luta pelos khaufpuris, mortos e vivos, enfrentando balas “reais” que não a atingem. Diferente da instauração de um paraíso, o qual ela sugere almejar em seus “devaneios” ao longo do texto, sua atuação, segundo a narrativa de Animal, deflagrará o “inferno na terra”, pela convocação das bestas. Apesar do uso de termos como “inferno” e “bestas”, representativos do mal na religião cristã, aqui, ao que parece, eles simbolizam a vingança e os vingadores dos que sofrem. “Bestas”, inclusive, pode implicar a subversão do modo pejorativo com que os animais são designados pela norma antropocêntrica, significando que serão indivíduos humanos, mas também entes não-humanos a instalarem o inferno na terra; ou, dito de outro modo, a findarem o paraíso do humano racionalista, igualmente embasado na exploração de animais não-humanos e dos recursos naturais.

Finalmente, não obstante a nova configuração de Ma, a poética sorradeira de

Animal corrobora seu encontro com Jesus, nominado, no entanto, segundo o hinduísmo – “Isa” –, religião onde ele também é mencionado. Assim, mesmo significada de outra forma, por meio de outros símbolos, Ma poderá encontrar-se com o salvador que esperou a vida toda, saudando-o com beijos de sangue dos inimigos dos pobres e injustiçados, ditos amigos de Jesus.

É relevante destacar que a saudação a Jesus com um beijo remete ao ato traiçoeiro de Judas, descrito no Novo Testamento, ao entregá-lo aos seus algozes. E em se falando de linguagem como representação, pode-se facilmente defini-la como simulação ou mesmo “falsificação”. Animal não só insinua uma traição de Ma ao Salvador, por sua performance hinduísta e pelo assassinato dos eventuais cristãos, como também reforça sua perspectiva malandra e traiçoeira de contar a história; isso, por insinuar sua traição à normatividade e seu logro à racionalidade frente à possibilidade de Ma agir assim, por exemplo. Do mesmo modo que Judas encenou uma integração ao grupo e ao projeto cristão, até o desfecho da traição oscular, Animal estaria levando o leitor – assim como o jornalista e os Olhos que ele representa – a dar passos em direção ao terreno de ar fino, como menciona Murfin (2016), que é a sua história. E isso, de olhos fechados por uma narrativa intoxicante.

A linguagem envenenada pela qual Animal se expressa fica evidente também em trechos como:

Quatro pés eu tenho meu cérebro é uma lebre meus olhos são sacos de lã
um golfo é onde estava meu palato sarjetas salobras são minhas bochechas
uma urgência e um rugido há em minha cabeça de cima e de baixo vozes
chamam inferno queima em minhas entranhas por que eu nunca percebi
antes que o mundo está cheio de seres loucos? (SINHA 380-381)

Nesta passagem, o jovem começa a sentir os primeiros efeitos das treze golis, espécie de bolotas venenosas feitas de datura que ingere a fim de findar a própria vida, após o aparente rompimento com Nisha e a desgraça de seus amigos. Ao que parece, a substância exerce sobre ele um efeito alucinógeno, que lhe desestabiliza, mas também à sua própria narrativa, igualmente alucinante. Ao dizer que tem quatro pés, o protagonista sugere a reiteração de sua condição animalesca, mas, na realidade, enfatiza seu status pós-humano, pois é sua porção humana, segundo o princípio logocêntrico, quem realiza e professa tal percepção.

Além disso, ele diz ter “quatro pés” e não quatro patas, como seria designada a extremidade inferior dos membros traseiros dos quadrúpedes, segundo a anatomia zoológica. Isso pode ser entendido de muitas formas, em uma delas, pensa-se que

Animal ressignifica o sentido de patas, caracterizando-as como “pés” e sugerindo uma indistinção com os humanos; e, por conseguinte, que em um único corpo, o seu, habitam dois indivíduos – humanos e não-humano – ou um amálgama dos dois.

Ao comparar seu cérebro a uma lebre – animal de conotação positiva nos ditos bestiários, representante também da curiosidade e da inquietação, como sugere Gervásio (2010) –, Animal pode estar participando uma eventual confusão mental por causa das golis, mas, ao mesmo tempo, uma lucidez apurada pelo uso delas. O estado em que está turba-lhe a visão física, mas faz com que ele veja “seres loucos”, provavelmente, khaufpuris furiosos armados com tições em busca de justiça após o declínio de Zafar – que insiste na greve de fome para forçar a punição da Kompani. Dito de outro modo, é a visão enevoada, entorpecida – como sacos de lã – que lhe permite ver o levante dos que foram há tanto subjugados, algo que o surpreende a ponto de ele os confundir com loucos ou demônios.

Além do amargor e da causticidade das golis, que parecem abrir-lhe um buraco por dentro, é o próprio gosto da morte que ele experimenta em um limiar entre ela e a vida; a morte que ele desafiou tantas vezes, mas que agora não só aceita como procura, ainda que diga: “Correndo estou, correndo, não sei onde, só para me agarrar a mais uma hora, eu não quero desistir nem mesmo destes últimos momentos ardentes. Oh, senhor, como é doce, como é tentadora a vida.” (SINHA, 2009, p. 387). E nesse interstício entre viver e morrer, oportunizado pelo sufocamento lento do veneno, o mundo se abre e as múltiplas vozes, humanas e não-humanas, o atordoam com suas verdades; vozes que requerem sua atenção na urgência do que é o viver e na fugacidade do que é o morrer.

A substância tóxica em seu corpo lhe possibilita frequentar, então, o entrelugar entre vida e morte, uma condição que lhe propicia a audiência de múltiplos indivíduos e de sentidos plurais que nunca haviam se revelado, tal qual o faz a toxicidade de sua poética com o leitor. O discurso picaresco de Animal, portanto, age como a própria datura – planta venenosa e alucinógena utilizada há tempos em rituais medievais e xamânicos, por exemplo, da qual foram feitas as golis que comeu. Ele promove um entorpecimento, desenhando possibilidades significativas que escapam às determinações racionais(listas), justamente pela liminaridade, pela indecidibilidade de sua poética.

No excerto destacado acima isso se apresenta também pela própria demarcação (ou a falta dela) das sentenças. Acreditando na precisão da tradução de

Celina Portocarrero, que transpôs para o português o romance de Indra Sinha, vê-se que, diferente da maior parte do texto, neste trecho ele prescinde da virgulação. Isso impede a definição de uma associação clara entre as palavras, o que possibilita não só um, mas vários arranjos entre elas. Por exemplo, pode-se ter: “sarjetas salobras são minhas bochechas”, referindo-se a um eventual gosto ruim provocado pelas golis mastigadas por Animal; ou “são minhas bochechas uma urgência”, sugerindo uma possível dificuldade de respirar, não só pelo veneno químico, mas pela intoxicação pelo peso da desesperança.

Esse modo de (des)estruturar a escrita confere-lhe o caráter picaresco do protagonista que a enuncia, pois a libera de seus entraves, confundindo os seus limites e possibilitando a “intromissão” de sentidos tal qual Animal faz ao estabelecer-se à porta dos restaurantes chiques.

Ainda, o uso da anástrofe ou inversão favorece a indecidibilidade do sujeito das ações descritas, bem como embarga sua prioridade em relação ao predicado, por exemplo, subvertendo a eventual “posse” sobre a linguagem que ele possa ter, como se vê em: “Quatro pés eu tenho meu cérebro é uma lebre meus olhos”. Aqui, o narrador pode dizer que tanto seu cérebro quanto seus olhos são lebre e, neste último caso, contrariar a noção de olhos sonolentos. Desse modo, as possibilidades interpretativas aumentam e, junto com elas, a suspeita sobre a linguagem.

Esse trecho não virgulado e marcado pela inversão é estabelecido sob a plataforma escrita, o que, segundo Derrida (1967), possibilitaria o seu resgate, reinterpretação e reformulação em diferentes leituras. Isso remete à distinção entre a fala e a escrita, anunciada pelo filósofo, mas também à relação entre grafocentrismo e fonocentrismo, discutida no âmbito dos estudos culturais e pós-coloniais, por exemplo.

Como visto no capítulo dois, Jacques Derrida (1967) advoga a validade da escrita não só como complemento, mas como modalidade linguística, contestando a superioridade da fala, vista, entre outras coisas, como marca da presença do falante, defendida pela filosofia clássica. Por outro lado, com o passar dos anos, o registro gráfico configurou-se como distintivo das sociedades ditas modernas e meio de “formalização” do saber, incorrendo em uma supervalorização da escrita em detrimento da fala, o dito grafocentrismo. Esta concepção passou a ser criticada no âmbito dos estudos socioculturais e linguísticos por implicar na ideia de que a apropriação do registro gráfico advém de processos de instrução da pessoa,

geralmente, possibilitados por uma condição social e econômica mais “confortável”. Tal condição, no entanto, era/é vista como prerrogativa de poucos, caracterizando-se mais um fator de segregação social entre os indivíduos. Ainda, o grafocentrismo distinguiu-se negativamente, em alguns casos, por opor-se, muitas vezes, ao valor das narrativas de culturas ágrafas, como as de muitas tribos indígenas ou de comunidades interioranas, pautadas na expressão pela oralidade. É por isso que as narrativas orais, muitas vezes, são vistas como formas de resistência e de preservação identitária, uma vez que mantêm as histórias tradicionais e restringem seu acesso e transformação pelos que não integram a comunidade, como reflete Medina (2011):

Depois de a literatura ocidental ter sido legitimada pelo grafocentrismo e sedimentada pelo polimento da escrita e das regras clássicas, as obras que perpetuaram por meio de vozes marginalizadas as quais preferiram a fluidez da memória coletiva estão ganhando espaço no cenário poético. No Brasil, o número de pesquisas e de registros audiovisuais de manifestações consideradas poéticas orais tem aumentado, geralmente com o objetivo de preservar e/ou revitalizar tesouros preciosos que foram ou ainda têm sido dilapidados ou substituídos. Na contracorrente, as histórias pessoais narradas por Dona Miúda e Dona Laurentina, e especialmente as cantigas transmitidas por Santinha, que têm ecoado por toda a região do Jalapão, é um exemplo de resistência ante a hegemonização e globalização. (MEDINA, 2011, p.294)

Não obstante a validade desse argumento, assim como o da ideia de Derrida de equiparação entre fala e escrita (ou de não enaltecimento da oralidade – que, pensando na comunidade surda, por exemplo, também incorreria em elemento de segregação), o que se vê é que *A História de Animal* não só subverte o grafocentrismo [enquanto instrumento hegemônico], como integra fala e escrita. Ao saber que sua história será registrada graficamente pelo jornalista em livro, *Animal* reforça que ele deve fazê-lo com base naquilo e como ele vai contar, inclusive, no que se refere a eventual tradução do híndi para o inglês, o que também é mencionado na nota do editor. Isso quer dizer que, mesmo diante da pobreza e da visada animalesca que recai sobre *Animal*, bem como da ausência de critérios que lhe “confirmam” a humanidade, segundo o humanismo racionalista, ele moldará a escrita pela qual se contará a sua história. E fazer isso significa manipulá-la, inscrevê-la pelo desvio, pela “differáncé” de que fala Derrida, desconsiderando seu caráter, prerrogativa e uso elitistas. Essa situação pode ser vista no trecho destacado do texto e arrolado aqui, o qual participa a sua convulsão tóxica ao leitor. Nele, o modo como se arranja o discurso gráfico reinveste a suspeita, a

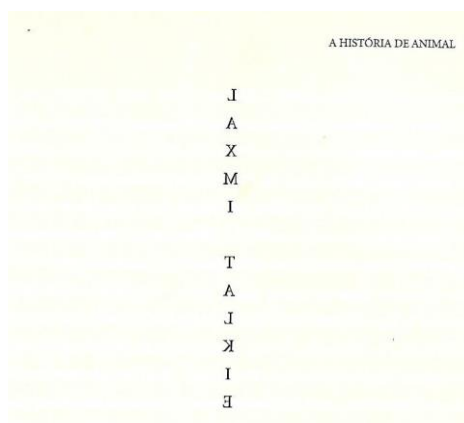
desconfiança, o picaresco, pois faz o leitor se questionar o porquê e como Animal determinou sua (des)construção na escrita. E ao fazer esta pergunta, o leitor conjectura frente à possibilidade de “escrita da fala”, de ficção atrelada à realidade, de sinonímia entre o autor, o jornalista e o narrador, titubeando diante de qualquer resposta e certeza. Logo, a escrita, muitas vezes usada como suporte ao discurso hegemônico, é maculada, contaminada pela voz profana de um animal pós-humano, configurando-se uma toxicopoética que arrebatava não pela verdade, mas pela fabulação.

Assim, além da reconfiguração da escrita pelo recurso da adulteração tóxica, o discurso entorpecente de Indra Sinha enfatiza sua intrincada relação com a fala, desvirtuando as distinções sublinhadas mesmo por Derrida e destacando, mais uma vez, a presença da indecidibilidade. Em trechos como

Hahaha, minha nossa [...] Com Chunaram tudo é uma questão de dinheiro, estou a ponto de mandar ele enfiar no **cul** [cu] quando me vem uma ideia. [...] Eu conheço a maioria das palavras em **inglis**, aquelas que eu não conheço cospem seu sentido no meu ouvido.” (SINHA, 2009, p.14;17) [grifos meu],

a oralidade se insinua pelo despojamento da escrita, que “nega” a sua própria forma para dar conta de acomodar a fala. Dito de outro modo, o registro de uma gargalhada, de um palavrão – tentando reproduzir o modo de falar de Animal – e de uma corruptela do termo “inglês” são performances discursivas que nascem no interstício fala/escrita, acredita-se.

Tal qual a datura que golpeia o estômago de Animal, seu discurso provoca, página a página, contrações e traumatismos em certezas e interpretações objetivas sobre a sua história e a de seus pares. Como corpos estranhos, certos elementos aparecem no texto a fim de intrigar o leitor, desafiando seus próprios limites hermenêuticos. É o caso da placa do bordel em que Farouq leva Animal, apresentada na figura a seguir:

Figura 2: Placa do bordel

Fonte: Sinha (2009, p.277)

Ocupando quase metade da página 277, a inscrição imita, de fato, o texto de uma placa na vertical, mas sob uma perspectiva do interior do recinto, haja vista a grafia das letras ao contrário. Como se deduz pela narrativa em primeira pessoa e, sobretudo, pelo requerimento do protagonista da posse de sua história, essa é a perspectiva de Animal; o leitor enxerga através dos olhos dele. Mas talvez a primeira pergunta que surja ao deparar-se com esta inscrição seja: “Por que ela não está grafada de modo ‘convencional’, ou seja, na horizontal e com as letras na posição costumeira?” E as respostas podem ser múltiplas. Dentre elas, porque trata-se do olhar de um animal pós-humano, logo, diferente do que um humano, o leitor, poderia ver; porque é uma narrativa subversiva, o que explicaria as letras ao contrário; porque é um discurso picaresco, logo, chistoso e propenso ao golpe; porque à altura da página 277 o leitor já está bastante inebriado por conta do/com o texto, o que o impede de racionalizar efetivamente a inscrição; e, sobretudo, porque ilustra um dos recursos da toxicopoética do texto, que mescla as linguagens oral, escrita e visual.

Além disso, passando à consideração do conteúdo da inscrição, vê-se que ele é expressivamente sugestivo. Segundo o Etymonline (2020), “talkie” pode ser definido como uma “imagem falante”, o que não só reforça o caráter meramente representativo, simbólico da linguagem – que é expressa por meio de “figuras”, letras, palavras, sinais, sons –, mas aumenta a suspeita por detrás da imagem apresentada aqui. Uma imagem que diz coisas sobre e para Animal – pois significa a realização de uma atividade antes não pensada para ele; que fala sobre a fisiologia e a indecidibilidade que une humanos e não-humanos, como a que se vê tanto pela possibilidade e validade do ato sexual para ambos, como pelos pudores que acometem Animal, mesmo ele rechaçando sua condição humana: “Estamos os dois

nus, cobertos de cor, esta é uma situação muito estranha.” (SINHA, 2009, p.276); e que revela coisas sobre as mulheres daquele bordel, vendidas como mercadoria, duplamente objetificadas, como reflete Thomas Bonnici (2009), ainda que o nome da deusa hindu Lakshmi/Laxmi, tida como símbolo da força feminina, seja emprestado ao local. Uma ironia que talvez se justifique pelo fato de Lakshmi ser também conhecida como a deusa da prosperidade e da riqueza, especialmente, material, o que calha com a exploração comercial da vida desses indivíduos.

Essa imbricada relação de significados – citados e eventuais –, observada na análise da imagem, evidencia uma escrita desagregada que amplia as raias interpretativas, nas quais os sentidos nem sempre correm em paralelo, mas se cruzam, se opõem, se aproximam, se distanciam no âmbito do texto narcótico de Sinha.

Animal explicita, pois, em sua narrativa picaresca, a contingencialidade dos significados, a qual possibilita contestar e ressignificar conceitos estanques em que se pauta o discurso monológico e hegemônico mencionado por Val Plumdwood (2002), como se vê em:

Diz Zafar: – Amigos, por um momento pensem no que estava realmente acontecendo aqui. Era terror? O dicionário diz que terror é medo extremo, pavor violento, e também o que causa isso. Naquela noite nosso povo conheceu o terror além do que qualquer dicionário consegue definir. Quem o causou? Nosso povo continua a sentir medo extremo, pavor violento, porque não sabe que horrores podem ainda emergir em seu corpo. [...] Terroristas são aqueles que causam terror, que põem em risco vidas inocentes, que não respeitam a lei. Os únicos terroristas neste caso são aqueles que dirigem a Kompani. (SINHA, 2009, p.325)

Aqui, enfatiza-se como a definição normativa, dicionarizada de “terror” é uma mera e pouco efetiva representação do termo frente à compreensão dos khaufpuris sobre ele. E isso, pela experiência que viveram em virtude da atuação criminosa e negligente da Kompani, a verdadeira terrorista, segundo o verbete.

Sua toxicopoética, então, se inscreve pela instabilidade e pela desestabilização, pela liminaridade e indecidibilidade, pela mescla e não pela segregação, de discursos, de sentidos, de entes. Por isso, ela atordoia e embarga a noção de verdade, ainda que se valha dela para se estabelecer. É por essa razão que a toxicopoética configura-se como uma das principais contribuições da autora do presente trabalho para a pesquisa e os estudos literários.

Como narrativa propriamente contemporânea, a poética de Animal utiliza-se de linguagens multimodais e multiplataformas, figuras de linguagem, idiomas

distintos e a fatura entre eles e, sobretudo, a proximidade entre a ficção e a realidade sociocultural, política e ambiental. Ao apresentar, por exemplo, o endereço do site da cidade fictícia de Khaufpur – um repositório de informações completo, funcional e adequado aos padrões de desenvolvimento e estabelecimento para a internet e que se encontra ativo –, nota-se como a estética *Animalesca* vaza do próprio romance. Isso é visto e justificado pela possibilidade de o leitor, passado à condição de internauta, largar-se no chancelado mundo da virtualidade tecnológica, confundindo-o com a [suposta] realidade de Khaufpur e estendendo esta confusão para “todo” o texto. A eventualidade interpretativa de uma correspondência entre real e ficcional aqui configura-se uma armadilha, tendo em conta que o site é recheado de ironias, a começar por sua própria criação e pelas informações, em sua maioria, positivas acerca da terra da morte de que fala *Animal*. O caráter sorrateiro da página web se acentua pelo fato de ela igualmente relacionar links reais, como o que redireciona o leitor-internauta para um site de compras onde é possível adquirir o romance de Indra Sinha, como se vê na figura a seguir:

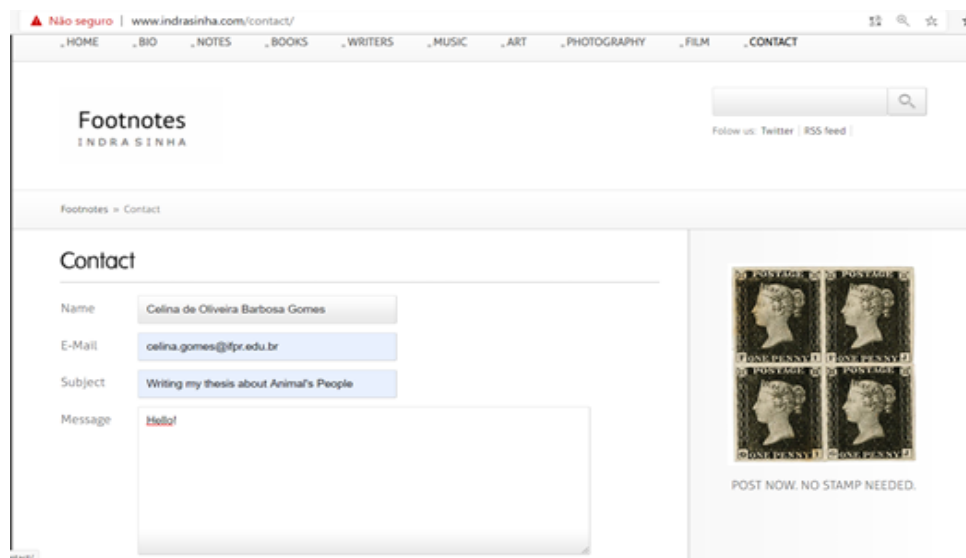
Figura 3: Print da propaganda de *Animal's People* em site de compras



Fonte: Autoria Própria (2020)

Ou mesmo para o site pessoal de Indra Sinha, onde é possível contatar o autor:

Figura 4: Print do site pessoal de Indra Sinha - Contato



Fonte: Autoria Própria (2020)

A possibilidade de comprar o livro, ler a história e conhecer aspectos da vida de Indra Sinha estabelecem uma circularidade na narrativa que alterna o real e o ficcional, não só dentro de seus limites, mas entre literatura e vida, ambas significadas por representações.

Ainda que a toxicopoética provenha da paradoxal e inusitada voz de *Animal* – uma voz negligenciada, mas venenosa, perigosa, letal, tal qual o silvo hipnotizante de uma cobra –, acredita-se que ela se desenhe como um discurso estético não só válido, mas oportuno à desconstrução de algumas “verdades”; a principal delas, a da superioridade do humano sobre o não-humano. Essa talvez seja uma das mais importantes fabulações a que o animal humano se apegou e, muito provavelmente, a mais danosa para ele e para os demais entes naturais. Isso, porque, com base nela, o humano configurou-se, como bem corrige Zafar, o verdadeiro terrorista da/para a sua própria terra.

Essa e outras “construções racionalistas” tornaram-se, em verdade, o veneno para o humano e, sobretudo, para o não-humano, uma vez que elas alienaram aquele deste, supostamente concedendo ao primeiro a autoridade sobre o segundo. Em um ego pautado na certeza dada pela razão, o homem do antropocentrismo entorpeceu-se com a própria arrogância e hoje contempla a fatura ambiental de seus excessos. Por isso, diante da nocividade de suas “verdades”, a desconstrução e a indecidibilidade discursivas parecem ser boas alternativas; e a toxicopoética deixa de ser, paradoxalmente, veneno e torna-se antídoto para perigosas convicções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: RECAPITULANDO AS DESCOBERTAS

A realização deste trabalho percorreu um itinerário mais longo do que o convencional, especialmente, pela mudança em alguns caminhos da pesquisa, em suas hipóteses e possibilidades de comprovação. Porém, isso foi importante, acredita-se, para o amadurecimento de algumas ideias elencadas na análise que estava sendo elaborada, que desenvolveu-se mais vertical do que horizontalmente.

Após as leituras das obras *Future Home of the Living God*, de Louise Erdrich, e *A História de Animal*, de Indra Sinha, percebeu-se que elas se aproximavam por outros aspectos além de sua narrativa e autoria pós-coloniais. Notou-se que seu discurso, ainda que contemplasse a relação entre o colonizador e o colonizado, transcendia essa consideração, enfatizando a atuação predatória do primeiro em relação ao segundo e (des)estruturando-se de modo a questionar o discurso hegemônico estrangeiro.

Diante disso, algumas perguntas surgiram, tais como: qual é a justificativa da intromissão do colonizador no território colonizado? Quais são os argumentos para a sujeição dos indivíduos humanos e não-humanos ali presentes? Quais são os efeitos dessa sujeição? As possíveis respostas convergiram para a ideia de que o humano das sociedades ocidentais, de modo geral, concebe a razão como prerrogativa e distintivo humano, a qual o difere de “humanos inferiores” e de não-humanos. E buscando a compreensão desse pensamento em estudos teóricos, chegou-se ao conceito de doutrina da razão apresentado por Val Plumwood (2002); bem como à ideia de logocentrismo, de Jacques Derrida (1967). Esses e outros teóricos problematizam, então, o apego do humano ocidental à razão, a qual ele emprega, por meio da linguagem, como instrumento de poder, de dominação e de sujeição daqueles que ele acredita terem uma capacidade racional menor ou inexistente. Essa concepção e postura deflagraram o racionalismo, cerne de ideologias como o antropocentrismo, que acomoda em seu bojo outras mazelas, como o colonialismo, o especismo, o sexismo, o racismo e a violência ecológica.

Frente ao prejuízo planetário que a perspectiva racionalista provoca, ficcionalizado nos romances estudados como um possível fim do mundo, passou-se a indagar até que ponto o discurso do humanismo racionalista problematizado por elas era legítimo, tendo em vista o seu caráter hegemônico e monológico. Então, olhou-se as obras mais de perto, constatando que sua tessitura desconstruída oportunizava a suscetibilização do antropocentrismo, considerando a condição da

linguagem como representação, a complexidade dos arranjos discursivos, a consequente pluralidade de significados e a contingencialidade e indecidibilidade que atravessam os textos. Em outras palavras, se os entes são designados pela linguagem racionalista, no caso, sendo subjugados e segregados em função dela e se ela não é efetivamente capaz de proceder a uma definição, logo a distinção e a opressão decorrentes dela não procedem.

Assim, foram estabelecidas as hipóteses de que *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* desestabilizam o antropocentrismo e o humanismo racionalista expressos pelo discurso hegemônico ocidental e oriundos da doutrina da razão; e fazem isso por sua narrativa desconstruída, intersticial, paradoxal, artilosa, marcada pela indecidibilidade. Tal narrativa caracteriza-se uma toxicopoética, no caso do romance de Indra Sinha, sendo um antídoto para as certezas e suas implicações; e esse discurso tóxico vaza do texto desse autor “contaminando” toda a análise desenvolvida e somando-se ao modo trapaceiro de narrar de Louise Erdrich.

Para a comprovação dessas suposições, foi desenvolvido um trabalho dividido em quatro capítulos. Partiu-se da evidência do antropocentrismo, passando-se à revisão de aspectos teóricos sobre a Desconstrução, o pós-humanismo e os estudos animais e sua relevância para a investigação, seguindo para a análise das obras enquanto narrativas peculiarmente artilosas. Com isso, concluiu-se que ambos os textos literários apresentam uma narrativa desagregada, volátil, indecida. Por meio do discurso metamorfo e trapaceiro e da narrativa picaresca, mostram a provisoriabilidade da linguagem; com isso, revelam a suscetibilidade de conceitos como os que determinam o antropocentrismo, o que possibilita a sua contestação e a do humanismo racionalista. Sua escrita desconstruída contrapõe certezas usadas, muitas vezes, em favor da subjugação de muitos entes, por isso, ela implica mesmo em um fazer literário tóxico do qual é preciso aproximar-se com cuidado sob o risco do engano. Essas constatações, então, incorrem na comprovação das hipóteses elencadas no início da investigação e, portanto, na formulação da tese.

Mas, para além da atestação das hipóteses, o que se vê, sobretudo, é uma complexificação do discurso literário que transcende mesmo a Desconstrução, no sentido de que não são só os conceitos e os sentidos linguísticos se pluralizam, mas a própria literatura. Como *Animal* mesmo sugere, seu jeito de contar e a forma de sua história, assim como ocorre com *Cedar*, impede apreensões, normatizações,

frustrando as tentativas da crítica em designar objetivamente esses textos. E isso é bom, pois presume certa liberdade (oportunizada dentro dos limites e segundo os indícios textuais) e, ao mesmo tempo, a hesitação do leitor em aproximar-se dos romances, carecendo ele “auscultá-los” com atenção. Essa audiência textual dedicada converge para as ideias de releitura e mesmo de reescritura discutidas por Derrida em seus trabalhos, mas na toxicopoética em que se convertem os textos, elas são imanentes. Em outras palavras, a releitura e a reescritura são “condições” dessa poética inebriante, pois implicam em discursos polissêmicos advindos do teor atemporal, experimental, dinâmico, multidimensional e multimodal dessas narrativas que podem mesmo travestirem-se do próprio texto “normativo” ao mesmo tempo em que o rechaçam. Isso, sem, no entanto, pautarem-se no esvaziamento dos significados ou em um rechaço à hermenêutica, mas na ampliação das possibilidades interpretativas para além de sentidos monológicos e hegemônicos, dada o caráter representativo da linguagem.

Então, ainda que se pense em algo similar à “tradição da ruptura” de que fala Octavio Paz em *Os Filhos do Barro* (1974), acredita-se que os discursos de *Future Home of the Living God* e *A História de Animal* vão além do objetivo do texto pós-colonial de subverter o discurso hegemônico. Eles configuram narrativas com formas peculiares, autônomas, “conscientemente delirantes” e que significam a pluralidade de contextos antes vistos sob vieses definidos – o da objetificação, por exemplo. Incorrem, portanto, em “tipos textuais ainda não tipificados” ou efetivamente explorados pela crítica e catalogados pela teoria – configurando um desafio tanto para uma quanto para outra –, haja vista que escapam mesmo dos limites dos estudos literários. Essa é uma primeira constatação.

Por outro lado, acredita-se que a abordagem dos textos como narrativas desconstruídas e questionadoras do humanismo enfatizam a relatividade e as prerrogativas humanas que subjazem ao próprio conceito. Precisamente, quando se fala em “agir com humanismo”, “ter humanidade”, em “‘ser’ humano” no sentido de ser bondoso, misericordioso, ético não se percebe que essas qualidades estendem-se propriamente aos humanos e não aos demais entes, ainda mantidos em situação de sujeição. Dito de outro modo, o humanismo/humanidade como sinônimo das mais altas qualidades morais, éticas e sociais é uma construção linguística que reforça a suposta superioridade humana e, ao mesmo tempo, endossa a justificativa para a não/subconsideração dos não-humanos. Então, o desmantelamento desses arranjos

pelos discursos sorrateiros de Erdrich e Sinha não só contrapõe como explicita tais constructos e seus empregos como mecanismos de subordinação, muitas vezes camuflada sob o bojo do humanitarismo [literário, no caso].

Isso oportuniza uma nova visada sobre o humano e o humanismo não no sentido de rechaçá-lo, precisamente, mas de ressignificá-lo. Se humanos e não-humanos são atravessados pela mesma indecidibilidade, que marca a própria linguagem, logo o humanismo – e suas definições e implicações – não é uma certeza, mas uma conjectura que pode conviver com proposições positivas sobre a autonomia de outros entes. Entendido dessa forma, o humano e o humanismo não incorrem na ideia de excepcionalidade mencionada por Weitzenfeld e Joy, mas de cooperação, convivência e de partilha do mundo. O humanismo passa a ser encarado como o estudo do humano, de suas características, ações e história, mas sem que, para isso, os demais entes precisem ser invisibilizados, inclusive, na literatura. Essa é outra constatação.

Ainda que essas suposições acerca da reconfiguração do humanismo pareçam utópicas no mundo de hoje, considerando a penetração do humanismo racionalista nas sociedades que detém o controle do planeta, elas não deixam de ser possíveis e reais. E como fazem as obras analisadas, se elas fossem ventiladas de variadas formas, certamente aquelas primeiras acepções de humanismo como liberdade seriam realmente mais “livres” e menos determinadas por conceitos, normas e sentidos estanques e opressores, para todos. Essa é, por fim, a mais relevante reflexão aqui.

Apesar do encerramento desta análise, acredita-se que este trabalho não conclui as possibilidades investigativas acerca da contestação do antropocentrismo e do humanismo racionalista, mas colabora para mostrar sua improcedência frente à subjugação de humanos e de não-humanos por seus adeptos.

Reitera-se, ainda, que a riqueza literária e a contemporaneidade da temática ecológica de *Future Home of the Living God* oportunizam seu estudo sob diferentes vieses, como o da ecocrítica pós-colonial, a ser possivelmente aprofundado. Do mesmo modo, *A História de Animal* permite não só o olhar analítico sobre os crimes ambientais, como faculta estudos sobre a multimodalidade da linguagem e dos suportes literários usados por Indra Sinha, o que também espera-se desenvolver em outro momento.

REFERÊNCIAS

ALVES, Isabel Maria Fernandes. "Have you ever tried to enter the long black branches of other lives?": a tentação do Outro. Um exercício de aproximação à Ecocrítica. *In*: REYNAUD, Maria João; ALMEIDA, José Domingue de. **ECOCRÍTICA. TENDÊNCIAS E PERCURSOS DA CRÍTICA LITERÁRIA NA PÓS-MODERNIDADE. ECOCRÍTICA E OUTRAS TENTATIVAS/TENTAÇÕES DO TEXTO E DA LEITURA. JORNADA DE REFLEXÃO**, 2008, Porto - PT. **Anais...** Porto - PT: FLUP, 2008, p.42-52.

ARISTÓTELES. **Política**. Coleção A Obra-prima de Cada Autor. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo – SP: Martin Claret, 2003.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Hellen. **Postcolonial Studies: The Key Concepts**. 3. Ed. Canada – CA / New York – USA: Routledge, 2013.

ASIMONT, Wilika Matchweta. The Creation of Turtle Island – Ojibwe Creation Story. **Life as a human**, 2013. Disponível em:< <https://lifeasahuman.com/2013/arts-culture/culture/the-creation-of-turtle-island-ojibwe-creation-story/>>. Acesso em 16 nov. 2020.

ATWOOD, Margaret Eleanor. **O conto da aia**. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro – RJ: Rocco, 2017.

BARTOSCH, Roman. The Postcolonial Picaro in Indra Sinha's Animal's People – Becoming Posthuman through Animal's Eyes. **Ecozon@**, Alcalá, v.3, n.1, p.10-19, 2012.

BEIDLER, Peter G.; BARTON, Gay. **A Reader's Guide to the Novels of Louise Erdrich**. Columbia – USA / London – UK: University of Missouri Press, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONNICI, T. Teorias estruturalistas e pós-estruturalistas. *In*: **Teoria Literária: uma abordagem e tendências contemporâneas**. Org. Thomas Bonnici e Lúcia Osana Zolin. 3 Ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2009.

BOTOSO, Altamir. Narradores pícaros e malandros: um desafio para o leitor. **REVELLI** – Revista de Educação, Linguagem e Literatura da UEG-Inhumas, Inhumas, v.3, n.1, p.175-195, mar.2011.

BRITISHCOUNCIL. **Indra Sinha**. Biography. Disponível em:< <https://literature.britishcouncil.org/writer/indra-sinha>>. Acesso em 10 ago. 2020.

BUELL, Lawrence. **The Environmental Imagination**. Cambridge – UK: Harvard University Press, 1995.

_____; HEISE, Ursula K.; THORNBUR, Karen. Literature and Environment. **Annual Review of Environment and Resources**, Cambridge – UK / Massachusetts – USA, v. 36, p.417-440, 2011.

CARLSON, Leonard A. Learning to Farm: Indian Land Tenure and Farming Before the Dawes Act. *In*: ANDERSON, Terry L. **Property Rights and Indians Economies**. 1993. p.67-83. Disponível em:< <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=dwk8HPI1g04C&oi=fnd&pg=PA67&dq=dawes+act+coeur+d+alene&ots=EEwOfOuXJ6&sig=W5MxMNSfw7g4xpof4R7J8Y6jnVM#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 16 nov. 2020.

CARSON, Rachel. **Silent Spring**. Boston: Houghton Mifflin, 1962.

CASTOR, Laura. Louise Erdrich's The Round House: Restorative Justice in a Coming of Age Thriller. **UiT Munin**, Noruega, 2018. Disponível em:< <https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/15070/article.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em 16 nov. 2020.

IRONDEQUOIT SENIOR MINISTRIES. Saint Kateri Tekakwhita. **Charism**, United States, v.11, n.2, out. 2012. Disponível em:< <https://www.kateriirondequoit.org/wp-content/uploads/2016/06/2012OctCharism.pdf>>. Acesso em 16 nov. 2020.

CISNEROS, Odile. Ciudades letradas posconcretas: conciencia tóxica en tres poetas posconcretos brasileños. **Estudios**, Alberta, v.18, n.35, jan.jul. 2010, p.169-182. Disponível em:< <https://biblat.unam.mx/pt/revista/estudios-revista-de-investigaciones-literarias-y-culturales/articulo/ciudades-letradas-posconcretas-conciencia-toxica-en-tres-poetas-posconcretos-brasilenos>>. Acesso em 16 nov. 2020.

COETZEE, J.M. **A vida dos animais**. Tradução de José Rubens Siqueira. 2. Ed. São Paulo - SP: Companhia das Letras, 2002.

CRIST, Eileen. Anthropocentrism. *In*: CASTREE, Noel; HULME, Mike; PROCTOR, James D. **Companion to environmental studies**. London – UK/ New York – USA: Routledge, 2018, p.735-739.

CROW, Sena; ROBERTS, Christina. **Radical Imagining: Indigenous Futurisms and the Decolonizing Possibilities of Contemporary Indigenous Fiction**. 2019. Disponível em: < <https://scholarworks.seattleu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1032&context=ura>>. Acesso em 23 nov. 2019.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4.Ed. Rio de Janeiro – RJ: Lexikon, 2010.

DERRIDA, Jacques. “Eating Well,” or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. *In*: CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter; NANCY, Jean-Luc. **Who comes after the subject?** London – UK / New York – USA: Routledge, 1991, p.96-119.

_____. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo – SP: Editora UNESP, 2002.

DUNLAP, Riley E. Environmental sociology. *In*: CASTREE, Noel; HULME, Mike;

PROCTOR, James D. **Companion to environmental studies**. London – UK / New York – USA: Routledge, 2018, p.315-320.

ERDRICH, Louise. **Future Home of the Living God**. New York – USA: Harpin Collins Publishers, 2017.

ETYMONLINE. **Etymonline**. 2020. Disponível em:< <https://www.etymonline.com/>>. Acesso em 17 abr. 2020.

FELDMAN, Alba Krishna Topan. **As muitas plumagens do pássaro vermelho: resistência e assimilação na obra de Zitkala-Ša**. 2011. 221f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São José do Rio Preto, 2011.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FRANCISCO. **Carta Encíclica ‘Laudato si’ do Santo Padre Francisco** - Sobre o cuidado da casa comum. Disponível em:< <https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Carta-Enciclica-laudato-si.pdf>>. Acesso em 10 ago. 2020.

GANDHI, Leela. **Postcolonial theory: a critical introduction**. Edinburgh University Press: Edinburgh – UK, 1998.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Tradução de Vera Ribeiro. Brasília - DF: Editora Universidade de Brasília, 2006.

GERVÁSIO, Eduardo Vieira. O evangelho segundo Saramago: uma leitura do simbolismo e do imaginário cristão medieval em *Levantado do Chão*. **Revista Eutomia**, v.1, jul.2010. Disponível em:< <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/1782/1354>>. Acesso em 16 de nov. 2020.

GLOTFELTY, Cheryll. Introduction: Literary Studies in Age of Environmentalism. *In*: _____; FROMM, Harold. **The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology**. Georgia: University of Georgia, 1996, p.xv-xxxvii.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. SILVA, Tomaz Tadeu da; LOURO, Guaracira Lopes. 10. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAYLES, N. K. **How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo – Finitude – Solidão**. 2. Ed. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HETTINGER, Ned. Environmental philosophy. *In*: CASTREE, Noel; HULME, Mike;

PROCTOR, James D. **Companion to environmental studies**. London – England/ New York – USA: Routledge, 2018, p.337-342.

HUGGAN, Graham; TIFFIN, Helen. **Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment**. London – UK / New York – USA: Routledge, 2010.

HUTCHEON, Linda. **Poéticas do Pós-modernismo: história, teoria e ficção**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IOVINO, Serenella; OPPERMANN, Serpil. Introduction: Stories Come to Matter. In: _____. **Material Ecocriticism**. Bloomington – USA: Indiana University Press, 2014, p.1-20.

JAYAKUMAR, Karunya. Nature - the guide, the guardian and the philosopher nature as a symbol in Amitav Ghosh and Indra Sinha with special reference to the *Hungry Tide, Sea of Poppies and Animal's People*. **The Dawn Journal**, Coimbatore, v.4, n.1, p.1152-1160, dez.2015.

JOHNSTON, Justin Omar. "A Nother World" in Indra Sinha's *Animal's People*. **Twentieth-Century Literature**, Nova Iorque, v.62, n.2, p.119-144, jun.2016.

KOT, Svitlana. An Indigenous Woman in the Apocalyptic City: Exploring the Multifaceted Urban Panorama in Louise Erdrich's Future Home of the Living God. **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities**, Calcutá – IN, v.12, n.1, p.1-14, 2020.

KRISTEVA, Julia. **Powers of horror**. An Essay on Abjection. Nova York: Columbia University Press, 1982.

KURUP, Seema. **Understanding Louise Erdrich**. Columbia – USA: University of South Carolina Press, 2016.

LIMA, Carlos Emílio Barreto Corrêa. **Antes o mundo não existia: o livro da outra origem do mundo**. 2018. 205 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

MAAS, W. P. **O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura**. São Paulo – SP: Unesp, 2000.

MACIEL, Maria Esther (org.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

MARLAND, Pippa. Ecocriticism. **Literature Compass**, United States, p.846-868, out. / nov. 2013.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. Coleção Filosofia. São Paulo – SP: Edições Loyola, 1993.

MARQUES, Eduardo Marks de; PEREIRA, Anderson Martins. **A justaposição do pós-humano e do transumano no gênero distopia: uma análise das trilologias Divergente e A 5ª contemporâneas**. 3 Ed. rev. e ampl. Maringá: Eduem, 2009. p. 151-

160.

MARTÍNEZ-FALQUINA, Silvia. Louise Erdrich's Future Home of the Living God: Uncertainty, Proleptic Mourning and Relationality in Native Dystopia. **Atlantis**, Zaragoza, v.41, n.2, p.161-178, dez. 2019.

MEDINA, Maria de Fátima Rocha. Santa memória da comunidade Mumbuca: tessituras de versos poéticos. *In: II SEMINÁRIO BRASILEIRO DE POÉTICAS ORAIS: MÉTODOS, ACERVOS, CARTOGRAFIAS*, 2012, Londrina – PR. **Anais do II Seminário Brasileiro de Poéticas Orais: métodos, acervos, cartografias**. Londrina – PR: UEL, 2012. p.294-312.

MORTON, Timothy. Deconstruction and/as Ecology. *In: GARRARD, Greg. The Oxford Handbook of Ecocriticism*. New York – USA: Oxford University Press, 2014, p.291-304.

MURFIN, Ross C. Deconstruction and “The Dead”. *In: SCHWARZ, Daniel R. James Joyce, The Dead*. Case Studies in Contemporary Criticism. Boston/ Nova York – USA: Bedford Books of St. Martin's Press, 2016, p.206-219.

NA'ALLAH, A. R. **Ken Saro-Wiwa: A Bio-bibliography**. *In: _____*. *Ogoni's Agonies: Ken Saro-Wiwa and the Crisis in Nigeria*. Trenton, NJ: African World Press, 1998, p.363-377.

NEVES, Cecília de Sousa. A questão do humano: entre o humanismo e o pós-humanismo. **Griot: Revista de Filosofia**, Bahia – BR, v.12, n.2, p.254-269, dez. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro - RJ: Civilização Brasileira, 2006.

NIXON, Rob. Neoliberalism, Slow Violence, and the Environmental. **MFS Modern Fiction Studies**, Baltimore, v.55, n.3, p.443-467, 2009.

PARREIRAS, Tauana Macedo de Britto Pereira e. **Ânsia: poéticas de abjeção/desejo**. 2013. 39 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Artes Plásticas) – Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2013.

PETERSON, Nancy J. History, Postmodernism, and Louise Erdrich's Tracks. **MLA Journals**, Nova York – USA, v.109, n.5, p.982-994, out. 1994.

PHILLIPS, Danna. “Is Nature Necessary?”. *In: GLOTFELTY, Cheryll ; FROMM, Harold. The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Georgia: University of Georgia, 1996, p.xv-xxxvii.

PLUMWOOD, Val. **Environmental Culture: The ecological crisis of reason**. London – UK /New York - USA: Routledge, 2002.

POETRYFOUNDATION. **Louise Erdrich**. Disponível em :<

<https://www.poetryfoundation.org/poets/louise-erdrich>>. Acesso em 10 ago. 2020.

RICKEL, Jennifer. "The Poor Remain": A Posthumanist Rethinking of Literary Humanitarianism in Indra Sinha's *Animal's People*. **Ariel: a Review of International English Literature**, Baltimore, v.43, n.1, p.87-108, 2012.

RIQUELME, John Paul. A deconstructionist perspective. *In: SCHWARZ, Daniel R. James Joyce, The Dead*. Case Studies in Contemporary Criticism. Boston/ Nova York – USA: Bedford Books of St. Martin's Press, 2016, p.219-233.

ROGERS, Nicole. **Law, Fiction and Activism in a Time of Climate Change**. New York – USA: Routledge, 2020.

ROSENTHAL, Caroline. **Narrative Deconstructions of Gender in Works by Audrey Thomas, Daphne Marlatt, and Louise Erdrich**. New York – USA: Camden House, 2003.

SANTOS, Marcelo Silva dos. Fundamentalismo e escatologia: um projeto simbólico. **Veredas da História**, Petrópolis – RJ, v.2, n.1, 2009. Disponível em:< <http://www.seer.veredasdahistoria.com.br/ojs-2.4.8/index.php/veredasdahistoria/article/view/14/22> >. Acesso em 16 nov. 2020.

SCHENK, Meg. **Another mom bites the dust: motherhood and futurity in a literary post-apocalypse**. 2018. 65 f. Tese (Departamento de Inglês) – Faculdade Robert D. Clark Honors, Eugene – USA, 2018.

SELDEN, Raman; WIDDOWSON, Peter; BROOKER, Peter. **A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory**. 5. Ed. Grã Bretanha: Pearson Education Limited, 2005.

SERRA, Letícia Silva et al. Revolução Verde: reflexões acerca da questão dos agrotóxicos. **Revista Científica do Centro de Estudos em Desenvolvimento Sustentável da UNDB**, São Luís, v.1, n.4, p.2-25, jan./jul.2016.

SILVA, Francisco de Fátima da. A indecidibilidade enquanto desconstrução da hermenêutica: a primazia da metáfora da escritura. **Revista Urutágua**, Maringá – PR, n.6, 2020. Disponível em:< <http://www.urutagua.uem.br/006/06ffsilva.htm>>. Acesso em 16 nov. 2020.

SINHA, Indra. **A História de Animal**. Trad. Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

SISCAR, Marcos Antonio. A Desconstrução de Jacques Derrida. *In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). Teoria Literária: uma abordagem e tendências Claudiana. A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin. Travessias*, v.5, n.1, p.318-331, 2011.

SOARES, Angélica. Apontamentos para uma crítica literária ecofeminista. **Revista Garrafa**, Rio de Janeiro – RJ, v.7, n.20, 2009.

SOERENSEN, Onda. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 70, p. 119-127, 2017.

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

SÖRLIN, Sverker. Environment. *In*: CASTREE, Noel; HULME, Mike; PROCTOR, James D. **Companion to environmental studies**. London – UK / New York – USA: Routledge, 2018, p.27-32.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STIRRUP, David. **Contemporary American and Canadian Writers**. Louise Erdrich. Manchester and New York – USA: Manchester University Press, 2010.

UNITING THREE FIRES AGAINST VIOLENCE. **Tribal Communities**. Disponível em:< <https://unitingthreefiresagainstvviolence.org/tribal-communities/>>. Acesso em 16 nov. 2020.

WEITZENFELD, Adam; Joy, Melanie. An overview of anthropocentrism, humanism, and speciesism in critical animal theory. *In*: NOCELLA III, A. J. et al. **Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation**. New York – USA: Peter Lang Publishing, 2014, p.1-37.

WOLFE, Cary. **What is Posthumanism?** Minneapolis – USA: University of Minnesota Press, 2010.

WRIGHT, Laura. Introduction. *In*: _____. **“Wilderness into Civilized Shapes”**. Reading the Postcolonial Environment. Athens – GR / London – UK: The University of Georgia Press, 2010, p. 5-18.