



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E  
INTERCULTURALIDADE**

**LUCIANA CALISSI**

**LITERATURA E DIREITOS HUMANOS: os monstros na obra de Charlaine Harris**

**CAMPINA GRANDE – PB  
2020**

**LUCIANA CALISSI**

**LITERATURA E DIREITOS HUMANOS: os monstros na obra de Charlaine Harris**

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do título de Doutora.

**Área de concentração: Literatura e Estudos Interculturais**

**Orientadora: Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega**

**CAMPINA GRANDE - PB  
2020**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

C154l Calissi, Luciana.  
Literatura e Direitos Humanos [manuscrito] : os monstros na obra de Charlaïne Harris / Luciana Calissi. - 2020.  
157 p.  
Digitado.  
Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação , 2020.  
"Orientação : Profa. Dra. Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega , Departamento de Letras e Artes - CEDUC."  
1. Literatura norte-americana. 2. Heterotopia. 3. Interdisciplinaridade. 4. Alteridade. 5. Teoria dos Direitos Humanos. I. Título

21. ed. CDD 813

**LUCIANA CALISSI**

**LITERATURA E DIREITOS HUMANOS: os monstros na obra de Charlainé Harris**

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do título de Doutora.

**Área de concentração: Literatura e Estudos Interculturais.**

Aprovada em **23/07/2020**

**BANCA EXAMINADORA**



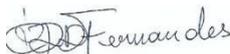
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega – Orientadora  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosilda Alves Bezerra – Examinadora Interna  
Universidade Estadual da Paraíba (PPGLI/UEPB)



Prof. Dr. Luciano Barbosa Justino – Examinador Interno  
Universidade Estadual da Paraíba (PPGLI/UEPB)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Telma Dias Fernandes – Examinadora Externa  
Universidade Federal da Paraíba (PPGH)



Prof. Dr. Élio Chaves Flores – Examinador Externo  
Universidade Federal da Paraíba (PPGH)

Dedico este trabalho a Denilson Costa, meu marido, por seu apoio e companheirismo nesta trajetória; aos meus pais, Mário Aparecido Calissi e Ioni Miller Calissi pelo amor, carinho e compreensão, inclusive de minhas ausências.

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, prof.<sup>a</sup> Dra. Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega, que me revelou tantas coisas novas e belas, entre elas, uma outra forma de ler literatura. E claro, por sempre me proporcionar apoio para as atividades acadêmicas e a orientação necessária para a efetivação deste trabalho.

À prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Godoy Silveira por seu carinho, apoio e sua leitura primorosa deste estudo; suas contribuições foram importantíssimas.

Ao prof. Dr. Luciano Barbosa Justino e a professora Susel Oliveira da Rosa, pelo respeito que lhes tenho e por suas importantes contribuições para este estudo quando da participação de minha Banca de Qualificação.

À prof.<sup>a</sup> Dra. Alyere Silva Farias, do Departamento de Letras da UFPB, pela leitura deste trabalho e por sua sugestão do estudo da Onomástica, a qual contribuiu para enriquecer a análise aqui apresentada.

Ao prof. Dr. Carlos Adriano Ferreira de Lima, pelas suas importantes indicações de leituras e sua ajuda na organização das referências do trabalho.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI – UEPB), que por meio das disciplinas e debates, contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI – UEPB), pela atenção e presteza de atendimento quando me foi necessário.

Ao Departamento de História – Campus III – Guarabira, da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB.

Às prof.<sup>as</sup> Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne e Liane Schneider, do Programa de Pós-Graduação em Literatura (PPGL – UFPB), por todo o aprendizado que tive através de suas disciplinas.

Aos meus pais, Mário Aparecido Calissi e Ioni Miller Calissi, que, mesmo longe, estão sempre ao meu lado, acreditando em mim.

A Denilson Costa, meu companheiro, que com amor e carinho, me incentivou em todas as etapas desta viagem.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio.

Na impossibilidade de nomear todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente com o trabalho aqui apresentado, meus sinceros agradecimentos.

Mas é preciso opor a esse desespero “esclarecido” o fato de que a dança viva dos vaga-lumes se efetua justamente no meio das trevas. E que nada mais é do que uma dança do desejo formando comunidade [...] (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 55).

## RESUMO

A proposta deste trabalho é uma reflexão sobre os direitos humanos a partir da literatura vampiresca de Charlaine Harris pensada como uma experiência etnográfica. É sobre o monstruoso, o excluído social e a violência decorrente desta exclusão. É sobre nós, que monstrualizamos e somos monstrualizados, excluimos e somos excluídos; dinâmica representada nos espaços ficcionais desta narrativa escolhida como corpus. O *corpus* de análise são os três primeiros títulos da série de livros intitulada *The Southern Vampire Mysteries* (2001-2013), desta autora. Seus personagens, vampiros, lobisomens e outras estranhas criaturas, vivenciam formas de opressão, bem como desenvolvem práticas de resistência, que indiciam as experiências históricas que possibilitaram pensar sobre os avanços e retrocessos nos embates por direitos civis/direitos humanos na contemporaneidade. O objetivo deste estudo se refere a sua tese; reconhecer a produção literária que tematiza os monstros, como espaços de heterotopia e estes espaços como representação (CHARTIER, 1990) do contemporâneo. Quando Harris incorpora seus personagens na vida cotidiana do espaço social criado na trama, cria espaços de heterotopia, aqui compreendida como criação de espaços outros, nem utópico, nem real, um espaço ficcional que tem como referência o real, e que amplia nosso olhar sobre mundos (FOUCAULT, 2007). Este trabalho tem como metodologia a interdisciplinaridade; um diálogo entre história, literatura, antropologia e a teoria dos direitos humanos. Deste entre conhecimento, conceitos importantes como humano/inumano, colonização/descolonização, multiculturalismo/multinaturalismo, identidade/alteridade, foram adotados e desenvolvidos para esta análise. Desta forma, utilizamos como referências teórico-metodológicas a produção reflexiva de autores como Eduardo Viveiros de Castro (2015), James Clifford (2002), Giorgio Agamben (2007), Peter Pál Pelbart (2011), Júlio Jeha (2007), Luis Alberto Warat (2017), Rogério Pacheco Borges (2015), entre outros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alteridade. Diferença. Interdisciplinaridade. Heterotopia.

## RÉSUMÉ

Cette étude propose de faire une réflexion sur les droits humains à partir de la littérature vampirique de Charlaine Harris pensée comme une expérience ethnographique. Il s'agit du monstrueux, de l'exclu social et de la violence découlant de cette exclusion. Il s'agit de nous, qui « monstrualisons » et qui sommes « monstrualisés », qui excluons et qui sommes exclus ; dynamique représentée dans les espaces fictionnels de ce récit choisi comme corpus. Le corpus d'analyse est constitué des trois premiers titres de la série de livres de l'auteure: *The Southern Vampire Mysteries* (2000 - 2013). Ses personnages, vampires, loups-garous et d'autres créatures étranges, subissent des formes d'oppression, mais aussi développent des pratiques de résistance qui mettent en scène des expériences historiques qui ont permis de penser aux avancées et reculs des affrontements pour les droits civils / droits humains dans la contemporanéité. L'objectif de cette étude fait référence à sa thèse ; reconnaître la production littéraire qui thématise les monstres, comme espaces d'hétérotopie et ces espaces comme représentation (CHARTIER, 1990) du contemporain. Lorsque Harris intègre ses personnages dans la vie quotidienne de l'espace social créé dans la trame, il crée des espaces d'hétérotopie, ici compris comme la création d'autres espaces, ni utopiques ni réels, un espace fictif qui a pour référence le réel, et qui élargit notre regard sur les mondes (FOUCAULT, 2007). Ce travail a pour méthodologie l'interdisciplinarité; un dialogue entre l'histoire, la littérature, l'anthropologie et la théorie des droits humains. À cet égard, des concepts importants tels que humain/ inhumain, colonisation/décolonisation, multiculturalisme/multinaturalisme, identité/altérité ont été adoptés et développés pour cette analyse. Nous nous appuyons donc sur la production réflexive d'auteurs tels que Eduardo Viveiros de Castro (2015), James Clifford (2002), Giorgio Agamben (2007), Peter Pál Pelbart (2011), Júlio Jeha (2007), Luis Alberto Warat (2017), Rogério Pacheco Borges (2015), entre autres, comme références théoriques et méthodologiques.

**MOTS-CLÉS:** Altérité. Différence. Interdisciplinarité. Hétérotopie.

## ABSTRACT

This doctoral thesis aims at reflecting upon human rights through Charlaine Harris' vampire literature, understood as an ethnographic experience. This is a study about the monstrous, the socially excluded and the violence that results from this exclusion. It is aboutus, who monstrualize and who are monstrualized ourselves – who exclude and who are excluded; a dynamics which is represented in the fictional spaces of the narratives chosen as the corpus of this study. The corpus of this research is composed by the three first volumes of Harris' book series *The Southern Vampire Mysteries* (2000-2013). Her characters – vampires, werewolves, and other strange creatures – undergo forms of oppression and develop practices of resistance, which are indicative of historical experiences that allow for thinking upon the advances and setbacks regarding the struggle for civil rights/human rights in contemporaneity. The objective of this study is articulated with its thesis, which is to recognize the literary production that thematizes monsters as heterotopic spaces that function as representations (CHARTIER, 1990) of the contemporaneous. When Harris inserts her characters amid the social space and the daily life instituted in her narratives, she creates spaces of heterotopy, here understood as the creation of 'other' spaces, neither utopic nor real, which widen our gaze upon worlds (FOUCAULT, 2007). This doctoral thesis is methodologically based upon an interdisciplinary dialogue among history, literature, anthropology, and the theory of human rights. From this body of knowledge, we have adopted and built upon important concepts when analyzing the novels – concepts such as human/inhuman, colonization/decolonization, multiculturalism/multinaturalism, and identity/otherness. Accordingly, we have drawn theoretical and methodological reflections from works by scholars such as Eduardo Viveiros de Castro (2015), James Clifford (2002), Giorgio Agamben (2007), Peter Pál Pelbart (2011), Júlio Jeha (2007), Luis Alberto Warat (2017), Rogério Pacheco Borges (2015), among others.

**KEYWORDS:** Otherness. Difference. Interdisciplinarity. Heterotopy.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 SOMOS APENAS O QUE NOS NOMEIA? A CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS HETEROTÓPICOS NA LITERATURA DE CHARLAINE HARRIS.....</b>	<b>21</b>
<b>2.1 Diálogos interdisciplinares: o entre conhecimentos como estratégia de análise.....</b>	<b>39</b>
<b>2.2 O medo e a exclusão social: literatura e direitos humanos.....</b>	<b>52</b>
<b>3 A (DES)COLONIZAÇÃO DOS MONSTROS: DAS CAPTURAS E DAS LINHAS DE FUGA.....</b>	<b>59</b>
<b>3.1 Vida nua, biopoder e resiliências: possibilidades de biopotência .....</b>	<b>60</b>
<b>3.2 A descolonização como possibilidade para novas alteridades/comunidades .....</b>	<b>72</b>
<b>4 DIREITOS HUMANOS (?) E A CRISE DA CONTEMPORANEIDADE: PERSPECTIVAS INTERCULTURAIS.....</b>	<b>101</b>
<b>4.1 O mundo contemporâneo e suas mudanças: os Direitos Humanos e sua insuficiência política.....</b>	<b>104</b>
<b>4.2 Uma seara para a <i>biopotência</i> das alteridades contemporâneas: Interculturalidade .....</b>	<b>130</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>147</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>150</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Seus caninos estavam estendidos, e ela rosnava por cima da cabeça de Bill.

[...]

Meus olhos se encheram de ódio. Dava para sentir meus olhos ardendo (HARRIS, 2010b, p. 182).

Este trabalho é sobre o excluído social, o monstruoso, representado na literatura vampiresca de Charlaine Harris. Seus personagens colocados à margem da sociedade possibilitaram pensar sobre o processo contraditório de avanços e retrocessos nos embates por direitos civis/direitos humanos no Ocidente nos séculos XX e XXI, principalmente as lutas que se intensificaram na contemporaneidade<sup>1</sup>. Esta narrativa revela uma multiplicidade de personagens que lutam por estes direitos em diferentes mundos que se chocam, se estranham.

Seus personagens, humanos e não humanos e/ou vivos e mortos-vivos, organizados em grupos ou não, transformados em sujeitos na literatura de monstros, vivenciam formas de opressão, bem como desenvolvem práticas de resistência, que indiciam as experiências históricas da segunda metade do século XX e primeira do século XXI, compreendidas nessa análise como representativas dos embates sociais dessa historicidade. A ideia, portanto, é um diálogo entre o estudo da literatura contemporânea considerando o universo histórico-literário contemplado pelas obras, e uma reflexão sobre os direitos humanos.

Charlaine Harris é uma escritora norte-americana que escreveu, desde a década de 1980, diversos livros de mistérios com vampiros, lobisomens e outras extraordinárias personagens – como Harper Connelly em *Grave Sigh*, que tem a habilidade de encontrar cadáveres –, configurando-se como uma das autoras mais destacadas, no cenário contemporâneo, das narrativas que tematizam a presença de monstros, sobrenaturais e pós-humanos em seus espaços ficcionais<sup>2</sup>.

Na década de 2000, publicou uma série literária intitulada *The Southern Vampire Mysteries*, que narra a história da protagonista Sookie Stackhouse, uma garçonete telepata que vive em Louisiana, amiga de vampiros e de outras “estranhas” criaturas ou monstros. Nesta Narrativa, os vampiros saíram de seus caixões e passaram a conviver com os vivos, gerando

---

<sup>1</sup> Contemporaneidade é compreendida aqui como tudo aquilo que se refere ao tempo presente e sua coextensão em outras historicidades, pois trabalha o tempo nas múltiplas simultaneidades.

<sup>2</sup> É importante destacar que há uma tradição literária sobre os monstros para além de Charlaine Harris. Sobre este tipo de literatura ver por exemplo, *Frankenstein* (1823) de Mary Shelley; *O Estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson, que deu origem ao filme *O Médico e o Monstro* (1941); ou o próprio *Drácula* (1897) de Bram Stoker. Sobre obras mais recentes, dos séculos XX e XXI, há por exemplo, os livros de Stephen King como *A Hora do Lobisomem* (1983); ou as obras de Carrie Ryan, como *A Floresta de Mãos e Dentes* (2010), sobre zumbis.

diferentes tipos de reações e polêmicas quanto aos seus direitos e sua “humanidade”. Nesta trama, isto foi possível pois os japoneses desenvolveram um sangue sintético que serve à “sobrevivência” dos mortos-vivos, o que possibilitou aos mesmos a convivência em sociedade sem, necessariamente, representar uma ameaça, pois não necessitavam mais do sangue dos vivos para seu sustento, e passaram a reivindicar o direito à inclusão social e direitos civis.

Esta série compreende treze (13) obras lançadas a partir de 2001 nos Estados Unidos pela Editora Ace Books. Destas, apenas seis foram traduzidas e publicadas no Brasil, primeiramente pela editora Ediouro, através do selo Prestígio, posteriormente pela editora Saraiva pelos selos Arx e Benvirá. O primeiro livro, em inglês *Dead Until Dark* (2001), foi lançado no Brasil em 2007 com o título *Morto até o Anoitecer*, pela Prestígio Editorial, o qual não teve inicialmente muita repercussão. Somente após o lançamento da série televisiva da HBO, em setembro de 2008, é que as obras passaram a fazer sucesso. Assim, a Arx, em 2009, relançou o primeiro livro, e traduziu e lançou o segundo com o título *Vampiros em Dallas – Living Dead in Dallas* em inglês. Os demais títulos publicados no Brasil foram pela Editora Benvirá.

O *corpus* de análise deste trabalho são os três primeiros títulos desta série. Este primeiro arco foi escolhido por possibilitar a discussão aqui pretendida, uma vez que estas obras apresentam os principais personagens ou corpos tidos como desprezíveis enquanto construções imagéticas de grupos humanos excluídos, e espaços/tempos representativos de contextos da contemporaneidade, importantes para o debate sobre direitos civis, direitos humanos e cidadania.

O enredo das obras que compõem o nosso *corpus*, se desenvolve em uma pequena cidade chamada Bon Temps que, na ficção, se localiza na região de Louisiana, próxima à cidade de Nova Orleans, EUA; região considerada conservadora e pouco atraente, inclusive para os vampiros, mas também reconhecidamente profícua em seu legado multicultural, com forte influência das culturas francesa, africana e espanhola em função de sua própria construção histórica. “Mas o norte caipira de Louisiana, na verdade, não era muito sedutor para vampiros, ao que parecia; por outro lado, Nova Orleans era um centro legítimo para eles – por causa daquela coisa toda de Anne Rice, certo?” (HARRIS, 2007, p.7). Assim se inicia o primeiro livro da saga *Morto até o Anoitecer* (2007), utilizando como estratégia narrativa a citação da escritora gótica Anne Rice, que ambientou muitas das suas narrativas nesse espaço, a exemplo da série *Crônicas Vampirescas*, que “imortalizou” o vampiro Lestat (também adaptado nas narrativas cinematográficas).

A história, em todos os livros da série, é narrada em primeira pessoa pela personagem Sookie, cujo foco narrativo se estabelece de dentro da própria trama, uma vez que esta

personagem nos conta as histórias a partir de suas vivências como protagonista e nos apresenta as relações e convivências entre vivos, mortos-vivos e outros *monstros*. No primeiro volume, são apresentados o tema, a estrutura narrativa, os principais espaços físico e abstrato, e os principais personagens/e outras subjetividades (formas de vida) – espaços *heterotópicos* –, o contexto da trama.

Alguns personagens estão presentes/perpassam todos os 13 livros da série, e são importantes para a compreensão da narrativa. Sookie Stackhouse, a personagem principal e narradora, como já referimos, é uma garçonete considerada “telepata”, tem poderes considerados estranhos, pois, afinal, de forma involuntária, “escuta” o que quase todos estão pensando ao seu redor; Bill Compton, vampiro veterano da Guerra Civil (Guerra de Secessão ocorrida nos EUA no século XIX), foi o primeiro vampiro com que Sookie teve contato e um relacionamento afetivo; Eric Northman, morto-vivo que, assim como Bill, representa aqueles que reivindicam direitos civis para a sua Irmandade; Sam Merlotte, mutante e dono do Bar do Merlotte, estabelecimento onde Sookie trabalha e diferentes criaturas se encontram. Outros personagens compõem a trama desenvolvida nas obras, como Jason Stackhouse, irmão de Sookie; Adele Hale Satchhouse, avó de Sookie; a amiga de Sookie, Tara Thornton, mulher, negra, pobre e com problemas familiares, que reage às adversidades e busca, de algum modo, superá-las; e Lafayette Reynolds, gay e travesti, que vive de seu trabalho na construção civil durante o dia e, à noite, no Bar do Merlotte.

O primeiro livro, que abre a trama, se passa praticamente em Bon Temps, e se inicia com o envolvimento de Sookie com o vampiro Bill Compton, morto-vivo que agora poderia conviver com os vivos. A emergência destes vampiros gerou a discussão que permeia este trabalho: sobre direitos e direitos humanos; o que é humano e monstruoso em nossa contemporaneidade. A história deste volume se desenvolve em torno de assassinatos de mulheres que tiveram relação com vampiros, o que não era bem aceito na sociedade de Bon Temps<sup>3</sup>. Nele são, então, apresentados os principais lugares *heterotópicos* desta narrativa e também alguns monstros além dos vampiros. Ao final deste primeiro volume, Sookie descobre o assassino destas mulheres, um humano vivo.

---

<sup>3</sup> É interessante observar que nesta narrativa, ainda que os homens também se envolvam com vampiros e vampiras, só as mulheres são assassinadas, o que nos faz perceber a visão retrógrada e moralista – machista – da sociedade. Embora este trabalho não se proponha a discutir esta questão em particular, é importante destacar esta perspectiva moralista cristã da narrativa, que nos remete às permanências de nossa contemporaneidade: a mulher deve ser pura e recatada; não pode sair da norma tradicional dos bons costumes. O hedonismo só é permitido – e até valorizado – ao homem. Quando então a mulher se liberta, fazendo as suas opções de relacionamento e comportamento, se torna alvo de violência e punição.

O início do segundo volume, *Vampiros em Dallas*, se inicia com o assassinato de Lafayette Reynolds – assumidamente queer –, que desejava ser aceito, incluído na sociedade. Sookie se envolve na busca da solução deste assassinato pois o morto era seu amigo e companheiro de trabalho. Neste percurso, ela cruza com Maryann, uma mênade<sup>4</sup> ou bacante, que tinha relações com o mutante Sam – seu chefe no Merlotte, com quem Sookie consegue desvendar o crime. Neste mesmo livro, ela compreende melhor como funcionava a Irmandade, uma organização dos vampiros *assimilacionistas* – querem ser aceitos socialmente –, e toda a hierarquia ali existente, e acaba se envolvendo em um compromisso firmado com os vampiros, em que passou a realizar pequenos serviços de acordo com seu dom. Quem os solicitou, foram os vampiros de Dallas, que vinham enfrentando sérios problemas com a resistência humana à Irmandade. Assim, os “humanos” vivos continuam a ser refratários a seres “estranhos”, “monstros”; e os vampiros continuam tentando ser aceitos e a se adaptarem à sociedade destas pessoas que se consideram normais, e insistem em imputar um padrão universal do que consideram seres humanos do Bem.

A ação principal se passa em Dallas, onde Sookie se hospeda no Silent – hotel de vampiros. Ali presta serviço a Russel para desvendar o sumiço do vampiro Farrel. No desenrolar das ações que compõem a trama, Sookie descobre a existência de diferentes grupos de vampiros: os já mencionados *assimilacionistas*, os *velhacos* – que não querem a inclusão –, e os *desistentes* – aqueles que se culpam, se condenam, e se entregam aos perseguidores, buscando a morte definitiva; cada um deles com objetivos diferentes. O desenrolar dos acontecimentos evidencia a amplitude dos conflitos sociais, entre diferentes grupos, humanos e não humanos – ou monstros e não monstros –, e suas estratégias específicas para atacar e resistir. Ao final, mais uma vez, Sookie desvenda o crime sobre o vampiro Farrel e é salva por outras/ outros mutantes.

*Clube dos Vampiros*, terceiro livro da série e deste *corpus*, é onde Sookie narra a forma como os vampiros foram (re) apresentados a toda a sociedade mundial. É nesta parte da trama que Sookie descreve como eles, em rede mundial, anunciaram-se como existentes – por isso desejosos de cidadania –, e geraram diferentes tipos de reações e resistências ao desejo de se integrarem socialmente. Mas a ação central deste livro é o sequestro de Bill Compton em uma viagem de negócios. Russel Edgington, vampiro Rei do Mississippi, afirma que Bill não está

---

<sup>4</sup> Mênades ou bacantes são personagens da mitologia grega seguidoras do culto do deus Dionísio (Grécia) ou Baco (Roma). Neste culto dançavam para alegrar o coração de Baco. As mênades são representadas de diversas formas, como com os cabelos desgrenhados, empunhando o tirso, uma vara enfeitada com hera e ramos de videira. Há quem interprete as bacantes como manifesto do livre-pensamento contra os males da religião (EURÍPEDES. *As Bacantes*. São Paulo: Hedra, 2014. E-book).

em seus domínios. Eric Northman, na hierarquia da organização, superior ao vampiro desaparecido, permanece cético, porém, não pode confrontar o Rei.

Quando Sookie, então namorada de Bill, é alertada sobre os acontecimentos, se dispõe a participar da busca, o que a leva para a cidade de Jackson, onde contará com a ajuda do lobisomem Alcide Herveaux, que tem uma dívida com os vampiros e se dispõe a ajudá-la. Para realizar os seus planos, ela precisa entrar no *Clube dos Vampiros – Club Dead* – um ponto de encontro das criaturas *sobrenaturais* –, onde poderá usar seus poderes de telepatia para descobrir se alguém sabe onde Bill está. No desfecho destas ações, Bill é salvo com a ajuda de Sookie e outras estranhas criaturas. É importante destacar que, neste volume, a narrativa revela a tentativa de legalização de direitos para os vampiros/monstros e uma discussão sobre a institucionalização jurídica e inclusão dos diferentes-vampiros.

Enfim, cada um destes volumes apresenta um trabalho literário que propicia reflexões sobre direitos, direitos (humanos?), inclusão e exclusão, cidadania etc., que abrem múltiplas formas de construção de análise e problematização das relações sociais jurídicas ou não, que norteiam este trabalho. O movimento organizado dos vampiros na ficção é um dos motes para a discussão sobre direitos civis na atualidade, uma vez que a trama é composta por cenas que, de certa forma, denunciam as mazelas sociais sob o ponto de vista do desrespeito aos gays, queer, às mulheres e crianças. O segundo livro – *Vampiros em Dallas* (2010a) –, por exemplo, inicia com mais um caso de estupro contra uma criança de dez anos. Ainda no primeiro volume – *Morto até o anoitecer* (2007) –, apresentam-se diversos tipos de violência, não só contra mulheres – como mencionado acima –, como também contra os próprios vampiros, quando são mortos definitivamente por drenadores que vendem o sangue coletado no mercado clandestino.

Sob esta perspectiva, foi realizada uma análise a partir da inter-relação entre literatura e direitos humanos, uma vez que esta narrativa literária nos leva a pensar sobre o *eu* e o *Outro*, ou sobre o *nós* e o *eles*, a partir de personagens complexas que lutam para dar um sentido a este mundo aparentemente caótico, assim como muitas pessoas de nossa sociedade. Ao ler estas obras, descobre-se personagens oprimidos e opressores, e, ao mesmo tempo, com força e resiliência, tanto *monstros* quanto *humanos*.

Neste sentido, problematiza-se a materialidade/campo de análise social, ao percebê-la como uma trama da vida cotidiana que possibilita questionar a realidade denunciando o desalinhamento do real através da politização do espaço literário, ao criar representações capazes de revelar a resiliência em conflitos sociais de forma inusitada, principalmente, em relação à experiência histórica da contemporaneidade.

As contradições sociais expressas nas desigualdades, no desrespeito, nos diferentes tipos de violências, na exclusão, na descrença e na desconfiança sobre o *outro*, enquanto uma experiência afetada pelo medo, revela, muitas vezes, a vontade de normatizar e docilizar os corpos que são tidos como abjetos pela sociedade disciplinar e de controle. A vontade de verdade, presente nessa busca de uma normatividade política, capturada pelo dispositivo jurídico que permeia a institucionalização de direitos humanos, revela os limites de nossa luta social por igualdade e pela universalidade, quando a diferença gera desconforto, opressão, violência (FOUCAULT, 2018).

A pretensa *humanidade* é complexa. Somos todos humanos (?) e todos monstros (?). As construções imagéticas apresentadas nestas obras fazem atentar para a nossa condição de sujeitos nessa sociedade que foi lida aqui como espaço de conflitos, contradições e possibilidades. Embora o *biopoder*, de um lado, “deixa morrer”, a *biopotência*, poder da vida, revela novas possibilidades de vivência, resistência e não apenas sobrevivência. Em certo sentido, a *monstrualização* do *outro* também pode produzir um contraponto, alguma forma de resistência/defesa, pois, quando as narrativas literárias denunciam, muitas vezes – nas suas artes de ler os conflitos sociais – as práticas do *biopoder*<sup>5</sup>, também sinalizam as possibilidades de *biopotência*, de potência de resistência e de resiliência.

A literatura vampiresca de Charlaine Harris apresenta a figura do vampiro como símbolo de diversos indivíduos/grupos excluídos socialmente, pois os vampiros, em sua narrativa, têm diversas origens, idades, etnias, sexualidades. Não se trata de limitar os muitos vampiros como representantes de um determinado grupo socioeconômico ou político, mas de compreender as tensões da nossa contemporaneidade, tão marcada pela pluralidade, diferenças e fragmentação. Tanto os vampiros, como as demais criaturas estranhas em sua obra, são tão “humanas” e contraditórias como os “humanos”; ou seja, seus personagens representam a multiplicidade e complexidade das sociedades.

Em sua obra, os vampiros, ao reivindicarem seus direitos, representam, nesta reflexão, as reivindicações de diversos grupos excluídos da sociedade atual. Transexuais, gays, negros, mulheres violentadas ou que não seguem o padrão predominante de feminino, prostitutas, que são *personagens* desta ficção/realidade. Ainda que parte dos movimentos sociais e os conflitos presentes na narrativa de Harris promova uma ressignificação dos sentidos e dos tecidos históricos do século XX, a exemplo dos movimentos dos direitos civis, estes ainda são atuais para pensar a tensão existente entre as práticas de opressão e de resistência social. Os

---

<sup>5</sup> Ao longo desse trabalho alguns conceitos considerados relevantes estão escritos em fonte itálica na intenção de enfatizar o seu sentido.

preteridos pela sociedade, representados em diversos personagens, são aqui entendidos como símbolos daquilo que amedronta e ameaça uma ordem social estabelecida. O medo do desconhecido e do estranho ou daquilo que é considerado ameaça para a sociedade aparentemente normatizada, permeia a trama desta obra, sendo, portanto, um espaço de exercício da crítica social.

As décadas de 1960 e 1970 representam um período em que movimentos sociais diversos se intensificaram sob os lemas da igualdade étnico-racial, de gênero e sexualidade, e de respeito às diferenças, tendo como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de Dezembro de 1948, e que propõe em seu “Art. 1: Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.<sup>6</sup>

Esta Declaração, embora compreenda um conjunto de proposições referentes ao que, aparentemente, é consenso, sobre o viver e conviver com respeito e dignidade, não contempla necessariamente todos os povos e nem sequer consegue se efetivar entre aqueles que as desejam. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2014), os direitos humanos representam uma política normativa, e ainda que internamente esta contemple uma diversidade de posições, de forma geral, estes direitos são iluministas, culturalmente *ocidentalcêntricos* e precisam ser analisados, criticados, mas não descartados.

Assim, por outro lado, são eles que ainda representam, na contemporaneidade, alternativa na construção ou busca de respeito mútuo, pois discutem, propõem e realizam intervenções políticas a favor dos “excluídos”, e reafirmam a alteridade e a dignidade como princípios da vida social. Contribuem, de uma forma ou de outra, com os movimentos sociais de grupos que buscam sua afirmação e respeito na sociedade. Estes movimentos sociais e seus desdobramentos no cotidiano das pessoas estão em constante reafirmação e reelaboração na tentativa de defesa do que consideramos aqui uma luta que embasa todas as outras, a luta pela dignidade humana. Esta polêmica está também muito bem representada na narrativa de Harris, através, por exemplo, dos debates políticos entre grupos de vampiros que buscam sua inserção social e grupos de oposição a humanos vivos.

Este trabalho, portanto, é uma reflexão sobre a alteridade, a sociedade enquanto espaço das diferenças (CASTRO, 2017); uma abertura de espaços mentais para outras possibilidades de perspectivas, como denúncia, como questionamento, para a compreensão da multiplicidade

---

<sup>6</sup>Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf). Acesso: agosto de 2018

através da literatura (KLINGER, 2014). Representa um momento de reflexão a partir também das *heterotopias* (FOUCAULT, 2007), lugares que extrapolam os espaços sociais vigentes; a *heterotopia*, através da narrativa literária, pode sobrepor espaços diferentes e, às vezes, incompatíveis, em um só lugar, como se fosse uma contestação da normatização que oblitera a visão de mundo.

Ao se pensar a alteridade a partir desta perspectiva, passamos a questionar a existência de uma essência humana, o que nos leva a diversas indagações: mas afinal, o que é ser humano? Quem é o monstro? Quem são os vampiros? São humanos mortos ou vivos? Mortos vivos? E como mortos têm sentimento? Têm necessidades? E como vivos, sim? A simbologia vampiresca nos permite perceber que o humano vai muito além do bem e do mal. Monstruoso para quem? Esta questão está relacionada com as relações de poder estabelecidas no campo social a partir de grupos “humanos” predominantes e dominantes.

É sobre esta representação do estranho, incompreensível e ameaçador, que se elaborou uma análise da narrativa literária dialogando com a história dos direitos humanos e dos movimentos sociais, e sobre a vida que pode ser sugada, excluída, despojada, ou respeitada, incluída, questionada e, sobretudo, sobre os modos de vida, na experiência da alteridade, que questionam a vida “humana” em sociedade, no *continuum* do tempo.

Para a análise das obras, autores de diferentes áreas do conhecimento propiciaram bases para esta jornada. Antropólogos, historiadores, teóricos da literatura e filósofos contribuíram para a construção de uma base teórica interdisciplinar que permitiu descobertas muito ricas para esta análise da literatura e dos direitos humanos.

Principalmente a partir da segunda metade do século XX, o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento se tornou importante para a pesquisa e para o desenvolvimento de ferramentas que nos possibilitem compreender, de forma mais abrangente, as experiências históricas do passado e do presente. A interdisciplinaridade nos permite perceber, por exemplo, que a literatura pode representar uma visão ou leitura de um mundo a ser compreendido historicamente, e que a antropologia pode contribuir com conceitos e concepções para analisarmos e compreendermos este mesmo mundo.

O caminho meio torto aqui traçado possibilitou-me pensar a literatura e suas aproximações com a etnografia, e como *corpus* para uma pesquisa histórico-literária. As áreas de antropologia, literatura e história possibilitam diálogos entre si e reflexões sobre experiências humanas plurais. Cada uma a seu modo, produz afetações (ou deveria produzi-las) aos leitores que buscam, em suas leituras, a compreensão de si e do mundo. Estas áreas de conhecimento

se entrelaçam de diversas formas. A literatura, pensada então como uma experiência etnográfica; a história, afetada pela antropologia (história antropológica ou antropologia histórica) e suas transformações metodológicas subsequentes; e a antropologia, que sofre influências e mudanças próximas da história e reelabora conceitos como identidade/alteridade; todas elas compreendem indicações teóricas e metodológicas importantes para o trabalho aqui apresentado. Foi nestas inter-relações ou interdisciplinaridades do conhecimento que elaborei um caminho para pensar o *Outro* e os direitos humanos na chamada pós-modernidade ou contemporaneidade a partir do texto literário.

Eduardo Viveiros de Castro, Peter Pál Pelbart, Giorgio Agamben, entre outros, contribuíram para analisar algumas questões aqui levantadas. Castro (2015), assim como Geertz (2008) – antropólogo que propõe uma análise cultural que critica a visão colonizadora da antropologia até o início do século XX –, também se opõe à visão colonizadora e narcisista de nosso olhar sobre o *outro* a partir dos conceitos de *anti-narciso* e *perspectivismo*, engendrando uma discussão sobre identidade e alteridade. Warat (2017), ao questionar os direitos humanos tradicionais e históricos no Ocidente, realiza um debate sobre a pretensão universal destes direitos e propõe não mais a identidade como parâmetro, mas a alteridade relacional para pensarmos o/s outro/s. Peter Pál Pelbart (2011) e Agamben (2007), nos fazem repensar nosso lugar na sociedade contemporânea e nossa visão perante o *outro* e a nós mesmos, quando discutem os conceitos de *Vida Nua* a partir da discussão sobre poder, *biopoder*, *biopolítica* e *biopotência*.

Estas leituras, entre outras, conduziram-me a importantes considerações e argumentos para esta análise a partir desta narrativa literária como expressão de um mundo *globalizado*, de capitalismo integrado, de conflitos múltiplos, onde, provavelmente, a maior parte de nós é excluída, marginalizada, vampira ou *vampirizada*, ou ainda, *zumbificada*.

O primeiro capítulo (item 2) deste trabalho, apresenta o corpus deste estudo; o arco literário de Charlene Harris como criação de espaços *heterotópicos* que possibilitam uma análise da contemporaneidade e dos direitos humanos a partir da trama e de seus personagens. A ideia é que estes espaços imaginários, no sentido de Chartier, são representações de um contexto que tem como referência o mundo atual onde se problematiza aspectos relacionados aos direitos humanos. Os diferentes personagens, ou, os personagens como representação das diferenças, e os lugares imaginários nesta narrativa, como os guetos e outros lugares sociais em que os excluídos muitas vezes são submetidos, são os espaços *heterotópicos*, caracterizados/compreendidos também através da Onomástica (DICK, 2016; SEIDE, 2019).

Este estudo dos nomes próprios, enriquece a nossa análise na medida em que nos faz pensar sobre como esses espaços são construídos também a partir de sua nomeação. Somos apenas o que nos nomeia? Ainda neste capítulo, apresentam-se elementos de entre conhecimentos ou de diálogos entre a literatura e outras áreas de estudo, como história e antropologia, que se desdobra no capítulo 2 (item 3).

No segundo capítulo então, no sentido de aprofundar a discussão teórica interdisciplinar que embasa este estudo, apresentam-se as teorias antropológicas/filosóficas e suas contribuições que possibilitaram uma reflexão elaborada a partir de uma interdisciplinaridade. Através de conceitos importantes como *colonização/descolonização*, *multiculturalismo/multinaturalismo*, *identidade/alteridade relacional*, *sociedade/comunidade* e *biopoder/biopotência*, elaboramos questionamentos sobre a perspectiva iluminista, colonialista, normativa e universalista dos direitos nas sociedades modernas e atuais. Os diálogos entre pensadores das diferentes áreas do conhecimento e o *corpus* literário de Charlene Harris, possibilitaram uma “viagem” sobre as relações humanas (?), alargando nossos sentidos para deslustrar fronteiras e diminuir preconceitos. Aqui, a literatura é compreendida como linha de fuga de textualidades universalizantes e totalitárias.

No terceiro e último capítulo (item 4), é o momento de uma discussão sobre os direitos humanos – seus limites e sua importância –, através da análise do texto literário, indicando tendências e propostas destes direitos na atualidade. Autores como Eric Hobsbawm (1995), Rosa Maria Godoy Silveira (2007), Lynn Hunt (2009), Luis Alberto Warat (2017), Boaventura de Sousa Santos (2014), contribuíram para a construção de uma perspectiva histórica e crítica da contemporaneidade e dos direitos humanos. A partir das reflexões teóricas e do *corpus* literário apresentados nos capítulos anteriores, elaborou-se uma análise intercultural em que se buscou apontar, com a ajuda de autores como Rogério Pacheco Alves (2015), novas possibilidades de ser e ver o *Outro* e os direitos/direitos humanos, sob uma perspectiva spinoziana, onde razão e emoção não se separam. Neste trajeto, os direitos humanos passaram a ser compreendidos como um instrumento que representa um *biopoder*, mas também, em certa medida, uma possibilidade de *biopotência*, assim como na narrativa de Harris, quando os espaços *heterotópicos* representam limites de vivência/sobrevivência, mas também expressam a resiliência/resistências às opressões da *vida nua*, indicando possibilidades de vida. Vida esta que pode ser potente quando movida pelo desejo. Desejo de vida, de ser, de ser diferente.

A caminhada aqui narrada, compreende talvez, um passeio, uma peregrinação no campo do imaginário/real, mental/dissertativo, na tentativa de propor possibilidades a serem vividas.

As histórias aqui contadas partiram do ranger das dobradiças das caixas/guetos e caixões, que se abrem e que fazem avisar que os personagens/pessoas urgem na sua vontade de estar /fazer história/literatura. É sobre isto que vamos falar agora.

## 2 SOMOS APENAS O QUE NOS NOMEIA? A CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS HETEROTÓPICOS NA LITERATURA DE CHARLAINE HARRIS

Naquela noite, há dois anos e meio, nós, as velhas pessoas vivas de sempre, fomos informadas de que os monstros sempre estiveram entre nós. “No entanto” – o inconveniente deste anúncio foi que –, “agora podemos dar as caras e nos juntarmos a vocês em harmonia. Vocês não correm mais perigo diante de nós. Não precisamos beber de vocês para viver” (HARRIS, 2010b, p. 12-13).

É assim que Sookie, personagem narradora da série de livros de Charlaine Harris, intitulada *The Southern Vampire Mysteries* (2001), nos conta que o mundo ficou sabendo da existência de monstros que “sempre estiveram entre nós”. Ela, uma garçonete no *Merlotte’s Bar*, na periferia de Bon Temps, uma cidade fictícia em Louisiana, no sul dos EUA, revela, então, o tema central desta literatura vampiresca: o retorno dos mortos-vivos – vampiros –, para o convívio com os demais vivos “de sempre”. Este é o tema central também do estudo aqui proposto; de uma literatura como marca de uma contemporaneidade que traz todos os dias à tona, através de conflitos cotidianos noticiados, e de movimentos sociais de resistência que lutam por igualdade – étnica, de sexualidade ou de gênero –, os que sempre estiveram entre nós, como os negros, gays e feministas, mas nem sempre foram/são visualizados ou mesmo aceitos como “humanos” ou “normais”.

Nas obras, os vampiros ou “monstros” encontram uma oportunidade para a luta por inclusão, para o retorno à convivência com os vivos. O que possibilitou este retorno? Os japoneses desenvolveram um sangue sintético<sup>7</sup> – o *Trueblood*<sup>8</sup> –, que passou a ser engarrafado e fornecido para os vampiros. Isto possibilitou a estes mortos-vivos a convivência em sociedade sem, necessariamente, representarem a morte, ou uma ameaça social aos vivos, pois não necessitavam mais do sangue destes para seu sustento. O sangue engarrafado, embora fosse sintético, é denominado “verdadeiro” – *True*, em inglês. Por que o sangue sintético seria chamado de verdadeiro? Quais seriam as significações aí construídas?

No mundo, tudo é designado pelo nome, e as nomeações, quase sempre, trazem um sentido, uma significação ao nomeado, pois a linguagem, segundo Dick, “é um fato social”, e as palavras intermediam as relações entre sujeitos; “[...] palavra-signo, palavra denotativa, que leva a compreensão de seu objeto ao transformá-lo em unidade significativa” (DICK, 1998, p. 98). A palavra nomeia para identificar, dar significação. Assim, entender o que significa um

<sup>7</sup> Para além da ficção, os japoneses de fato estão desenvolvendo um tipo de sangue para facilitar as transfusões. Vide: <https://exame.abril.com.br/tecnologia/sangue-artificial-e-solucao-japonesa-para-transfusoes/>.

<sup>8</sup> Nome da série televisiva norte-americana estreada em 2008, baseada nesta série de livros.

nome ou o que ele pode significar, e/ou o processo pelo qual uma palavra se associa ao objeto ou coisa por ela representada, contribui para enriquecermos nossa análise aqui proposta.

O estudo dos nomes próprios, de acordo com Dick, é uma “ciência conhecida por *Onomástica*, [e] tem duas divisões principais: a *Toponímia*, estudo dos nomes de lugar, e a *Antroponímia*, estudo dos nomes de pessoas” (2016, p. 288). Possui bases etimológicas no vocábulo grego *Onoma*, que se traduz por “nome”. A Onomástica pode ser considerada uma área de estudo interdisciplinar, pois dialoga com outras como a geografia, a história e a literatura. Assim, o estudo onomástico também se aplica aos estudos literários. Pode-se considerar a Onomástica Ficcional como parte da Onomástica Literária, uma vez que a segunda é mais ampla que a primeira, considerando que uma das características do texto literário é a ficcionalidade.

Seide (2016), por exemplo, ao analisar as pesquisas realizadas em Antroponímia, ou Antroponomástica, chama a atenção para as diferentes metodologias aplicadas neste estudo e indica categorias do mesmo, e uma delas é o que denomina Antroponomástica Ficcional. Ou seja, uma parte da Onomástica que estuda nomes nas obras literárias. Segundo essa autora, o estudo onomástico pode ser utilizado, por exemplo, para estudar “os usos de antropônimos para nomear seres literários ou personagens de filmes ou seriados unindo, portanto, pesquisas do âmbito literário com as do âmbito do audiovisual [...]” (SEIDE, 2016, p. 1156).

A análise etimológica e simbólica dos nomes dos principais personagens de uma narrativa e de seus espaços *heterotópicos* contribui para enriquecermos a análise dos mesmos, na medida em se pode verificar a relação entre o significado dos nomes e o comportamento e/ou as características dos personagens e dos espaços em que atuam na ficção. Aqui então, analisaremos os nomes de lugares/coisas e personagens da trama que consideramos importantes para a compreensão dos espaços *heterotópicos* desta narrativa.

Quando analisamos nesta história, o nome do sangue sintético – *TrueBlood* – sob a perspectiva da Onomástica, percebemos que não foi escolhido de forma aleatória, assim como os nomes próprios dos personagens e dos lugares *heterotópicos* desta narrativa, como veremos ao longo deste trabalho. O nome *TrueBlood*, na verdade, carrega uma ironia ou um jogo de significações, na medida em que este nome, que significa Sangue Verdadeiro, é atribuído ao sangue sintético. O sangue sintético se torna verdadeiro na medida em que substitui o sangue humano e evita que este seja sugado. O sangue humano é verdadeiro? Ou o sangue sintético é que passa a sê-lo?

Nesta narrativa, o anúncio da descoberta de um “sangue verdadeiro” para os vampiros foi feito em rede mundial de TV, e significou a oportunidade de mortos-vivos se tornarem

cidadãos legais, de “saírem do caixão”. Assim os vampiros da Irmandade dos *Assimilacionista* – organização dos vampiros que querem a inclusão social – passaram a reivindicar direitos civis e a manifestar a vontade de *con-viver* no mundo e de reencontro do desejo de vida. Porém, esta era uma oportunidade para os monstros, mas um “inconveniente” para os “humanos”, mesmo que estes vampiros estivessem fazendo, em certo sentido, uma declaração de paz e de desejo de uma vida *comum*.

Mas que vida *comum* é esta a que os vampiros aspiram? A vida dos vivos? Os vampiros/monstros não tinham vida? Estas questões nos levam a pensar o que será discutido no próximo capítulo, sobre o que Agamben (2007) denomina de *zoé/vida nua* e *bios*. Nesta perspectiva, os *assimilacionistas*, que tinham uma forma de vida *zoé/vida nua* – fora da vida social política – passaram a desejar ser capturados pela *biopolítica* e se tornarem *bios*, e, neste sentido, vida *comum*. É importante observar que *comum*, aqui, não se refere à comunidade, mas à vida ordinária sob um *biopoder*. Já os vampiros que não eram *assimilacionistas* – não queriam ser assimilados pela *bios* –, sugam o sangue da vida *bios*, da *vida comum*. Para eles então, *TrueBlood*, de fato, não seria o sangue verdadeiro. Estas reflexões são importantes para a discussão sobre direito/inclusão, as quais são retomadas e desenvolvidas nos capítulos seguintes deste trabalho, quando da discussão sobre liberdade e proteção da lei, conceitos caros aos direitos humanos e sua significação.

É em torno da vida – *nua* (?) – destes vampiros e de outras criaturas estranhas que a trama desenvolve ações narrativas que apresentam aspectos interessantes a serem analisados: múltiplos personagens e suas relações sociais; a reação de grupos sociais ao que lhes é estranho e desconhecido ou “inconveniente”, e o medo que isto provoca gerando exclusões sociais; indícios de referências da vida cotidiana “real” na ficção. Nestas obras, os personagens, tanto monstros como humanos, são plurais em suas diferenças. Diferenças várias: de origem, hierarquia, enfim, mundos diferentes; mundos dentro/com/entre mundos, a exemplo da personagem narradora Sookie, que vive os mundos dos “humanos” e “monstros”, sofre exclusão e exclui/julga sob a perspectiva da *vida comum*, e nos revela os diversos mundos dentro destes mundos.

Pode-se notar que não saio muito. E não é porque eu não seja bonita. Eu sou. Sou loura de olhos azuis, tenho 25 anos, minhas pernas são fortes e meu peito é volumoso, e tenho uma cinturinha de vespa. [...]. Mas eu tenho um inconveniente. É como eu tento definir esta coisa. Os fregueses de bar afirmam que sou louca (HARRIS, 2007, p. 7).

Sookie, ao mesmo tempo em que elogia a sua própria beleza sob os padrões dominantes vigentes – loura, magra, olhos azuis etc. –, tem um “inconveniente”, é “telepata”, “ouve/lê” os pensamentos alheios, e por isto é considerada “louca”. Uma personagem que se enquadra socialmente em alguns aspectos – padrão de beleza –, mas não em outros – diferente na forma de se relacionar. Sookie valoriza, portanto, o padrão de beleza físico da *vida comum* para se descrever. Isto seria um indício de desejo de conexão e identificação com este tipo de vida, na medida em que a forma como o *Outro* a vê, acaba afetando a forma como ela se sente? Ou isto evidencia o olhar “colonizador” predominante na sociedade, mesmo de uma estranha criatura que sofre também exclusão?

Além disto, é importante destacar que esta forma de Sookie se retratar se repete no decorrer da narrativa aqui estudada, quando a personagem narradora caracteriza outros personagens da trama. Segundo Castro (2015), como veremos no próximo capítulo, esta visão sobre o *Outro* é colonizadora, *ocidentalcentrica* (SANTOS, 2014) ou seja, impõe ao *Outro*, ao diferente, aquilo que é considerado valorizado e considerado “normal” na vida comum de um Ocidente branco, hétero, masculino, culturalmente dominante.

Mas, afinal, quem era Sookie? A personagem narradora era, como já mencionado, uma garçonete em um bar da periferia de Bon Temps – cidade ao sul dos Estados Unidos –, namorada de vampiros e atração de outros monstros. Era também uma estranha criatura, pois ouvia os pensamentos dos “humanos” – não conseguia ler os pensamentos com nitidez dos diferentes “monstros” –, e tinha uma forte atração por Bill. Mas, para além desta caracterização, há uma outra possibilidade de análise sob a perspectiva da Onomástica, ou da Antroponímia (CARVALHINHOS, 2007) ou Antroponomástica (SEIDE, 2019). Neste caso, a Antroponímia nos revela que Sookie é um nome que lembra, em sua escrita e pronúncia, a palavra *suck*, que em inglês quer dizer sugar, chupar, beber<sup>9</sup>. Ela, na verdade, gosta de ser “sugada” por Bill, principalmente para ter mais prazer sexual e mais força. Quando o vampiro lhe morde o pescoço, por exemplo, ele também injeta seu sangue. Quando é “sugada”, é também “contaminada” e sua energia e vitalidade se intensificam. Sugar para esta personagem não é ameaça, não significa sugar a vida, mas dar mais vida. Não só para ela, mas para a maioria dos admiradores e seguidores de vampiros. O ato de sugar/beber, nesta narrativa, está intrinsecamente relacionado ao ato sexual e de vitalidade. Em uma passagem, quando Sookie salva Bill de drenadores – pessoas que drenavam o sangue dos vampiros –, ele, Bill, ofereceu, como recompensa, um pouco de seu sangue drenado, pois seria potente:

---

<sup>9</sup> In: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles-portugues/suck>.

– Você gostaria de beber o sangue que eles recolheram? – ele perguntou inesperadamente. – Seria minha maneira de demonstrar minha gratidão por você.

Ele apontou para os frascos tamponados que estavam jogados no asfalto:

– Meu sangue pode melhorar sua vida sexual e sua saúde (HARRIS, 2007, p. 19).

Sookie, a princípio, rejeitou, mas ao longo da trama ela irá usufruir, e com prazer, do sangue de Bill. Como, por exemplo, quando teve que realizar uma missão para grupos de vampiros, arriscando a vida e tendo que ser forte, e bebeu o sangue de Bill.

– Hoje à noite – ele disse. – Sookie... – Suas mãos começaram a me pressionar para que eu me deitasse ao lado dele.

– O quê?

– Hoje à noite, eu acho, você deverá beber de meu sangue.

Eu fiz uma careta.

[...]

– Como você tem se sentido desde que bebeu de mim?

[...]

– Tem se sentido mais forte?

– Eu sim, acho que tenho. – Eu percebi isso pela primeira vez quando, com facilidade extraordinária, carregara uma nova cadeira, sozinha, na semana passada.

[...]

– Se você beber de mim, amanhã terá ainda mais recursos.

[...]

Eu tomei fôlego, e, endurecendo, mordi seu pescoço. Senti o sangue metálico em minha boca. Bill gemeu suavemente, e suas mãos roçaram minhas costas e continuaram a descer. Seus dedos chegaram lá.

Soltei um grito sufocado de choque.

[...].

Bebi e tive visões [...]. Bill fez um barulho no fundo de seu peito e teve um espasmo dentro de mim. Ergui minha cabeça de seu pescoço, e uma onda de escuro deleite conduziu-me para o mar (HARRIS, 2007, p. 211- 213).

Já Bill Compton, o namorado de Sookie, ou o vampiro que levou Sookie ao mundo dos monstros, dos diferentes, das pessoas tão ou mais estranhas do que ela, era um vampiro de 173 anos de idade que havia morrido na guerra civil norte-americana – Guerra de Secessão (1861-1865). Ele era, segundo Sookie, moreno, alto, branco e atraente. Bill, apelido diminutivo de William Erasmo Comptom, um nome inglês de origem germânica e que significa “protetor corajoso” ou “o que deseja proteger”<sup>10</sup>. Ou ainda, do “germânico Wil, ‘vontade’, e helm., ‘capacete’, ‘proteção’, donde ‘proctetor decidido’” (NEVES, 2002, p. 2363 – VE). É interessante, pois na trama ele se coloca como protetor de Sookie e, muitas vezes, a ajuda a se fortalecer para enfrentar situações de risco, mas em que, por outro lado, ele, muitas vezes, era

<sup>10</sup> In: <<https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/william/>

o responsável por tais situações. Bill se considerava menos privilegiado que seu superior Eric Northman.

Eric, um vampiro com nome de origem germânica/nórdica, onde “o primeiro elemento, *ehre* ou *einn*, é de significação insegura, respectivamente ‘honra’ ou ‘eterno’, o segundo, *rik*, ‘poderoso, rei, príncipe’ ou simplesmente ‘legislador’. [...] ‘honrado rei’ ou ‘legislador eterno’ (NEVES, 2002, p. 1826 – VE); e Northman, que podemos inferir que se refere à expressão inglesa *northernman*, homem do norte<sup>11</sup>, era, de fato, um “legislador”, um chefe/governador da “Região Dez” dos vampiros; região norte de Lousiana, onde se localizava Bon Temps. Eric, o “cabeça dourada”, como era chamado, era, de certa forma, um concorrente de Bill:

– Eric é bem mais bonito que eu – Bill disse. – Ele é mais poderoso, e eu sei que o sexo com ele pode ser inesquecível. Ele é tão velho que só precisa de uma chupadinha para manter a sua força. Ele quase nunca mata ninguém. Assim, pelo código dos vampiros, é um bom sujeito. Você ainda pode ficar com ele. Ele ainda está olhando para você. Ele tentaria lançar o seu encanto sobre você se você não estivesse comigo (HARRIS, 2007, p. 122).

Primeiramente, é interessante observar que existe uma competição entre Bill e Eric pela atenção e/ou amor de Sookie; uma disputa que se estende por quase toda a trama. Esta forte atração que os vampiros sentem por ela, Sookie, é decorrência de sua singularidade ou “esquisitice”. Seu sangue a torna quase irresistível ao olfato/paladar dos mortos-vivos. Sookie tem habilidade de “ouvir” mentes, pois é descendente de Niall Briggant, o rei das fadas, e conseqüentemente tem sangue de fada, o que a torna muito atrativa para os sobrenaturais. Porém, isto só é revelado na subsequência da trama, mais especificamente no último arco, cujos livros não serão aqui analisados.

Mais uma vez, também nesta passagem narrativa, os padrões estéticos e sexuais padronizados são valorizados nas descrições dos personagens Bill e Eric – loiro ou moreno, brancos, altos e, neste caso, sexualmente dominantes sobre a mulher Sookie. Outro aspecto a ser observado, é que Eric, segundo a narradora, era um vampiro poderoso porque era muito velho, e por isso não precisava matar pessoas com frequência; assim, quanto mais velho, ao contrário dos vivos, melhor. Bill, por sua vez, se sente inferior, pois na hierarquia da Irmandade dos *Assimilacionistas*, ele deve, de fato, obediência a Eric.

Isto revela que, mesmo entre “iguais”, há diferenças; somos diferentes na multiplicidade de pessoas/ mundos que vivem e convivem no mundo. E isto representa um dos desafios importantes para as teorias e ações dos direitos humanos na contemporaneidade, uma vez

<sup>11</sup> In: <https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/northman>

que a noção de igualdade, no sentido universal, é vista por muitos críticos como uma ideia equivocada, pois o que seria *igual* tende a se estabelecer de forma não homogênea em diferentes relações e contextos, e, muitas vezes, com diferentes sentidos ou significações, como é bem representado nos espaços desta narrativa ficcional (SANTOS, 2014).

Os mortos-vivos são de vários lugares, etnias e sexualidades, assim como os vivos humanos. No Bar, só para vampiros e simpatizantes – Fangtasia –, por exemplo, o barman Longshadow, do inglês – sombra (*shadow*) longa (*Long*) - era um vampiro de origem nativa:

O barman sorriu para mim, mostrando que seus caninos tinham até crescido um pouco devido ao prazer que estava tendo por me servir. Era um índio americano, com longos cabelos lisos e pretos feito carvão e um nariz adunco, uma boca em linha reta, e uma constituição vigorosa (HARRIS, 2007, p. 115-116).

Mas é interessante também destacar alguns personagens humanos considerados ou que se consideravam comuns ou normais. Ou melhor, estavam dentro de um padrão social predominante: uma mulher recatada como Portia e uma pessoa do sexo masculino, Jason, como “ganhão.” Jason, irmão de Sookie, ou a advogada Portia, irmã de um detetive, teoricamente, eram socialmente aceitos na cidade de Bon Temps, assim como estes mesmos tipos de pessoas o são no nosso cotidiano.

Meu irmão, Jason, entrou no bar, e deu uma voltinha para vir me dar um abraço. Ele sabe que as mulheres gostam de um homem que se mostra carinhoso com a família e gentil com os deficientes, portanto, ele me dar um abraço era uma dupla recomendação automática. Não que Jason precise de mais trunfos do que já tem. Ele é bonitão. Ele pode ser rude, também, mas a maior parte das mulheres parece querer ansiosamente ignorar isso [...]. Percebi que, quando Jason começou a lançar olhares ao redor, houve um alvoroço entre as mulheres, que foram ajeitando seus cabelos, blusas e lábios [...] (HARRIS, 2007, p. 11).

Jason era um homem “bonitão”, como o caracteriza Sookie, destacando que ser “bonitão” supera seu defeito de ser “rude”. Assim como em nossa sociedade, o homem rude representa um padrão de comportamento comum, aceito naturalmente. Mais uma vez, esta narrativa destaca e valoriza o padrão físico de beleza. Por outro lado, Portia Bellefleur, advogada e irmã do detetive Andy Bellefleur, era uma personagem séria e recatada.

Era uma versão feminina de Andy: estatura média, compleição robusta, boca e queixo proeminentes. A semelhança entre ambos favorecia Andy, não ela. Ela era uma advogada muito competente, pelo que eu soubera. Hoje, a advogada estava se sentindo profundamente deprimida porque era educada e ganhava muito bem, mas nunca tivera um namorado. Era a sua maior preocupação (HARRIS, 2007, p. 234-235).

Portia então, representa a mulher padrão de nosso cotidiano masculino; ela é trabalhadora, séria, recatada e espera um marido, “sua maior preocupação”. Note-se que, neste caso, as características estéticas físicas também são evidenciadas por Sookie, mas ao inverso; a advogada recatada e trabalhadora não tem o padrão de beleza *ocidentalcêntrico* midiático exigido para arrumar namorado ou admiradores. Portanto, este imaginário tem como referência o real, uma vez que estas caracterizações são importantes representações de nossa sociedade e referendam um olhar colonizador para com os considerados diferentes e, de certa forma, nos chamam para a necessidade da discussão sobre alteridade e direitos humanos em um sistema ainda tão elitista, como veremos no capítulo 3 (item 4) deste trabalho.

Outra personagem muito interessante é a vampira Isabel. Ela era a vampira encarregada de recepcionar Bill e Sookie no Silent Hotel onde se hospedaram em Dallas, e os ciceronear pela cidade até o local onde iriam realizar uma missão/trabalho para a Irmandade dos Assimilacionistas. De acordo com Sookie, ela “era assustadora”.

A voz dela era calma e suave como a de Bill, com menos sotaque. Ela estava morta havia um bom tempo. Era branca como uma folha de papel e reta feito uma tábua, e seu vestido longo e fino, azul e dourado, não ajudava em nada, só ressaltava ainda mais a brancura e a magreza. Cabelos castanhos claros (trançados e longos o bastante para cobrirem a bunda) e olhos verdes resplandecentes acentuavam sua peculiaridade (HARRIS, 2010a, p. 74).

Isabel, então, era uma morta-viva que Sookie, representante de um olhar esteticamente padronizado, considerava feia. Além de não humana, evidenciava sua estética esquisita. Ou seja, Sookie, uma mulher estranha que, de certa forma, se considerava superior a outra mulher estranha. Esta vampira, considerada tão “peculiar” por outra *estranha criatura*, se sentia à vontade em seu espaço, no lugar onde podia ser ela mesma:

No Silent Shore Hotel, Isabel se sentia à vontade para ser vampira, e isto incluía se entregar ao ócio. Pessoas são inquietas, estão sempre tentando parecer envolvidas em uma atividade sendo úteis. Vampiros, simplesmente ocupam um espaço sem se sentir na obrigação de justificar as suas presenças (HARRIS, 2010a, p. 76).

É interessante destacar que as noções de liberdade e de ociosidade, citadas nesta passagem narrativa, fazem pensar sobre, mais uma vez, a vida *nua* (?) dos mortos-vivos. Em seus espaços, tinham a liberdade de serem eles mesmos, diferente de outros espaços “normais”. Além disto, ainda não tinham sido totalmente cooptados pela sociedade do trabalho, pelo Estado de um sistema capitalista consumista que captura a liberdade e o

direito à preguiça. Esta discussão sobre liberdade, trabalho, inclusão, será aprofundada nos próximos capítulos, pois reforçam os limites dos direitos em nossa sociedade da internacionalização do capital.

Outros seres peculiares, como Alcide Herveaux, fazem parte desta ficção. “Ele era enorme. Seus olhos eram verdes. Seu cabelo desgrenhado era encaracolado e grosso, preto como piche. Seu cérebro zunia e pulsava com energia; uma espécie de efeito avermelhado. Lobisomem” (HARRIS, 2010b, p. 57). Aqui também é interessante observar a Antroponímia, que, mais uma vez, se evidencia como instrumento de construção da caracterização de personagens nesta narrativa ficcional, quando Alcide, de Alcides, significa filho ou descendente de “Alceu, do grego Alkaiós, ‘forte’. [...] Alcides, do grego Alkaídes, significa ‘força’, ‘vigor’” (NEVES, 2002, p. 391 – VE). Alcide era um lobisomem forte, e Sookie o descreve como “uma montanha. Dava pra fazer barra no braço dele” (HARRIS, 2010b, p. 59).

Como nos coloca Rosenfeld, “a personagem realmente constitui a ficção” (2014, p.27). Ou ainda Barthes: “de um lado, os personagens [...] formam um plano de descrição necessário, fora do qual as pequenas ações narradas deixam de ser inteligíveis, de sorte que se pode bem dizer que não existe uma só narrativa no mundo sem ‘personagens’<sup>43</sup> ou ao menos sem ‘agentes’ [...]” (2011, p. 44). Neste sentido, a descrição de personagens deste enredo, portanto, é muito importante, pois estes constituem a trama ficcional aqui analisada, e representam as diferentes singularidades monstruosas/humanas.

Segundo Beth Brait (1985), personagem é diferente de pessoa, mas ambas são intimamente relacionadas: “a personagem é um habitante da realidade ficcional, de que a matéria de que é feita e o espaço que habita são diferentes da matéria e do espaço dos seres humanos, mas reconhecendo também que essas duas realidades mantêm um íntimo relacionamento [...]” (BRAIT, 1985, p. 11-12). Os personagens são criados através da linguagem: “maneiras que o homem inventou para reproduzir e definir suas relações com o mundo” (BRAIT, 1985, p. 12). Ou seja, os personagens são parte de uma criação, mas esta criação tem relação com as pessoas “reais” do nosso cotidiano, de nossa historicidade.

Os personagens de Harris, em seus espaços ficcionais, representam os diferentes sujeitos em suas historicidades; o “normal” e o diferente; o “anormal” e o aparentemente padronizado; o estranho, o fora de padrão: “[...] cada personagem, mesmo secundário, é o herói de sua própria sequência” (BARTHES, 2011, p. 45). Na verdade, todos os personagens compõem uma narrativa e podem ser relevantes. Segundo Wood,

Se tentar distinguir personagens principais de secundários – personagens redondos e planos<sup>12</sup> – e disser que eles se diferenciam na sutileza, na profundidade, no espaço que ocupam na página, terei de admitir que muitos personagens ditos planos me parecem mais vivos e mais interessantes como estudo humano, por mais efêmeros que sejam, do que personagens redondos a que supostamente estão subordinados (2011, p. 67).

Um personagem coadjuvante ou secundário, portanto, é um personagem que, embora não seja o foco do enredo principal, muitas vezes, aparece ou é mencionado na história o suficiente para ser mais do que apenas um personagem secundário ou uma aparição. Assim, os personagens secundários de Harris são tão importantes quanto os principais, são relevantes para o conjunto da trama, e por isso contribuem muito para a elaboração da análise aqui proposta. Todos eles nos fazem pensar sobre o *Outro*, e nos fazem pensar sobre *Nós*, nossas contradições e diferenças; sobre os nossos preconceitos e resistências; nossas formas de ver, de nos vermos a nós mesmos e ao *Outro*, formas estas que carregam estigmas impregnados em nossa formação e nossas relações sociais. Neste sentido, estes personagens, em suas ações narradas, nos conduzem às reflexões que serão desenvolvidas nos próximos capítulos sobre a alteridade ou a identidade relacional na crítica aos direitos humanos.

O preconceito, um dos principais obstáculos nas relações de alteridade, revela e reforça estigmas, muitas vezes, difíceis de serem superados nas relações sociais. Isto é bem representado na narrativa de Harris pelos vampiros. Embora, teoricamente, eles deixassem de ser uma ameaça à sociedade como um todo, pois já tinham seu principal alimento sintetizado, eles carregam estigmas que geram medo aos vivos. O medo daquilo que não é convencional ou padrão, e, assim, é desconhecido ou estranho, gera o ataque/defesa de grupos sociais predominantes sobre outros considerados estranhos, e os *monstrualiza*.

Nós nos consideramos humanos, mas somos também monstros, pois somos também *monstrualizados*. *Monstrualizamos* e somos *monstrualizados*. No dicionário, um dos primeiros significados da palavra *monstro*: “Produção animal ou vegetal contrária à ordem regular da natureza”<sup>13</sup>. Ou seja, é aquilo ou aquele que é diferente do que se considera natural, normal. O monstro é uma criação do medo (JEHA, 2007). A história da monstruosidade da humanidade revela este medo “universal”, ou seja, de todo ser humano; e a literatura dos monstros representa este medo.

---

<sup>12</sup> Personagens redondos e planos aqui entendidos como: os primeiros, mais complexos com uma variedade maior de características além das físicas, como as psicológicas e sociais. E os segundos, menos complexos e normalmente caracterizados com menos atributos ou de forma mais rápida. Sobre isto vide: GANCHO, C. Vilares. **Como Analisar Narrativas**. São Paulo: Ática, 2002 e WOOD, James. **Como Funciona a Ficção**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

<sup>13</sup> Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/monstro>. Acesso em 23 ago.2019.

Mas Sookie, em alguns momentos, não parece ter medo do diferente, talvez porque seja também estranha; uma estranha que convive socialmente na pequena cidade. Assim, trabalhando no Bar do Merlotte, Sookie realiza o sonho de conhecer um vampiro.

Esperei pelo vampiro durante anos, até que, um dia, ele entrou no bar. Desde que os vampiros começaram a “sair do caixão” (como se dizia, por gozação) quatro anos atrás, eu tinha a esperança de que algum deles aparecesse em Bon Temps. [...]. Mas eu esperava pelo meu próprio vampiro. [...]. E ele sentou em uma de minhas mesas, - digo, o vampiro. [...] A alegria foi tanta que eu poderia dançar, e de fato ensaiei um passo caminhando pelo bar (HARRIS, 2007, p. 7-8).

O vampiro a que Sookie se refere, é Bill Compton. A partir de seu contato e envolvimento com Bill, foi descobrindo vários mundos diferentes do seu, como dos lobisomens e mutantes, mas principalmente dos vampiros que desejavam ser incluídos na sociedade, e passaram, então, a reivindicar seus direitos, como o de casar, de ter propriedades, votar etc..

Uma vez no carro, e a caminho de Shreveport, Bill disse:  
 – Hoje comecei um novo empreendimento comercial. [...]  
 Fora que, até os vampiros obterem o direito legal de existir, eles não precisaram pagar impostos. Mesmo o governo americano teve que admitir que não dava para cobrar impostos de mortos. Mas o Congresso percebeu que se lhes desse direitos, e direito a voto, então, sim, poderia obrigá-los a pagar impostos (HARRIS, 2010a, p. 29).

Quão livres seriam estes monstros ao se inserirem na sociedade? Sua liberdade passaria a ser respeitada através da aquisição de propriedades? Os vampiros *assimilacionistas* não parecem questionar as leis que regem os vivos, nem as regras a que devem se submeter caso sejam assimilados, levando em consideração as diferenças entre os vivos e os mortos- vivos. Na verdade, eles não representam um questionamento sobre os direitos civis/humanos, eles os reivindicam, querem ser contemplados, iguais em direitos civis. Seria o diferente se diluindo na sua própria diferença?

Há, ainda, a partir desta reflexão, um debate a ser feito sobre os direitos humanos a partir do conflito de sua origem, qual seja, o conflito entre liberdade e direito de propriedade, que já se apresenta em Thomaz Jefferson<sup>14</sup>, quando de sua declaração de independência e de sua contribuição ao texto constitucional norte-americano, os quais compreendem fontes importantes para esta reflexão desenvolvida ao longo deste estudo.

---

<sup>14</sup> Terceiro presidente norte-americano e principal redator da Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), com princípios iluministas, além de contribuir com a elaboração da primeira Constituição desse país (1787).

Mas, afinal, quem são, de fato, estes vampiros da trama? Quem são todos estes monstros ou estranhas criaturas? Serão uma representação de humanos na vida “real”? Ao se pensar o *Outro*, não como um estranho ou externo a nós, mas numa perspectiva relacional (CASTRO, 2015; WARAT, 2003), evidenciam-se muitas questões como: quem são os monstros ou excluídos? Como compreender a identidade e a alteridade neste contexto tão plural e dinâmico? É possível resolver a contradição entre o universal e o local?

Como veremos no último capítulo deste trabalho, de acordo com Silveira (2007) e Santos (2014), a expansão do capitalismo do Ocidente, principalmente norte-americano e europeu, sobre outras partes do mundo, a partir do século XIX até a atualidade, impôs a universalização não só do capital, mas de um discurso sobre direitos humanos que se pretendem universais, embora tenham nascido em locais muito específicos; no Ocidente rico, vencedor da Segunda Guerra, e liderado por países capitalistas em expansão. A cultura dos direitos, tem, portanto, uma base histórica localista, mas se pretende universal. Os monstros ou diferentes do padrão, então, são aqueles que não são contemplados neste discurso universalizante? Mas o próprio conceito de monstro não seria universal?

Ao questionar quem são os monstros ou excluídos na narrativa vampiresca de Harris, e se estes podem ser uma representação de relações sociais na contemporaneidade, é importante dizer que representação aqui é um conceito entendido sob a perspectiva da história cultural proposta por Roger Chartier. Este autor afirma que “a história cultural tal como a entendemos, tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler” (1990, p. 16-17), ou seja, identificar os elementos que contribuem para uma determinada representação da realidade. Portanto, representação não como evocação da mimese (imitação) do “real”, mas como uma leitura, uma expressão que em si é um elemento transformador e criador ou instituidor do real a que se refere.

Segundo Vainfas, para Chartier, “o social só faz sentido nas práticas culturais e as classes e grupos adquirem alguma identidade nas configurações intelectuais que constroem, nos símbolos de uma realidade contraditória representada [...]” (VAINFAS, 1997, p. 155). Para Chartier, a percepção ou a apropriação da realidade é culturalmente construída; as representações do mundo são elaboradas por diferentes grupos que se apropriam, de diferentes formas, de um certo contexto histórico. É importante reafirmar que a enunciação ou expressão literária não exprime exatamente o mundo, ela simplesmente produz conjecturas, formas que serão lidas e completadas, redesenhadas pelo mundo/pessoas que as leem.

As obras aqui analisadas são vistas como representação cultural de uma realidade contemporânea que vive choques culturais e conflitos sociais exacerbados na dinâmica da chamada pós-modernidade e/ou globalização. Não dizem exatamente o mundo em que vivemos, mas criam formas *heterotópicas* que nos permitem compreender a obra e o próprio mundo de formas plurais. A *heterotopia*, através da narrativa literária, pode sobrepor espaços diferentes e tidos como incompatíveis, em um só lugar, como se fosse uma contestação da normatização que oblitera a visão de mundo. Na realidade ou na ficção, as mazelas e a ambiguidade humanas se revelam. Mas a ficção pode ser ainda mais livre para representar isto. É a ficção que permite a representação do medo pelo vampiro e demais monstros. E porque é mais livre, considera o devir-monstro. É ela que permite uma viagem que nos mostre, de forma imagética, e ainda mais rica, a história social dos homens.

Assim, a análise do mundo através destas obras, ou a análise destas obras através do mundo vivido, é elaborada a partir de conceitos como *heterotopia* ou *espaços heterotópicos*, aqui compreendidos como espaços outros que possibilitam questionar a realidade dada como natural através da politização do espaço literário, ao criar imaginários capazes, por exemplo, de representar a resiliência em conflitos sociais de forma inusitada.

[...] espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopia (FOUCAULT, 2007, p. 113).

Os lugares *heterotópicos* são, então, neste caso, espaços ficcionais que extrapolam os espaços sociais vigentes, e ao mesmo tempo os contêm. Os espaços ficcionais, muitas vezes, “são lugares que existem de fato e são, portanto, perfeitamente reconhecíveis por qualquer leitor. Entretanto, sua fisionomia conduz a uma observação do real e do irreal, da presença e da ausência, ao mesmo tempo” (MATSUOKA, 2019, p. 3). Assim, “Em muitos casos, ele tende a se configurar pela referência à toponímia real, o que permite a aproximação imediata entre ficção e realidade, mas sua atuação vai além da localização e da figuração geográficas [...]” (MATSUOKA, 2019, p. 2).

Neste sentido, a toponímia ficcional, ou seja, o estudo dos nomes de espaços na ficção, se aproxima ou se relaciona com o que essa autora denomina de toponímia real. Os espaços ficcionais literários, têm então, similitudes com espaços reais, como por exemplo, os bares e hotéis da narrativa de Harris aqui analisada, mas não são reais. Assim como os espaços reais do nosso cotidiano, não significam apenas espaços físicos ou geográficos, mas também sociais,

onde as pessoas se relacionam, onde tudo se entrelaça, o espaço literário também; ele é um componente fundamental na estruturação da narrativa ficcional. Como parte fundamental da narrativa, o processo de sua nomeação também é importante e enriquece a compreensão da trama, e dos próprios personagens e suas relações com o mundo.

Assim como a Antroponímia contribui para a elaboração/compreensão das características dos personagens, a Toponímia, área da Onomástica que estuda os nomes geográficos ou topônimos, ou seja, nomes próprios de lugares, também pode contribuir para a elaboração/compreensão dos espaços *heterotópicos* da narrativa ficcional. Lugares ou espaços físicos ficcionais como o bar *Fangtasia*, frequentado por pessoas consideradas diferentes do comum, tem este nome como referência às pessoas “incomuns” que o frequentavam, os vampiros e seus admiradores. Assim, *Fang* em inglês significa “longo dente afiado” (CAMBRIDGE, 1995, p. 503); dentes pontiagudos – o que costumamos chamar também de presas – e as pessoas que ali circulavam além dos vampiros – que expunham seus dentes pontiagudos quando queriam sugar alguém –, eram também seus fãs, e a maior parte deles eram pessoas que alimentavam desejos, tinham a intenção de realizar fantasias sexuais com os diferentes, os quais lhes causava mais prazer do que as pessoas “humanas”. Os humanos e os monstros neste lugar *heterotópico* se relacionavam de forma inusitada para o senso comum.

Este lugar, embora um “gueto”, se insere em um espaço comercial, próximo a outros lugares “normais”.

Fangtasia, o bar dos vampiros, estava situado numa área comercial suburbana de Shreveport, perto de lojas como a Sam e a Toy’s ‘R’ Us. Era uma artéria comercial, que, à exceção do bar, ficava toda fechada àquelas horas. O nome do ambiente estava num letreiro vivo de néon vermelho sobre a porta, e a fachada era pintada de cinza-aço, com a cor vermelha fornecendo o contraste. Quem quer que fosse dono do lugar tinha julgado que cinza era menos óbvio que preto, porque o interior era decorado com as mesmas cores (HARRIS, 2007, p. 113).

Este gueto – e outros -, portanto, são lugares que se aproximam ou se relacionam com os de nossa historicidade, e podemos inclusive percebê-los como lugares “normais” e/ou normativos.

Outro espaço exclusivo era o já citado *Silent Shore Hotel*, que também revela em sua denominação sua marginalidade enquanto espaço de pessoas diferentes. *Silent*, em inglês, silenciosa, que não faz barulho (CAMBRIDGE, 1995, p. 1337), ou no caso, lugar silencioso; e *shore*, também em inglês, tem o significado de margem, costa, ao redor do lago ou rio. (CAMBRIDGE, 1995, p. 1321); lugar que deve ser discreto, silencioso, de pessoas que

“devem” ficar à margem, como o hotel dos vampiros. “O *Silent Shore* era o único hotel na região de Dallas adaptado para acomodar hóspedes vampiros. Era um desses hotéis grandiosos do centro, segundo o folheto, não que eu conhecesse o centro de Dallas ou seus hotéis grandiosos” (HARRIS, 2010b, p. 70).

Outros espaços ficcionais de exclusividade de “monstros” ou estranhas criaturas, como os lobisomens, se encontram, na narrativa ficcional, em diferentes lugares para além de Bon Temps, como em Jackson, Mississipi.

– Qual é o nome deste lugar?  
 – O vampiro que é proprietário o chama de Josephine’s - ele disse igualmente baixinho. – Mas nós, os lobis, o chamamos de Club Dead.  
 Pensei em rir, mas a porta logo se abriu.  
 [...].  
 O bar não estava muito cheio. Depois daquela prévia macabra, foi quase decepcionante ver que o vasto salão era como de qualquer outro bar, o balcão em si ficava no meio do salão, em amplo quadrado com uma cortina de levantar para que os funcionários pudessem entrar e sair. [...].  
 Então avistei na parede uma lista de regras ambíguas, regras feitas para serem entendidas pelas pessoas da casa e não por turistas esporádicos. “É proibido mudar no ambiente”, dizia uma ríspida. (Lobis e mutantes estavam proibidos de transmutar de humano para animal dentro do bar; essa eu entendi). “É proibido qualquer tipo de mordida”. Dizia outra. “São proibidos petiscos vivos”, dizia uma terceira. Credo (HARRIS, 2010b, p. 88 – 89).

Para a Toponímia, o nome de um lugar expressa, muitas vezes, a forma de seu ou seu/s nomeador/es de ver este espaço e/ou mundo, ou a forma de se relacionarem com ele (MACHADO, 2013), por isto, este bar em Jackson, Mississipi, tinha dois nomes. Aquele que seu nomeador – vampiro proprietário –, denominava, e outro que seus frequentadores, como os lobisomens o viam; como um lugar de mortos vivos, por isso, *Club Dead* ou clube dos mortos ou, no caso, mortos vivos – vampiros.

Assim, o espaço ficcional, representa não só o espaço físico, mas o “humano”, o emocional, a relação que cada pessoa tem com ele; um lugar social, uma vez que sua espacialidade contém mundos que se inter-relacionam com um tipo de sociedade vigente. É importante destacar que na narrativa de Harris, nem estes espaços e nem estas personagens propriamente ditas são mimese do “real”. Maryann, uma mênade ou bacante, amiga de Sam por exemplo, era uma pessoa/monstro, pois diferente e não aceita socialmente. Sam, outro ser diferente do convencional; um mutante que se transformava principalmente em cachorro, era dono do Bar do Merlottee tinha interesse por Sookie. Aparentemente, tinha uma vida comum; proprietário de seu negócio, interessado em uma mulher considerada bonita e interessante. Tais referências não são imitação do real, mas trazem fortes referências do real do cotidiano, da

contemporaneidade e possibilitam novas perspectivas e questionamentos sobre, por exemplo, os guetos, principalmente das grandes cidades.

Sam, personagem protagonista, está presente até o último livro, e, neste caso, também nos faz pensar sobre o seu nome, cujo significado também nos ajuda a compor o seu personagem. Sam é uma forma encurtada ou apelido de Samuel, “do hebraico *Xemuel*, ‘nome de Deus’” (NEVES, 2002, p. 4362 – VE). Segundo a história bíblica, Samuel foi um profeta que se tornou juiz em Israel e recebeu orientação/permissão para ungir reis, como Saul, e era justo. “Depois de Saul ter abusado dos seus poderes e oferecido sacrifícios, Samuel cortou relações com ele e ungiu David...” (NEVES, 2002, p. 4362 – VE). Assim também o personagem Sam, representado como alguém justo, que estava pronto para ajudar, se relacionava com todos os tipos de pessoas/seres. Cuidava de Sookie, mas também se relacionava com mênades, como se não fizesse distinção entre aqueles que o procuravam. Respeitava pessoas/seres de todos os guetos.

Os guetos são “ilhas” ou espaços isolados ou afastados que se constituem normalmente em locais de minorias que buscam sobreviver ou resistir a diversos tipos de segregação, como a socioeconômica, política ou racial. De certa forma, eles são segregados através do próprio espaço. Estes, algumas vezes, são impostos pelo Estado, como o Gueto de Varsóvia, que foi o maior gueto judaico estabelecido pela Alemanha Nazista na Polônia durante o chamado Holocausto; ou impostos pelas condições e opções de lidar com situações de exclusão ou preconceitos. Estes guetos, traduzidos tanto em bairros quanto em lugares sociais frequentados predominante ou exclusivamente por grupos de excluídos, muitas vezes, se revelam como vontade de pertencimento. São espaços tanto privados quanto públicos, como bares, boates, restaurantes ou até mesmo *shoppings*, que exprimem uma vontade de pertencimento a uma sociedade opressora, capitalista.

Por que estes guetos existem? Quem são seus personagens/frequentadores? Como estes espaços marginais surgem, e como funcionam? O que eles significam para seus *habitués* e para o restante da sociedade que se considera “normal”? Pode-se perceber que a existência do *Silent Shore Hotel*, um espaço ficcional que relaciona o espaço físico ao abstrato, representa, na verdade, indícios de segregação e conflitos sociais de nossa historicidade.

Por outro lado, é interessante perceber que, além dos lugares de exclusão/exclusivos para minorias, sendo a participação dos demais habitantes permitidas apenas pelos “monstros” pertencentes a estes espaços ficcionais, há outros lugares, digamos, mais “democráticos”. O Bar de Sam, o Merlotte, por exemplo, está na região marginal da pequena cidade, e é frequentado

por monstros, estranhas criaturas e “humanos normais”, como o detetive Andy, ou Jason, o irmão de Sookie.

Fiquei realmente atarefada — todo mundo aparece no bar do Merlotte no sábado à noite por algumas horas — portanto, perdi meu vampiro de vista por uns momentos.

O bar do Merlotte serve alguns sanduíches, e isso é tudo. Sam não quer manter um restaurante, mas um bar com alguma comida disponível (HARRIS, 2007, p. 12).

E como lugar de con-vivências plurais, vivia várias situações de conflitos ou de preconceitos.

Os negros não iam muito ao bar do Merlotte, mas, se algum negro estivesse absolutamente em segurança ali, esse era Diane. Eu vi Lafayette espiando lá da portinhola em franca admiração, misturada a uma boa dose de medo.

[...]

Malcolm beijou Bill na boca, e Diane fez o mesmo. Era difícil dizer qual dessas formas de saudação era considerada mais ofensiva no bar. Seria conveniente que Bill expressasse repulsa, e o mais rapidamente possível, se quisesse ficar em boas relações com os habitantes humanos de Bon Temps (HARRIS, 2007, p. 166).

Os negros, por exemplo, não eram bem-vindos ao Merlotte, mesmo este sendo um lugar cujo dono era um mutante, e frequentado também por vampiros, monstros. Além disto, vampiros como Malcom e Diane pode-se dizer que infringiam um certo código de conduta, pois não eram *assimilacionistas*, não faziam questão de se enquadrar, e gostavam de provocar as pessoas que insistiam em se ver como “normais”. Além disto, uma outra observação que, de certa forma, ajuda a compreender a complexidade das relações sociais nesta cidade, é que, embora segundo Sookie, “Tínhamos todas as minorias em nossa cidadezinha [...]” (HARRIS, 2007, p. 7), e seu nome fosse *Bon Temps*, em francês<sup>15</sup>, Bom Tempo (BARBOSA, 1983, p. 82/609), nem sempre o tempo, a época, o “clima”, ou a situação era boa, muito menos para aqueles que representavam as minorias, como negros e vampiros. Neste caso, a Onomástica pode representar talvez, uma ironia narrativa.

A literatura cria, então, estes espaços ficcionais/*heterotópicos*. Estes espaços não são apenas físicos, mas sociais, uma “ambiência social pela qual circulam as personagens, e o espaço psicológico, nas suas atmosferas interiores” (ABDALA, 1995, p. 48). Os espaços ficcionais são espaços referenciais, se referem ao real, e criam um espaço textual. Segundo Abdala,

<sup>15</sup> Observe-se que a autora se utiliza também de nomes próprios na língua francesa, pois a região em que se passa a história, Nova Orleans, é uma região que tem uma mistura de culturas como a africana, a inglesa e a francesa.

As narrativas referem-se a um determinado universo e a tendência do leitor é de “ler” esse universo procurando correspondências com a realidade, com o espaço referencial. Essa preocupação natural de perceber o texto como “real” não pode desconsiderar o fato de que há igualmente um espaço textual, isto é, palavras escritas que provocam no leitor o chamado “efeito do real” (1995, p. 48-49).

Pode-se perceber, portanto, o quanto estas características da escrita literária enriquecem e até mesmo ampliam nossa percepção de mundo de forma, muitas vezes, sutis, como vimos na análise onomástica – toponímica e antroponímica – aqui realizada. A literatura pode ser percebida como uma saída, uma dobra, uma forma de construir narrativas que podem delatar, descrever, criar espaços de *heterotopia* que nos levem a historicizar – no sentido de contextualizar – enredos e refletir sobre questões de nossa própria historicidade. Historicidade aqui compreendida como um conceito que indica o pertencimento de todo indivíduo a seu tempo/espaço.

A literatura tem, portanto, esta capacidade de nos proporcionar possibilidades de análise através do diálogo com a história. Assim como a literatura e a história têm relações importantes e que permitem um estudo interdisciplinar/intercultural enriquecedor, os estudos antropológicos/etnográficos também se movimentaram no sentido do diálogo com a literatura e a história. Como já indicado anteriormente, é importante destacar que o entre conhecimentos é a base metodológica deste trabalho.

Neste sentido, outros diálogos de entre conhecimentos foram aqui estabelecidos, como com a filosofia. Conceitos importantes como *vida nua*, *biopoder*, *biopotência*, são adotados de filósofos como Agamben (2007) e Pál Pelbart (2011). Estes são esforços para tentar compreender múltiplos mundos e seus olhares, principalmente os ocidentais – representados na narrativa de Harris –; compreensão esta que demanda novos paradigmas, frutos de uma sociedade “globalizada”, buscando a construção ou a percepção de novas alteridades e compreensões de culturas. A etnografia, como veremos no próximo subitem deste capítulo, estabeleceu um diálogo profícuo com a literatura, principalmente na perspectiva de James Clifford (2014). Além disto, a partir de outros teóricos desta área, “emprestou-se” conceitos etnográficos básicos para a análise da contemporaneidade aqui proposta, tendo a literatura como nosso *corpus*. Mas, afinal, que tipo de contribuições a etnografia e a literatura propiciaram entre si? De que forma a antropologia passou a contribuir com a análise da contemporaneidade aqui proposta? Como a literatura e a história podem dialogar?

## 2.1 Diálogos interdisciplinares: o entre conhecimentos como estratégia de análise

Lilian Schwarcz, em seu texto *Questões de Fronteira* (2005), aponta algumas fronteiras entre história e antropologia ao indicar situações em que estas disciplinas dialogaram e se influenciaram no processo de seus desenvolvimentos. Ainda no século XIX, havia linhas divisórias bem definidas entre tais áreas de conhecimento, quando, segundo a autora, aos etnógrafos era designada uma história de povos sem escrita – pois, para os historiadores tradicionais, os povos sem escrita não tinham história –, e à história do presente – pois também naquele contexto, o presente não tinha história –: “ao etnógrafo destina-se o conhecimento direto, fruto da observação dos povos que estuda; já os historiadores se limitam aos arquivos escritos” (SCHWARCZ, 2005, p. 122).

Mais tarde, já no século XX, quando das mudanças de perspectivas nas diferentes áreas do conhecimento, estas fronteiras foram sendo reelaboradas e, às vezes, até diluídas, e as áreas de conhecimento passaram, então, a um diálogo cada vez mais profícuo. A história rompeu com a concepção/conceito de pré-história (Povos sem escrita, povos sem história), e com a ideia de que o estudo das sociedades do presente onde se inscrevem os historiadores, só poderia ser estudada por etnógrafos. Já a antropologia passou a perceber a importância do conceito histórico *tempo* para compreender as culturas por ela estudadas/pesquisadas.

Enquanto a etnografia, como veremos no próximo capítulo, passou a questionar a visão colonizadora sobre os povos (nativos) estudados – e passou a defender uma visão “antinarcisista” (CASTRO, 2015), a história passou a criticar a visão etnocêntrica que, até então, ainda era predominante nas análises historiográficas. Estas visões etnocêntricas e colonizadoras são ainda muito presentes no nosso mundo contemporâneo e são possíveis de se verificar, inclusive, representadas na própria narrativa de Harris aqui estudada, como já indicado anteriormente, e ainda retomada em vários momentos deste trabalho.

Burguière, em seu texto *Antropologia Histórica* (1990), considera que foi a antropologia que influenciou os estudos históricos nestas mudanças de paradigmas, possibilitando um entre conhecimentos, uma interdisciplinaridade, uma vez que a história passou a contemplar outras possibilidades de abordagem e metodologias de estudo histórico, incorporando fontes inclusive antropológicas ou etnológicas. Além disto, esta nova perspectiva historiográfica sobre a história do cotidiano possibilitou aproximações entre história e literatura, uma vez que as narrativas, em muitos aspectos, como veremos, passaram a revelar muitas relações profícuas nas análises da sociedade.

Burguière nos lembra que, no século XVII, os intelectuais no Ocidente aderiram, cada vez mais, a uma história oficial, de Estado, que daria origem à chamada história Tradicional.

A administração real incentiva e facilita esse desenvolvimento de uma pesquisa científica sobre a história do Estado. Casamento duradouro: o Estado constitui fundos de arquivos públicos que proporcionam aos historiadores os meios de uma pesquisa positivista (baseada nas fontes); os historiadores concentram sua atenção nos acontecimentos e nas engrenagens da vida pública (BURGUIÈRE, 1990, p. 126).

Ou seja, as fontes consideradas relevantes para a história eram as fontes oficiais dos arquivos públicos, dos quais foram priorizados documentos sobre as guerras, sobre dominação de territórios e sua justificação, sobre os casamentos reais, personagens históricos heroicizados, pactos comerciais internacionais etc.. Embora, muitas vezes, estes arquivos contivessem registros do cotidiano, dos costumes das pessoas que viviam nesta sociedade, estes eram ocultados pela perspectiva dos historiadores da história oficial. Os fatos históricos considerados relevantes eram os políticos, relacionados aos feitos dos membros e de interesse de Estado.

Esta linha de abordagem historiográfica é muito bem exemplificada no Brasil, quando este adota no período Imperial. Uma história escrita em uma só língua, em um território de vários idiomas ou variações linguísticas; uma história que desconsidera os conflitos e resistências à independência, camuflados por heróis ditos nacionais, os quais fizeram parte do imaginário de nossas memórias escolares até praticamente a década de 90 do século XX: Pedro Álvares Cabral, o grande navegador que descobriu o Brasil abrindo caminho para o processo civilizatório cristão nestas terras; ou, depois da República, Tiradentes, um herói nacional que lutou contra a opressão do Império português.

Além do Brasil, outros lugares adotaram fortemente esta linha historiográfica, como os Estados Unidos da América, onde ainda na atualidade esta visão é valorizada. É interessante observar que, na narrativa de Harris, é possível verificar que esta perspectiva histórica é bem representada pela avó de Sookie, Adele Hale Stackhouse, e um grupo ao qual ela pertencia, “Clube dos Descendentes dos Mortos Gloriosos”. Adele Stackhouse, quando soube que o vampiro que sua neta conhecera, tinha morrido na Guerra Civil ou Guerra de Secessão norte-americana, ficou entusiasmada com a possibilidade de conhecê-lo e lhe perguntar sobre o passado. Primeiro, sobre as famílias da região de Bon Temps e da sua própria, como seu tataravô; os antepassados. Além disso, pediu para que Sookie, sua neta, levasse Bill ao seu clube para que ele falasse sobre esta Guerra, mas sob a perspectiva tradicional da história:

- Tenho a impressão de que você vai ficar furo da vida. Mas minha avó e seu clube ficariam felizes se você revelasse a eles um pouquinho sobre a Guerra, sobre o que ela realmente foi.
- Clube?
- Ela pertence aos Descendentes dos Mortos Gloriosos.
- Mortos gloriosos. – A voz do vampiro era inaudível, mas eu conseguia notar, com bastante segurança, que ele não estava feliz.
- Ouça, você não terá que contar nada sobre moscas varejeiras, as infecções e a fome – eu disse. – Eles têm sua própria imagem da Guerra, e embora não sejam estúpidos, pois atravessaram outros conflitos, gostariam de saber como as pessoas viviam naquela época, sobre movimentos de tropas e uniformes (HARRIS, 2007, p. 42).

Como veremos no próximo capítulo, esta visão tradicional da história tem forte relação com a visão colonizadora do mundo. Ela é geradora de preconceitos vários, o que se evidencia nesta narrativa em vários espaços/personagens. Como já citado, no Bar do Merllote, os negros não eram bem recebidos e nem frequentadores, pois eram negros. O preconceito de diferentes e excluídos sobre um *Outro* que representa, ainda, uma pessoa inferior, não civilizada. Esta visão colonizadora ainda é muito recorrente no mundo.

Porém, esta perspectiva tradicional da história passou a ser questionada cada vez mais fortemente na academia – e ainda se busca esta mudança fora dela de forma eficiente –, e os estudos que se desenvolviam sobre o cotidiano etnológico, que estavam em segundo plano, passaram a ser valorizados. O estudo da vida privada ou não institucional, que tem como fontes “maneiras de se vestir e de se alimentar, na organização de sua vida familiar”, entre outros, realizado por uma “história antropológica” (BURGUIÈRE, 1990, p. 127), passou a fazer parte da escrita da história.

Os historiadores do século XX, ao fazerem a crítica a uma história tradicional, passaram a produzir uma outra história, a chamada Nova História.<sup>16</sup> Pode-se dizer que o arco desta história nova é a chamada terceira fase ou terceira geração do movimento dos *Annales*<sup>17</sup>, integrada

<sup>16</sup> Segundo Peter Burke (1992), a chamada Nova História se iniciou a partir de uma coleção de ensaios deste historiador – Le Goff – no final dos anos sessenta, na França. Para Burke, é muito difícil definir a Nova História, ela compreende, na verdade, diversas frentes: socioeconômica, sociocultural, narrativa, e das mentalidades. De qualquer forma, busca caracterizá-la destacando alguns pontos fundamentais de diferenciação entre a linha historiográfica dita Tradicional e o que ele denomina Nova História. São eles: o objeto, o tempo, o olhar, as fontes ou documentos e o tipo de análise da história. São principalmente as fontes ou documentos considerados novos, a exemplo do texto literário, dessa linha historiográfica que nos interessam.

<sup>17</sup> Escola ou movimento historiográfico francês do início do séc. XX. Iniciado com a fundação da revista dos *Annales* em 1929, liderado inicialmente por Marc Bloch e Lucien Febvre, trouxe uma nova abordagem para o estudo da história, a partir da crítica à História Tradicional/Positivista. A revista teve várias fases e líderes, e trouxe consequências e influências até aos dias de hoje. Percebe-se em suas publicações renovações historiográficas e posições críticas em relação ao tipo de história que costumava ser realizada principalmente na Academia; nesse percurso, não se pode deixar sem registro importantes inovações metodológicas de seus precursores Bloch e Febvre bem como de nomes expressivos da 2ª geração do movimento. Apesar de também se dirigirem ao público leigo, foi no ambiente acadêmico que se travaram os principais debates em torno das novas ideias destes historiadores.

entre outros, por Jacques Le Goff, sob cuja direção e de Pierre Nora, na década de 1970, foram lançadas três importantes edições históricas<sup>18</sup>: *História: novos problemas* (1976), *História: Novas Abordagens* (1976) e *História: Novos Objetos* (1976), as quais significaram um marco na divulgação de novos paradigmas historiográficos. Temas como clima, medo, morte, cozinha, mito, referentes ao cotidiano e ao imaginário social, passaram a ser, com mais intensidade, objetos de estudos desta área de conhecimento sob uma perspectiva cultural. Isto incentivou e ampliou a utilização de novos tipos de documentos, objetos e novas abordagens na historiografia contemporânea. As relações da disciplina história com outras áreas de conhecimento como a antropologia e a literatura se ampliaram e intensificaram, após mais de séculos de busca de identidade e de certo isolamento ou apego às fronteiras de conhecimento.

Segundo Le Goff, a história, junto aos seus fenômenos objetivos, constitui-se na representação destes, e as representações podem ser também uma fonte de análise histórica:

Uma outra categoria de fontes privilegiada para a história das mentalidades é constituída pelos documentos literários e artísticos. História não de fenômenos ‘objetivos’, porém de representação desses fenômenos, a história das mentalidades alimenta-se naturalmente dos fenômenos do imaginário (LE GOFF; NORA, 1988a, p. 76).

No livro *História: novas abordagens*, já referido, o texto sobre a literatura como objeto/campo de estudo, de Jean Starobinski, nos apresenta e alerta sobre as metodologias, novas abordagens e cuidados para a análise da literatura como fonte histórica. Além deste, outros textos e trabalhos passaram a ser produzidos sobre as relações existentes entre história e literatura, apontando caminhos de análise sobre este tipo de expressão cultural. No século XX, a trajetória da historiografia francesa possibilitou ao historiador a utilização da literatura não só como fonte histórica, mas, sobretudo, como modelo narrativo e retórico. Neste caso, a análise da contemporaneidade é feita com a literatura; essa, não apenas como fonte, mas como constituinte do real.

Neste sentido, as expressões literárias contemporâneas têm um sentido especial para o tipo de análise aqui realizada, pois “não só atravessam a fronteira da ‘literatura’, mas também a da ‘ficção’ (e ficam dentro e fora nas duas fronteiras)” (LUDMER, 2010, p. 2). O enredo histórico pode ser também literário, e a literatura, um enredo que tem como referência

---

Sobre esta história, ver autores como Peter Burke (1997) e Dosse (1992), entre outros.

<sup>18</sup> A 1ª edição francesa da coleção foi feita em três volumes, a saber: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *Faire de l'histoire: nouvelles approches*. Paris: Gallimard, 1974. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 1974.

experiências vividas. Não há fronteira nítida entre o histórico como “real” e o literário como ficção, e isto possibilita uma análise literária que passa pela história e/ou vice-versa. E, neste caso, a literatura de Harris nos possibilita pensar sobre a sociedade e seus limites, conflitos e exclusões; sobre a nossa contemporaneidade. Retoma-se então, uma indagação importante para pensar esta relação entre história e literatura. Afinal, para que serve a história?

Esta questão é bastante discutida entre profissionais do ramo, como Marc Bloch, Jacques Le Goff, François Dosse, entre outros, e contempla muitas abordagens e perspectivas, o que nos possibilita maior conhecimento e compreensão de nós mesmos, como observam Nóbrega e Nóbrega:

Afinal, para que serve a história? Para pluralizar as prosas, para produzir espaços outros, para dar lugar a quem foi expulso para as sombras, para o exercício da alteridade, a compreensão da multiplicidade, para profanar o sagrado, para politizar os cus, para infectar o mundo, para zumbificar as narrativas grandiloquentes, para capturar os cipós, para alertar o quanto da nossa vida, vida nua, é prótese, é cu-l-tura, que a natureza é artifício, que o Cristo deles é também nosso, se assim quisermos, que nossa genitália não define nada, que as imagens estão aí, no ser-para-o-mundo, para serem democratizadas e politizadas, hoje e ontem. Pois o futuro, está em aberto. É preciso apenas ter cuidado com os vigias do cu alheio (NÓBREGA; NÓBREGA, 2015, p. 195)

Esta perspectiva de Nóbrega e Nóbrega é especialmente interessante, na medida em que possibilita pensar que a história, assim como a literatura, proporciona uma reflexão sobre o *Outro*, sobre a humanidade enquanto pluralidade, enquanto abertura de espaços mentais para outros mundos, outras possibilidades de perspectivas, como denúncia, como questionamento, para a “compreensão da multiplicidade”.

A escrita literária tem características diferentes da escrita do historiador. A literatura pode ser uma representação do mundo, a História analisa a representação literária através de operações historiográficas específicas como a escolha do recorte espaço/tempo, a teoria escolhida para análise etc.; há uma gama de procedimentos específicos para a elaboração desta escrita. Mas a narrativa histórica tem muito em comum com a narrativa literária ficcional, na medida em que ambas são criações que possibilitam leituras de mundos, reflexões sobre os mesmos. Ambas falam sobre: o mundo, os espaços ficcionais ou não, os personagens/pessoas. E mesmo que a narrativa literária seja, a princípio, diferente da narrativa histórica, também pode ser compreendida enquanto constitutiva do “real”.

Conceito amplo e discutido, o imaginário encontra a sua base de entendimento na ideia da representação. Neste ponto, as diferentes posturas convergem: o imaginário é sempre um sistema de representações sobre o mundo, que se

coloca no lugar da realidade, sem com ela se confundir, mas tendo nela o seu referente. (PESAVENTO, 2006, p.7)

A literatura como representação cultural do “real”, como imagem de experiências vividas ao longo do tempo e no tempo; a história como narrativa destas experiências, que interroga o passado a partir do presente, para compreendê-las ao longo do e no tempo. A história e a literatura são frutos de um tempo/espaço; tempo que constrói espaços “reais” a partir do simbólico, e tempos simbólicos a partir do “real”.

Zilá Bernd considera que, no discurso literário, embora este seja regido pela “convenção da ficcionalidade”, ao contrário do discurso histórico, que é regido pela “veracidade”, a narrativa ficcional se constrói, muitas vezes, a partir do e no que é vivenciado no tempo histórico. E, embora o narrador conte a história – quando, por exemplo, se insere em um determinado contexto histórico localizável –, de seu ponto de vista e de forma “romanceada”, é possível perceber que os personagens “emigram diretamente da história real” (BERND, 1998, p. 127). Na narrativa de Harris, por exemplo, o vampiro Bill Compton tinha sido um soldado que havia morrido na Guerra de Secessão norte-americana no século XIX.

Neste sentido, é interessante observar que personagens históricos e ficcionais, muitas vezes, “coincidem” nas construções de suas representações e significados. A literatura dos monstros, a que aqui nos interessa, tem como referência o imaginário social de um determinado contexto histórico. A história do medo e dos monstros, por exemplo, são sobre o imaginário de diferentes sociedades ao longo do tempo (DELUMEAU, 2009). A história dos diferentes sujeitos, no *continuum* do tempo, nos indicia, então, a criação de personagens fictícios como reais e, frequentemente, assustadores. Mary Del Priore, por exemplo, em seu livro *Esquecidos por Deus* (2000), nos revela como o imaginário medieval renascentista guiado pelo medo do desconhecido gerou, deu a existência a diferentes e horríveis criaturas que eram muito temidas.

Ora, ao longo dos períodos romano e gótico, o Ocidente medieval acreditou que nos confins da Terra vivam raças fabulosas. Viajantes europeus [...], confirmavam a existência de maravilhas e bizarrices nunca dantes vistas. Piándel Carpini, por exemplo, dizia ter sido testemunha ocular de um ciclope, criatura com um só braço, mão no meio do peito e um único pé que, ao juntar as extremidades, locomovia-se como uma roda (DEL PRIORE, 2000, p. 18).

As pessoas acreditavam, de fato, na existência destes monstros, escreviam sobre eles e, muitas vezes, como os viajantes, inventavam suas características de acordo com um olhar sobre o *Outro* ou, no caso, sobre o Oriente, influenciados por outras visões, do Ocidente, precursoras das visões colonizadoras modernas. “[...] a visão trazida na bagagem por, embaixadores, missionários, artesãos e soldados que estiveram no Oriente vinha embebida no

olhar que já tinham os gregos sobre a Índia” (DEL PRIORE, 2000, p. 18). Este olhar corroborava com a *monstrualização* no sentido mais “real” do que seria diferente do si mesmo, como veremos nas discussões sobre alteridade e inclusão nos próximos capítulos. Enfim, tanto a história quanto a literatura nos revelam histórias sobre os monstros. Autores como a própria Del Priore, acima citada, como os historiadores Luiz Nazário (1998) e Jean Delumeau (2009), e críticos literários como Júlio Jeha e Lyslei Nascimento (2009), nos falam sobre monstros e monstrosidades na história e na literatura.

Júlio Jeha, na obra *Monstros e Monstrosidades na Literatura*, apresenta-nos o monstro como algo que significa ameaça para uma sociedade ou grupo humano. “Nas mais antigas e diversas mitologias, o monstro aparece como símbolo da relação de estranheza entre nós e o mundo que nos cerca” (2007, p. 7). Essas imagens da estranheza associadas aos signos da ameaça e do perigo, que emergem na constituição de grupos sociais ou sociedades mais complexas, são também representadas na arte e na literatura. Estas imagens se transformam, amiúde, em mitos, deuses ou monstros, lendas, representações de nossas formas de ver o mundo, significativas de nossos medos. Os monstros, de certa maneira, dão forma/corporeidade ao medo do desconhecido, do transgressor, do que tendemos a associar ao mal/sofrimento de que podemos padecer, assim como do incômodo que podemos, ou não, experimentar a contragosto numa historicidade específica, pois cada tempo/espaço apresenta os seus próprios medos.

Existem diversas representações da monstrosidade, da antiguidade à contemporaneidade. A Esfinge, o Minotauro, as Górgonas, Bruxas, monstros horripilantes – representando pessoas defeituosas –, Vampiros, Zumbis. Em sentido mais amplo, na contemporaneidade, muitos são *monstrualizados*, como os transexuais, os homoafetivos, os velhos, os pobres, os deficientes físicos, os negros e as mulheres, que são representados na literatura de Charlene Harris aqui estudada, em espaços *heterotópicos* como o Bar do Merlotte.

O estudo sobre o medo, este que acompanha a humanidade em sua trajetória, revela este sentimento como um dos elementos que, ao mesmo tempo que nos une, também nos separa. O “ser humano”, esse que se associa em comunidades compartilhadas, sobretudo, por necessidade de proteção, que está com o *Outro* para não sucumbir à solidão, aos demais animais, à fome, no intuito de enfrentar os desafios e os medos, vai da sociabilidade à insociabilidade, muitas vezes fazendo uso perverso do sentimento de superioridade. A superioridade como forma de defesa?

O medo como forma de alerta ao perigo? E o medo social/coletivo, seria medo de si mesmo? Do *Outro*? Qual *Outro*?

Delumeau, em *História do Medo no Ocidente*, indica qual o medo, de todas as espécies,

que é “único, idêntico a si mesmo, imutável: o de ser devorado [sugado]” (2009, p. 23). Citando Sartre e Roger Caillois, pondera que todos nós, “humanos”, temos medo, muitas vezes fruto de imaginação, e que varia em qualidade, intensidade e ao longo do tempo. A história do medo, portanto, nos auxilia a compreender a ambiguidade, as formas, os sentidos do medo; o individual, o social/coletivo, cultural, político. “O historiador, em todo o caso, não precisa procurar muito para identificar a presença do medo nos comportamentos de grupos” (DELUMEAU, 2009, p. 26).

Como coletivo, este sentimento pode conduzir comportamentos de reação aterrorizantes, e que, frequentemente, corroboram com projetos políticos ao longo do tempo.

Em nosso tempo, o fascismo e o nazismo beneficiaram-se dos alarmes dos detentores de rendas e dos pequenos burgueses que temiam as perturbações sociais, a ruína da moeda e o comunismo. As tensões raciais na África do Sul e nos Estados Unidos, a mentalidade obsidional que reina em Israel, e o “equilíbrio do terror” mantido pelas superpotências, a hostilidade que opõe a China à União Soviética são umas tantas manifestações dos medos que atravessam e dilaceram nosso mundo (DELUMEAU, 2009, p. 28).

O que Delumeau denomina de coletivo tanto se refere a uma multidão induzida ou entusiasmada por um líder a determinados comportamentos, quanto a um grupo, amiúde representado por uma primeira ação de um indivíduo que, na verdade, representa “uma amostra anônima” deste mesmo grupo. Este segundo caso é bem representado em uma cena narrativa de Harris logo no primeiro livro, quando um grupo de pessoas que alimenta seu preconceito contra os vampiros, realiza uma chacina contra os mesmos ao incendiarem a casa onde “dormiam”.

Rene estava conversando com Mike Spencer, o diretor da funerária, no bar do Merlotte numa noite de quinta-feira, [...]. Por isso, li a mente de Mike. Um grupo de homens da cidade estavam pensando em queimar os vampiros de Monroe. [...]. Só para ter certeza, eu mergulhava nas mentes das pessoas que estavam em torno de mim. Para minha consternação, muitas delas estavam pensando em atear fogo no abrigo dos vampiros. Mas eu não consegui rastrear com precisão a origem da ideia. Era como se o veneno houvesse se disseminado pelo ar e infectado outras pessoas (HARRIS, 2007, p. 184-185).

Sookie conseguiu detectar uma ação planejada de grupo de pessoas que odiavam/temiam os vampiros –, e os reconheciam como ameaça. Porém, não detectou a origem da ideia desta ação, ou seja, a pessoa/personagem que pensa primeiramente em queimar vampiros; esta pessoa representa um grupo de indivíduos, e revela que este medo individual era coletivo e gerou uma chacina contra os já excluídos “monstros”. Os dois “tipos” de medo diagnosticados por Delumeau, são, em última instância, coletivos.

O termo *medo* ganha então um significado menos rigoroso e mais amplo do que nas experiências individuais, e esse singular coletivo recobre uma gama de emoções que vai do temor e da apreensão aos mais vivos terrores. O medo é aqui o hábito que se tem, em grupo humano, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária) (DELUMEAU, 2009, p. 32)

Nesta perspectiva, este sentimento tem um sentido político. De uma forma ou de outra, o medo busca defender fronteiras – o que fica *dentro*, o que fica *fora* -, separar o *Outro* que não compartilha das regras “de dentro”; o *Outro* que causa estranheza e pode potencializar comportamentos sociais diferentes, desconhecidos e/ou “repreensíveis”.

Adauto Novaes, em *Ensaio sobre o Medo*, nos coloca “que a zona de sombra criada pelo medo é parte da vida social e política” (2007, p. 9), e que são criados vários tipos de barreiras necessárias para o estabelecimento da ordem. Barreiras físicas – como muros (o de Berlim, e o que se pretende na fronteira dos Estados Unidos com o México) –, legais e imaginárias. Historicamente, os monstros, entendidos como constructos culturais, são obstáculos imaginários que ajudam a controlar fronteiras entre o permitido e o proibido; entre o que pode significar ordem e desordem. Talvez por isto, a construção imaginária dos monstros acompanhe a história da sociedade humana.

Podemos, então, questionar: como se dá a produção dos corpos monstruosos nas relações de alteridade? Quem é o *Outro* de *Nós*? O que significa *monstrualizar* o *Outro*? Estas questões podem ser analisadas a partir da narrativa de Harris aqui estudada, uma vez que o jogo das relações de poder entre os diversos espaços/personagens é evidente; vampiros e lobisomens, lobisomens e demais monstros, humanos vivos e mortos-vivos; todos em constante disputa de território/poder/direitos.

Neste sentido, a literatura dos monstros é bastante expressiva nas representações destes conflitos e embates. Este tipo de literatura evidencia, em sua ficção, a realidade, ou torna reais os monstros, vampiros, criaturas estranhas e sobrenaturais – realidades ficcionais que são, ao mesmo tempo, realidade e ficção. Os personagens, percebidos como pessoas do mundo real, se tornam sujeitos, passam a existir, uma vez que os monstros ou excluídos nesta narrativa podem ser referidos a pessoas “monstrualizadas” do nosso cotidiano, como negros, negros, pobres, gays, mulheres etc. Esta ficcionalidade, então, se localiza na “dobra” da ficção/invenção – realidade/ficção. “A personagem não encontra espaço na dicotomia *ser reproduzido/ser inventado*. Ela percorre as dobras e o viés dessa relação e aí se situa a sua existência” (BRAIT, 1985, p. 12).

É interessante observar que a literatura sobre os monstros foi produzida em diferentes períodos históricos com as particularidades de cada época. Estas diferenças estão na forma, no

conteúdo, nos tipos de representação, na maneira como o tema monstro foi/é tratado etc. Isto evidencia que a literatura também tem uma história. Perceber as mudanças referentes aos conceitos de e em literatura, as mudanças nas concepções sobre o que é literatura, entre outros aspectos, possibilita uma melhor compreensão sobre a multiplicidade da produção literária na contemporaneidade, e qual a literatura vampiresca ou de monstros que compõe o nosso *corpus* de análise.

Assim como a história cultural, a partir principalmente do século XX, passou a questionar as grandes narrativas e a valorizar uma escrita a partir de novas fontes e novas abordagens sobre experiências históricas, também a literatura sofreu transformações em suas concepções e perspectivas. Se a história abriu espaço para narrativas não tradicionais, a literatura, por sua vez, abandonou a chamada “*literaturidade*”, - os usos especiais da linguagem – [...]” (EAGLETON, 1999, p. 8).

O próprio conceito de literatura, segundo Jonathan Culler (1999), deixou de ser uma questão central para a teoria literária. Aliás, literatura deixou de ser uma definição e passou a ser uma análise; e, ao abandonar *literaturidade*, o sentido e o significado da escrita literária passaram a se sobrepôr à forma e até mesmo à linguagem. Isto não quer dizer que a forma, mesmo no sentido dos teóricos formalistas, a exemplo de Roman Jakobson ou Vítor Sklovski, tenha sido totalmente abandonada, quer dizer apenas que a forma deixou de ser um parâmetro predominante na escrita literária e outros aspectos passaram a ser valorizados nos estudos sobre a literatura contemporânea. Além disto, a própria noção de forma foi ressignificada. Percebeu-se que a “linguagem altamente organizada não necessariamente transforma algo em literatura” (CULLER, 1999, p. 34). Outro aspecto que sofreu mudanças, foi quanto ao papel do autor; ele se deslocou na medida em que o leitor também passou a ser considerado na análise das obras.<sup>19</sup>

Diante da produção literária recente, Beatriz Resende faz algumas constatações sobre três “fenômenos”: a fertilidade, a qualidade e a multiplicidade da produção literária. A fertilidade se refere às produções recentes e inéditas, de muitos jovens escritores de diversas tendências, e de novas e pequenas editoras alternativas onde, muitas vezes, estes escritores buscam e conquistam espaço para as suas obras. Quando não, encontram espaço em outros meios ou suportes para a sua expressão. Quanto à qualidade, ela não se perdeu em função da quantidade

---

<sup>19</sup> Vários autores tratam das transformações relacionadas a narrador/autor e leitor na análise da obra literária na atualidade, como o próprio Jonathan Culler (1999), Regina Dalcastagnè (2012), Walter Benjamin (1994), Diana Klingner (2014), entre outros. Estudos mais recentes da Teoria Literária integraram a recepção, o leitor e a leitura.

conforme poderia se esperar. Para a autora, junto à experimentação, existe o cuidado com o texto, o conhecimento de novas sintaxes, originalidade e um “surpreendente repertório de referências de tradição literária” (RESENDE, 2008, p. 78).

A mais importante constatação aqui é quanto à multiplicidade, a heterogeneidade não excludente. Há um interessante convívio entre a tradição, o clássico e as novas experimentações múltiplas, “de múltiplos tons e temas e, sobretudo, múltiplas convicções sobre o que é literatura” (RESENDE, 2008, p. 35). Esta diversidade se dá em forma, conteúdo, linguagem, relação com o leitor, suportes e relações entre os diferentes tipos de literatura e arte; são narrativas intermediárias.<sup>20</sup> E, dentro desta variedade, existem aspectos comuns a serem observados.

Um aspecto recorrente é a evidência de que, o que importa nestas expressões literárias, é sobretudo o espaço e tempo presentes, a urgência das convivências conflituosas – o intolerável – marcantes por exemplo, nas redes sociais. A manifestação trágica manifesta – fatos trágicos do cotidiano como as chacinas, sequestros -, é também marca destas narrativas, ligada ao sentido do presente/presentificação.

A primeira questão dominante que quero apontar é a *presentificação*, a manifestação explícita, sob formas diversas de um presente dominante no momento de descrença nas utopias que remetiam ao futuro, tão ao gosto modernista, e de certo sentido intangível de distância em relação ao passado (RESENDE, 2008, p. 26-27).

Presentificação aqui entendida, segundo Resende, como uma preocupação com o presente, mas que, apesar da “descrença nas utopias”, não se caracteriza como presentismo, aquele que torna o passado e o futuro inexistentes; é um presente que contrasta com outros momentos da literatura que valorizava mais a história do passado. Neste sentido, segundo Ludmer (2010), é uma literatura que revela uma noção de ficção diferente dos clássicos dos séculos XIX e XX, como os latino-americanos.

A idéia e a experiência de uma realidade cotidiana que absorve todos os realismos do passado altera a noção de ficção dos clássicos latino-americanos dos séculos XIX e XX. Neles a realidade era “a realidade histórica”, e a ficção se definia por uma relação específica entre “a história” e “a literatura”. Cada uma teria sua esfera bem delimitada, o que não ocorre hoje (LUDMER, 2010, p. 3).

---

<sup>20</sup> Sobre a *intermedialidade*, ver também Thais Flores Diniz (2013), Irina Rajewsky (2012), entre outros.

Segundo esta autora, nestes clássicos, como *Cem anos de Solidão*, de Gabriel Garcia Marques, a realidade referente era histórica, passada, e este passado era mitificado, traçando fronteiras nítidas entre literatura e história, onde se definia o real e a fábula, o mito e a realidade histórica. Nas escrituras mais recentes, da era das comunicações e da presentificação, a realidade referente é do presente, das questões mais imediatas, dos conflitos do cotidiano, como bem coloca Beatriz Resende. O cotidiano é que é mais representado, fabrica uma realidade mas não é real; são histórias do presente, sobre o presente mas não são o presente – realidade separada da ficção, embora não excludente –, é sobre a realidade cotidiana mas não se trata de uma mimese, mas de uma inter-relação de sentidos. “Saem da literatura e entram ‘na realidade’ e no cotidiano, na realidade do cotidiano (e o cotidiano é a TV e os meios de comunicação, os blogs, o e-mail, internet etc.)” (LUDMER, 2010, p. 2). Mas são diferentes da vida pois, ao contrário, não existiriam como ficção ou expressão artística. É o que a autora chama de “realidadeficção” (LUDMER, 2011).

Segundo Resende, no Brasil a violência nas grandes cidades é o tema mais recorrente nas expressões literárias. Fortemente ligada à narrativa trágica, a violência urbana da cidade real ou imaginária “torna-se, então, o *locus* de conflitos absolutamente privados, mas que são também os conflitos públicos que invadem a vida e o comportamento individuais, ameaçam o presente e afastam o futuro, que passa a parecer impossível” (RESENDE, 2008, p. 33). Estas manifestações, denominadas também de manifestações literárias contemporâneas<sup>21</sup>, são intermediárias; têm também formas curtas e múltiplas, terminam com as classificações literárias. “Borram-se as identidades literárias, formalmente e na realidade, e isto é o que diferencia nitidamente a literatura dos anos 60 e 70 das escrituras de hoje” (LUDMER, 2010, p. 2).

Em algumas escrituras do presente que atravessaram a fronteira literária (e que chamamos pós-autônomas) se pode ver nitidamente o processo de perda da autonomia da literatura e as transformações que produzem. Terminam formalmente as classificações literárias; é o fim das guerras e divisões e oposições tradicionais entre formas nacionais ou cosmopolitas, formas do realismo ou da vanguarda, da “literatura pura” ou “da literatura social” ou comprometida, da literatura rural e urbana, e também termina a diferenciação literária entre realidade (histórica) e ficção (LUDMER, 2010, p. 3).

---

<sup>21</sup>Esta produção literária recente contextualizada por Beatriz Resende é chamada por alguns estudiosos de pós-autônoma. Josefina Ludmer, em seus estudos, aponta as principais características ou elementos constituintes deste tipo de narrativa. Explica que a palavra “pós” não significa uma ruptura total com o que vem anteriormente – literatura autônoma –, pois “Há uma ambivalência e não um corte, com ‘antes’ e ‘agora’ claramente definidos.” (2011); atravessam as fronteiras da literatura e da ficção, mas continuam dentro delas; ficam dentro e fora.

Nesse sentido, a crítica literária contempla hoje a análise tanto das obras tidas como canônicas, quanto as obras que estão à margem desse epíteto, a exemplo de muitos estudos que abordam narrativas antes consideradas como “baixa literatura”, posto que são produções massivas, quanto à produção literária que rompe também com os paradigmas atuais da linguagem (KLINGER, 2014).

As obras de Charlaine Harris, por exemplo, têm como referentes os conflitos atuais por direitos civis e humanos, se referem aos excluídos, a questões onde a diferenciação entre realidade e ficção nem sempre se evidenciam. Além disto, também representam aquilo que Ludmer nos coloca sobre a “boa” e “má” literatura; para ela, os *best-sellers* devem também ser estudados na academia pois são literatura. Além disto, os escritos provisórios, o testemunho, a autobiografia, os diários, são formas literárias a serem consideradas.

Assim, a própria noção de narrativa literária se expande e contempla criações que antes eram marginalizadas pela crítica e pela instituição literária. Vivemos um momento ímpar, mais democrático, porque não se prioriza apenas o trabalho da linguagem pela linguagem, mas os usos e o alcance das muitas narrativas que circulam tanto nas estantes das livrarias quanto nas bibliotecas privadas.

Um outro elemento que multiplica as formas de leituras de narrativas em série, como a criada por Charlaine Harris, é o grande apelo popular quando do momento em que grandes empresas televisivas adaptam determinadas obras, criando um circuito intermediário que potencializa a capacidade de alcance de outros universos de leitura. Como dizem Deleuze/Klinger, não pergunte o que significa uma obra, tampouco seu valor estético, mas como ela afeta e funciona em relação àqueles que a utilizam. Portanto, o primeiro arco de obras da autora a ser analisado, será entendido muito mais como documento-monumento<sup>22</sup> e de como a literatura pode nos fazer refletir sobre os mundos possíveis.

Estas mudanças nas concepções e abordagens da literatura ajudam-nos a compreender, portanto, os diálogos hoje existentes entre as diversas formas de expressão literária e artísticas, entre diferentes campos de conhecimento/expressões culturais, além de nos ajudarem a perceber que a narrativa ficcional é portadora de uma potência de crítica, resiliência, resistência, de afetação, na medida em que de forma ficcional se refere ao “real”.

Assim, as obras de Harris nesta análise não compreendem algo externo à história, mas

<sup>22</sup> As concepções sobre documento e monumento se baseiam na proposição de Jacques Le Goff. Ver “Documento/Monumento”. In: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora Unicamp, (2003, p. 525-541). A partir da proposição desse autor, nenhum texto é neutro ou inocente, mas passível de ser problematizado e questionado a partir de seu próprio lugar de produção social.

sim como instituinte da mesma, pois esses dois registros narrativos confluem naquilo que é mais pungente: refletir sobre a vida.

Nestas obras que se apresentam como séries literárias, percebemos a capacidade plástica de se reinventarem. Harris utiliza muito desse recurso para a construção do seu espaço *heterotópico*, a exemplo da inscrição de eventos-acontecimentos antes não previstos no seu projeto literário, e que acabam por serem inseridos. Um exemplo notório dessa sua prática escriturística é quanto ocorre o Furacão Katrina.<sup>23</sup> As consequências dessa tragédia foram tão viscerais para aqueles que vivem no espaço de New Orleans – origem da autora –, recompõem a sua trajetória espacial narrativa para problematizar o impacto daquilo que, visto como extratexto, é inserido na narrativa como forma a significar o vivido trágico.

Não queremos com isso dizer que Harris inaugura uma certa forma de escrita, ao casar acontecimentos vividos com eventos narrados. Um grande exemplo dessa prática pode também ser visto na obra de Margareth Atwood, quando ela escreve uma distopia *O Conto da Aia* (1985) que passa a ser um texto referencial para pensarmos o lugar do feminino e a criação de uma sociedade distópica, utilizando como pré-texto as políticas inglesas no período de Margareth Thatcher (Primeira-Ministra do Reino Unido de 1979 a 1990). Assim, podemos também argumentar que a literatura se autorreferencia.

Neste sentido, a literatura então possibilita um entre conhecimento evidenciando a intermedialidade, que se dá de diversas formas, em diferentes suportes midiáticos; e a interdisciplinaridade, quando as expressões de conhecimento dialogam, como o Cinema e a história com a literatura, ou a história com a antropologia, que, como nos coloca Geertz (2008), passou a fazer uma *mistura de gêneros*.

## 2.2 O medo e a exclusão social: literatura e direitos humanos

Haroldo Marques, na apresentação do livro *Os Deuses e os Monstros*, de Euclides Guimarães [et al.] (2001), identifica os mitos nascidos na modernidade como representações socioculturais de ansiedades, medos e desejos da sociedade europeia, argumentando como se estenderam para o imaginário do mundo ocidental como um todo. Referenda-os como Deuses, que se transformam em monstros, e homens em seu devir monstro.

Entre os diversos monstros “históricos” analisados nesta obra, como *Frankstein*, de Mary Shelley (1823), os dráculas ou vampiros são aqueles que são recorrentes no imaginário

---

<sup>23</sup> O Furacão Katrina e suas consequências estão referidos no sexto volume desta série, *Mortos para Sempre* ou *Definitivamente Mortos* ou ainda *Vampiros para Sempre*, como tradução de *Definitely Dead*, de 2006.

ocidental e expressam, ao longo do tempo, em vários contextos, diferentes visões sobre o *Outro*, o qual gera desconforto ou medo. Lídia Avelar Estanislau (2001), no capítulo intitulado *Drácula*, de Bram Stoker, apresenta o vampiro, até a primeira metade do século XX, de duas maneiras: para os burgueses, como metáfora da nobreza decadente, uma vez que consideravam esta nobreza como dependente do sangue alheio e que nada produzia; e, para os críticos do sistema de exploração exacerbada do *Outro*, o capitalismo, o vampiro era símbolo daquilo que suga a vida – sugar o sangue é também sugar a vida. E para a contemporaneidade, o que representa o vampiro?

A literatura vampiresca de Charlaine Harris ressignifica o mito moderno em vários aspectos. Um deles, como já indicado anteriormente, se refere ao significado ou efeito do ato de sugar o sangue. Primeiramente, nesta narrativa, os vampiros não sugam principalmente para matar, mas apenas para complementarem uma alimentação caso queiram, e/ou se divertirem. E, ao fazê-lo, fortalecem o ser sugado, na medida em que, neste processo, seu sangue também é “assimilado” pelos humanos, dando-lhe mais resistência e mais prazer sexual, e por isto, muitos querem ser sugados pelos vampiros e/ou querem beber o seu sangue. Em contrapartida, quem suga os vampiros até matar, são os humanos “drenadores”, aqueles que atacam os vampiros para drenar seu sangue e vendê-lo; este se torna um produto valioso de consumo no mercado clandestino, pois propicia benefício aos humanos que o bebem, sem precisarem ter contato direto com o vampiro.

Desde que o sangue de vampiro fora tido como capaz de aliviar temporariamente os sintomas de algumas doenças e aumentar a potência sexual, mais ou menos como juntar prednisona e Viagra numa fórmula só, surgira um enorme mercado negro de sangue de vampiros genuíno, não diluído. Onde há mercado, há fornecedores; nesse caso, deduzi, os fornecedores seriam aquele vil Casal Rato. Pegavam os vampiros em uma armadilha e depois os drenavam, vendendo os pequenos frascos de sangue a mais ou menos 200 dólares cada. Tinha sido a droga mais procurada, ao menos nos últimos dois anos (HARRIS, 2007, p. 12).

Outro aspecto a ser considerado, é que esta narrativa apresenta o vampiro como símbolo de diferentes indivíduos/grupos excluídos socialmente. Não se trata de limitar os muitos vampiros como representantes de um determinado grupo socioeconômico ou político, mas sim, como representação da pluralidade evidenciada na nossa sociedade, uma representação ou expressão das tensões da nossa contemporaneidade, tão marcada pelas diferenças, fragmentação e conflitos/guerras.

A Globalização, anulando espaços e tempos, colocou no centro da cena a diferença, que a antropologia contemporânea elegeu como um de seus temas

principais. Entretanto, apesar do conceito de multiculturalismo apresentar uma mensagem de tolerância, nas sociedades imperialistas permanece, manifesto ou latente, o horror ao diferente, ao estranho, ao estrangeiro, sob variadas formas de discriminação (ESTANISLAU, 2001, p. 64).

Neste sentido, o monstro-vampiro é todo aquele que é considerado fora da pretensa normatização da sociedade contemporânea. Além disto, nesta narrativa, outros monstros são também representantes de exclusões, mas não ainda evidentes, pois nesta trama eles não estão lutando necessariamente por inclusão. De qualquer forma, representam o que teoricamente foge ao “normal”. Na verdade, o que deveria ter apenas um valor de símbolo, pois, teoricamente, “as coletividades e as próprias civilizações estão comprometidas com o diálogo com o medo” (DELUMEAU, 2009, p. 12), representam, de fato, a opressão e a violência concreta que se manifesta no cotidiano das sociedades atuais. Apesar da busca do ideal de uma sociedade de igualdade na diferença, principal lema dos movimentos sociais ligados aos chamados Direitos Humanos, a partir da segunda metade do século XX, na sociedade ocidental, vivemos um paradoxo, com a exacerbação dos conflitos.

As contradições sociais expressas nas desigualdades, no desrespeito, na exclusão, na descrença e na desconfiança sobre o *Outro*, enquanto uma experiência afetada pelo medo, revela, muitas vezes, a vontade de normatizar e docilizar os corpos que são tidos como abjetos pela sociedade disciplinar e de controle. A vontade de verdade, presente nessa busca de uma normatividade política, capturada pelo dispositivo jurídico que permeia a institucionalização de direitos humanos, revela os limites de nossa sociedade, e do sistema quando a diferença gera desconforto, opressão, violência.

No espaço ficcional referencial de Harris, estão presentes alusões a diferentes historicidades; sua narrativa se relaciona com o contexto em que é produzida referindo-se, por exemplo, aos conflitos sociais entre grupos identitários (gays, mulheres, negros etc., representados pela figura do vampiro) que compõem uma trama em que as relações de poder (FOUCAULT, 1979) se revelam por disputa de “poder territorial”, reelaboradas através de um discurso literário que tem o monstruoso como importante recurso narrativo.

No segundo livro da série, por exemplo, em que Sookie participa de resolução de crimes contra os vampiros em Dallas, *A Irmandade do Sol* – conservadores que não aceitam pessoas “anormais” na sociedade -, quer eliminar vampiros. Mas existem diversos resistentes e os conflitos ficam evidentes entre diferentes tipos de grupos e organizações. Na cena em que os mutantes tentam ajudar Sookie e os vampiros, se percebe que nem todos os “monstros” ou criaturas sobrenaturais são pacíficos ou querem se integrar.

- Diga aos vampiros que *nós* estamos vigiando esse lugar.
- Nós quem?
- Nós, os mutantes da área metropolitana de Dallas.
- Vocês estão organizados? Ei, que ótimo! Vou ter de dizer isto aos ... meus amigos.

Ela virou os olhos, evidentemente nada impressionada com minha sagacidade.

- Ouça bem, mocinha, diga aos vampiros que assim que a irmandade nos descobrir, eles estarão atrás da gente também. E com a gente não vai ter integração social. Somos do submundo até o fim. Vampiros idiotas. É por isso que estamos de olho na Irmandade (HARRIS, 2010a, p. 151).

As criaturas estranhas são, nesta narrativa, pessoas que representam o fora do normal, o incomum, aqueles que não deveriam existir, o esteticamente bizarro, como os mutantes, que são também os rebeldes que não deveriam estar expostos e não teriam nem sequer o direito de contestação. Para muitos grupos, como a Irmandade do Sol, deveriam ser exterminados, mortos. Luiz Nazário define o monstro “em oposição à humanidade. Ele é o seu inimigo mortal, aquele contra o qual ela só pode reagir pelo extermínio” (NAZÁRIO, 1998, p. 11). “Nesse caso, ‘monstruosidade’ carrega implicações tanto estéticas quanto políticas. Deformidades externas revelam transgressão, pois o indivíduo personifica uma traição da natureza” (JEHA, 2007, p. 7).

Não por acaso, o padrão de beleza dominante na nossa sociedade é branco em diversos aspectos; do cabelo liso e claro, aos olhos azuis, traços longilíneos. No caso do Brasil, por exemplo, os negros ou afrodescendentes e indígenas são considerados feios, deselegantes, rudes, não civilizados. Mais do que isto, inferiores, e deveriam permanecer em seus “devidos lugares”. O padrão masculino tradicional também faz parte deste padrão dominante, e, assim, as mulheres não deveriam reivindicar igualdade ou nada parecido com algo que questione a superioridade dos homens; não podem dizer “não”, pois correm o risco de serem eliminadas, mortas, pois o medo, como já colocado, gera reações assustadoras e muito violentas.

E é neste embate entre o medo daquele que exclui e a resistência a esta exclusão, entre o monstro e aquele que *monstrualiza*, entre o padrão e o diferente, entre o normal e o anormal, é que se deflagram lutas infundáveis – pois não há resolução de conflito e nem é esta a ideia ou possibilidade – entre os diferentes grupos sociais como os representados na narrativa de Harris. E são estes conflitos que demandam argumentos e instrumentos de defesa legal aos monstros que pretendem ser *desmonstrualizados*, ou pelo menos respeitados em suas diferenças. Os chamados direitos humanos apesar de seus limites, ainda constituem, em parte, estes instrumentos e argumentos de defesa dos que lutam por maior igualdade e liberdade de ser.

A despeito de seus limites, podemos demarcar a origem destes direitos; originários de uma mentalidade cristã, ocidental e colonizadora.

A referência no mundo ocidental moderno é cristã bíblica. Aquilo que não corresponde ao padrão judaico-cristão, representa o mal que se opõe ao bem, e por isto deve ser combatido. As religiosidades afrodescendentes ou indígenas, por exemplo, são marginalizadas e *monstrualizadas* pelo padrão predominante nas sociedades do Ocidente. O símbolo religioso que representa o bem e combate o mal nas literaturas vampirescas, por exemplo, é a cruz cristã. Esta ideia está referida também nesta narrativa de Harris:

- Será que ele viria se tivéssemos marcado essa reunião na sala comunitária da Igreja Batista da Boa Fé? Vovó disse repentinamente. Mas, não tive problema para embarcar na sua linha de raciocínio.
- Oh, acho que sim – eu disse. – Acho que a ideia de vampiros ficarem apavorados com objetos religiosos não procede. Mas eu não perguntei nada disso a ele.
- Lá naquela igreja eles têm um enorme crucifixo – Vovó prosseguiu (HARRIS, 2007, p. 134).

Este diálogo se refere ao momento da narrativa em que Sookie e sua avó Adele se preparam para receber o vampiro Bill Compton no Clube dos Descendentes a que a avó de Sookie pertencia, para falar sobre a Guerra Civil americana. Perceba-se que a preocupação de Adele Stackhouse se referia ao imaginário existente sobre os vampiros: a cruz cristã como elemento de defesa/combate contra o mal, os vampiros. Porque aquilo que não é cristão, é diferente, é estranho e normalmente deve ser combatido, e uma estratégia para tal é a *monstrualização* que, na verdade se desdobra em preconceitos vários contra estas culturas não cristãs. Afinal, vampiros não representam o cristianismo, afinal, “SÓ JESUS SE LEVANTOU DOS MORTOS” (2010a, p. 115), como dizia a placa no Centro da Irmandade do Sol, a que combatia e “convertia” os vampiros. Essa relação é reificada em vários outros momentos do texto, principalmente quando a narrativa intenciona demarcar as fronteiras existentes entre humanos e monstros a partir de personagens que invocam Deus:

- Não – admitiu. – Você sabe, srta. Sookie, não sou favorável a esse negócio de vampiro. Eu acho que abre uma brecha no muro que devemos manter erguido, um muro entre nós e os assim-chamados infectados pelo vírus. Acho que é vontade de Deus que esse muro exista, e eu, por exemplo, pretendi manter minha parte erguida.
- [...]
- Bem – Sid Matt disse corajosamente, colocando seus óculos na ponte de seu nariz adunco – estou certo que o Bom Deus lhe deu esse problema de que já ouvi falar por uma boa razão. Você tem que aprender a usá-lo para a Sua glória (HARRIS, 2007, p. 286-287).

É também importante ratificar que estes padrões dominantes estão, em algum aspecto, impregnados em cada um de nós e se manifestam em nossos preconceitos, os quais são gerados a partir da ignorância, mas também do medo, daquilo que é desconhecido ou diferente. Neste sentido, é possível perceber a monstrosidade ou as monstrosidades na sociedade a partir da *heterotopia* representada nas obras em questão. Podemos pensar que todos somos monstros e *monstrualizados*, e que os tipos de monstros são construções sociais elaboradas em diferentes contextos. Embora quase sempre evidente, temos dificuldade de nos perceber como monstros ou como *monstrualizadores*. Como veremos, nosso olhar é predominantemente colonizador (ocidental/cristão), o que nos dá a ilusão de um tipo de imunidade contra a monstrosidade, afinal, nos consideramos diferentes de/superiores ao *Outro*; nossa construção de alteridade não é relacional, ao contrário, é unidirecional, homogeneizante.

As representações do mal e seus desdobramentos em práticas concretas, sejam literárias ou históricas, são entendidas, nessa perspectiva de abordagem, como aquilo que demarca o corpo estranho, o não aceitável ou que representa ameaça. O estranhamento, como gerador de conflitos sociais, permite propor uma análise que contemple a produção dos direitos, principalmente quando associados à noção de alteridade e/ou *outridade*.

Ricoeur (1991), ao tratar da noção de *outridade/alteridade*, demonstra como esse conceito pode ser útil para considerar a constituição do ser em relação ao *Outro*. O *Outro* não é o antônimo de mim, mas sim também o *si*.

O *si-mesmo como outro* sugere logo de saída que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra, uma passa para dentro da outra, como se diria em linguagem hegeliana. Ao “como” gostaríamos de atribuir o significado forte, não só de comparação – si-mesmo semelhante ao outro –, mas sim de implicação: si-mesmo na qualidade de ... outro” (p. XIV-XV).

O ser humano/sujeito se constitui na relação com o *Outro*, em interdependência, em convivência e não apenas coexistência, de onde se infere que a compreensão do mundo requer não apenas a visão do *Eu*, mas também do *Outro*, uma vez que a incorporação das diferenças, como componente da vida social e do conhecimento, amplia o olhar sobre a nosso mundo, como também sobre os demais mundos (CASTRO, 2015). Deve-se reconhecer, inclusive, que muitas ações dos direitos humanos na contemporaneidade lutam contra esta supremacia colonizadora ocidental e realizam questionamentos importantes sobre estes direitos.

Sobre isto, Warat propõe uma refundação de nossa forma de ver o *Outro*, sugere uma alteridade relacional e não uma identidade ou unicidade. Isto porque, segundo ele, os direitos

humanos que se propõem universais, permanecem ainda praticamente da mesma forma como nasceram e foram estabelecidos. “A retórica perversa chama essa impossibilidade de ir além do já estabelecido: valor universal” (WARAT, 2003, p. 6). Este valor universal ocidental gera totalitarismos; uma unicidade em contraposição ao respeito às diferenças. Por isto, precisamos reinventar a nossa concepção sobre o *Outro*.

Reinventar, refundar, quer também dizer poder ver-se a si mesmo desde o outro e para o outro, repensar tudo o que nos foi obrigado a pensar desde as escolas, academias, instituições, desde os lugares dos especialistas, desde os lugares onde se pronuncia a digna voz da majestade, a digna voz das consciências acomodadas, aquelas que se acreditam estar na posse de um lugar de normalidade. Repensar tudo o que nos coloca em situações de discriminação, opressão, exclusão, seja no lugar do opressor ou do oprimido, do discriminado ou do discriminador (WARAT, 2003, p. 8).

Repensar o que é o *Outro*, a partir da compreensão de que todos somos oprimidos e opressores, humanos e monstros, colonizados e colonizadores, *bios*; rever nossa visão de mundo *ocidentalocêntrica*; repensar o *si*, o *si-mesmo* e compreender a alteridade relacional; reelaborar conceitos cristalizados para tentar compreender nossa contemporaneidade que vive conflitos mais evidentes, mais “globalizados”, mas que existem há muito; daí a importância de produzir análises literárias de obras contemporâneas, compreendo o contemporâneo a partir da noção de tempo que é conceitualmente instrumentalizada a partir de múltiplas convergências de permanências e mudanças. Nessa perspectiva, é que propomos um diálogo, através da literatura, com a “nova” antropologia e a filosofia para refletirmos sobre questões de alteridade/outridade, na tentativa de alargar a análise do mundo a partir do e com o texto literário.

### 3 A (DES)COLONIZAÇÃO DOS MONSTROS: DAS CAPTURAS E DAS LINHAS DE FUGA

Os governos suspeitam da literatura porque é uma força que lhes escapa (Émile Zola).

Como se pode perceber, a narrativa de Charlaïne Harris aqui analisada nos proporciona uma oportunidade de refletirmos sobre a nossa contemporaneidade, na medida em que seus espaços *heterotópicos* representam aquilo que vivenciamos em nosso cotidiano, e que nos afeta. Nela se evidencia uma visão normativa sobre o *Outro* e os derivados preconceitos que predominam na sociedade, mas, ao mesmo tempo, percebemos possibilidades de resistência e resiliências dos excluídos, dos vampiros e de outros monstros que não querem ser inclusos na *bios* – como os *não assimilacionistas* ou os mutantes.

Os limites da visão colonizadora predominante na nossa sociedade – percebidos também nos espaços *heterotópicos* desta narrativa –, dificultam a superação de violências e da própria ação de justiça de direitos ou dos direitos humanos que, na sua origem, também são colonizadores, uma vez que se pretendem universais. Isto evidencia a necessidade de mudanças de paradigmas. A descolonização (CASTRO, 2015), como base da proposta destas mudanças, demanda repensarmos o normativo, aquilo que nos “enforma”; elaborarmos, então, uma possibilidade de nos movermos de nossos lugares acomodados e conformados; remexermos cristalizações; repensarmos o que somos como sociedade da normatividade, da *bios*, do *biopoder*, da *monstrualização* do que não é “normal”; nos desprendermos do que consideramos aqui um *biopoder* que nos paralisa, que nos limita, que nos coloniza e nos faz colonizar.

Como fazê-lo? De onde partirmos? Da literatura, da arte, das muitas afetações para além do racionalismo. Foi a leitura desta narrativa que aflorou a percepção/sentimento sobre o que é o *Outro*, e como este nos afeta. Daí este caminho investigativo que revelou/alargou a percepção de quão as diferenças são reprimidas pelo *biopoder* (PELBART, 2011). Sookie, telepata; Lafayette, queer; Alcide, lobisomem; Sam e Luna, mutantes; todos personagens/pessoas em seus guetos e em suas resistências, que nos mostraram a pluralidade como constituinte de *Nós* e, de forma mais ampla, a existência de mundos outros e da multiplicidade dos afetos. Um caminho para a descolonização, para a superação dos limites da visão colonizadora, e para a busca de outros sentidos para o que denominamos *humano*, é o que move este estudo.

Neste sentido, a compreensão do processo que construiu esta visão limitadora sobre o *Outro*, é importante para podermos identificar o contraponto; para percebermos uma resiliência, uma *biopotência* que represente uma tentativa de descolonização em diferentes

lugares sociais. E, a partir das manifestações de resiliência que se evidenciam na *pós-modernidade*, é interessante identificar caminhos para nos reelaborarmos enquanto sujeitos sociais. O que alguns estudos antropológicos e filosóficos nos apresentam como alternativa de análise, nos indica uma nova perspectiva, sinalizando, em certa medida, uma luz no final do túnel. Mas é também importante enfatizar que não temos respostas, e que a busca é o sentido.

### 3.1 Vida nua, biopoder e resiliências: possibilidades de biopotência

Giorgio Agamben, juntamente com Peter Pál Pelbart, nos apresentam uma análise da contemporaneidade a partir de uma crítica ao mundo do “capitalismo mundial integrado” ou capitalismo neoliberal. Em suas obras, podemos nos perceber como *vida nua*, mas também *biopotentes*. Monstrificados, zumbificados, vampirizados, mas também resistentes. É neste sentido, principalmente, que as suas reflexões irão contribuir para a análise dos livros de Harris e dos direitos humanos. A partir das ideias de descolonização do *Outro*, como já discutido anteriormente, e de uma alteridade relacional, pode-se perceber que o *Outro* também sou *Eu*. Porém, estes autores estão discutindo algo prévio e, ao mesmo tempo, póstumo a esta percepção.

Em *Homo Sacer*, Agamben aponta a distinção entre *vida nua* (*zoé*) e *forma de vida* (*bios*). Partindo de filósofos gregos que consideravam *zoé* a vida natural e *bios*, a forma de viver de um indivíduo em grupo, explica que *zoé* não poderia ser considerada vida política. “A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da pólis propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva...” (AGAMBEN, 2010, p. 10). Os gregos relacionavam a condição de viver bem a uma vida politicamente qualificada, ou seja, o ser político como algo essencial para que a pólis fosse uma comunidade perfeita; a política humana capaz de distinguir o bem do mal, o justo do injusto.

Porém, “nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 10-11). Para Michel Foucault, a biopolítica se estabelece na sociedade disciplinar situada nos séculos XVIII e XIX, atingindo seu apogeu no início do século XX. Para ele, neste contexto, houve uma transição do que denomina de sociedade soberana para a disciplinar. A sociedade soberana, “inaugurada” e vigente predominantemente no início da modernidade, é aquela em que o soberano – o príncipe –, tem o poder de vida e de morte sobre os seus súditos. Segundo Foucault, o soberano exercia seu poder sobre a vida e a morte, ou, “sobre a vida pela morte que tem condições de exigir” (FOUCAULT, 2018, p. 146). Mas esta forma de poder deixou de ser predominante ao longo da modernidade.

A passagem da sociedade predominantemente soberana para a disciplinar se deu quando o Ocidente, a partir do desenvolvimento do capitalismo, sofreu transformações profundas no conjunto de relações jurídicas e econômicas. A partir deste período, houve uma ressignificação da morte e da importância da vida. “Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 2018, p. 146-147). “O poder assumiu a função de gerir a vida” (FOUCAULT, 2018, p. 148) e “o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* a morte” (FOUCAULT, 2018, p. 149). Um “poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo” (*ibidem*, p. 150). É este investimento sobre a vida que estabelece o *biopoder*. Esta ideia é muito importante para compreendermos o contexto em que os chamados direitos humanos se estabeleceram no Ocidente, como veremos no próximo capítulo.

A vida se converte em um corpo social importante também como força produtiva necessária, e o poder passou a ser “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 2018, p. 146). O que é importante agora é a produtividade – evidenciando a extrapolação da lógica econômica para as relações sociais – e o controle dos corpos. Este controle foi elaborado e “assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-políticas do corpo humano” (FOUCAULT, 2018, p. 150), e por um conjunto de procedimentos sobre os processos biológicos como nascimento, morte, longevidade etc. Mas esta disciplinarização/controlar das diferentes formas de vida, de *bios*, tem os seus limites sobre esta multiplicidade de ser/viver. Isto está representado na narrativa de Harris. Para os mortos-vivos – vampiros –, por exemplo, o que é a morte? A sua condição de existência. A vida? A possibilidade de eternidade; uma longevidade que ressignifica a vida e a morte. E o nascimento? Em que momento nascem, ou renascem? Quem faz renascer? Estas personagens são referências àqueles que escapam à disciplinarização, como veremos a seguir.

Perceber estes limites, porém, não invalida o poder sobre a vida *nua*. Ainda sobre isto, Foucault nos coloca que “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 2018, p. 150), por meio de um conjunto de dispositivos de poder e de saber, baseados na vigilância permanente, e na normalização dos seus comportamentos, em espaços fechados, de confinamento; e neste sentido, as instituições como escolas, fábricas, hospitais,

cumpriam um papel fundamental na implementação desses mecanismos. “Abre-se, assim, a era de um ‘biopoder’” (FOUCAULT, 2018, p. 151).

Segundo Agamben, Foucault considera que a biopolítica nasce, então de técnicas políticas disciplinares de Estado, que captura a vida natural, o ser simplesmente vivente, e o transforma em ser que depende da política ou do poder para ser sobrevivente: “[...] deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2018, p. 154). Ou seja, ainda segundo Foucault (1976, p. 127), “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (*apud* AGAMBEN, 2010, p. 11). *Zoé* torna-se, então, sinônimo de *vida nua*, ou seja, a introdução de *zoé* – simples vida, vida natural – na esfera política/pólis –, representou a politização da vida nua, o fim da separação entre *zoé* e *bios*, marcando o período moderno do Ocidente, transformando, então, a vida (*zoé, bios*), submetidas ao *biopoder*.

Porém, na passagem da modernidade para a contemporaneidade, a sociedade disciplinar de Foucault sofreu mudanças, e passou a coexistir com uma sociedade identificada por Gilles Deleuze como sociedade de controle. “Encontramo-nos em uma crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. [...]. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares” (DELEUZE, 2013, p. 224). O *biopoder* na sociedade de controle se modifica e se amplia, se expande, se dilui. É importante observar que, neste momento, o aspecto disciplinar não desaparece, apenas muda a atuação das instituições. O *biopoder* nesta sociedade é fluido e atua em todas as esferas sociais. “Não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem em uma empresa (coleira eletrônica)” (DELEUZE, 2013, p. 228-229).

É importante, neste sentido, duas observações. A primeira, é que hoje estamos em um momento em que convivemos ou vivemos as três formas de sociedade – soberana, disciplinar e de controle –, com suas transformações e reelaborações no mundo globalizado ou do “capitalismo mundial integrado”. Não superamos totalmente nenhuma destas formas de controle, de *biopoder*. Ainda no século XXI, por exemplo, muitos grupos sociais ou pessoas sofrem com uma “ameaça” de isolamento/confinamento ligado à prática da disciplinarização.

Na última quarta 6, o Ministério da Saúde propôs novas diretrizes para as políticas nacionais de saúde mental e drogas.

Em linhas gerais, o texto ampara o fim da política que substituiu o atendimento em hospitais psiquiátricos – alvo de várias denúncias de violações – por serviços abertos e de base comunitária como os CAPS (Centros de Atendimentos Psicossociais).

Fica autorizada, por exemplo, a compra de aparelhos de eletrochoque para o SUS.

[...]

Especialistas temem que essas normativas enterrem de vez os avanços da reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial.<sup>24</sup>

É interessante observar que na narrativa de Harris, os vampiros e as mênades, são personagens que representam a vivência das diferentes formas de sociedade. Eles vivem as continuidades e descontinuidades dos gerenciamentos da vida e da morte, uma vez que perpassam muitas gerações, em diferentes tempos/espços.

Eric estava no modo descanso. Naquele estado absolutamente estático no qual vampiros entram quando não têm nada melhor para fazer. Isso os revigora, acho. Reduz o desgaste do mundo que passa por eles incessantemente, ano após ano, cheio de guerras e fome e invenções que eles têm de aprender usar, além das mudanças de normas e costumes e estilos, que eles precisam adotar a fim de se integrar (HARRIS, 2010b, p. 163).

As mênades, por exemplo, vivem desde a antiga Grécia – desde a própria construção de sua personagem mitológica –; os vampiros mais antigos vivem desde a Idade Média – tempo da construção de seu personagem monstruoso. A comunidade dos vampiros *assimilacionistas* se revela soberana, disciplinar e de controle, uma vez que a sua organização tem regras disciplinares e hierárquicas rígidas, como, provavelmente, a maior parte das sociedades em que viveram, além de ser uma forma de defesa do grupo. “Vampiros têm tantas regras e normas quanto qualquer outra sociedade; eles apenas tentam manter segredo. Mas eu estava desvendando as coisas” (HARRIS, 2010a, p. 79). Além disso, a administração de sua organização era dividida em regiões/distritos com cargos hierárquicos responsáveis pela vigilância e punições.

– Bem, senhorita Sookie, o que acontece aqui é mantido em segredo através da prática de terrorismo e castigo.

[...]

– Qualquer vampiro ou Lobis que trazer um humano aqui é responsável pelo comportamento deste humano, na verdade qualquer espécie de criatura sobrenatural, e você já viu algumas delas. Por exemplo, se você saísse daqui hoje à noite e ligasse para um tabloide, seria obrigação de Alcide encontrá-la e matá-la.

<sup>24</sup> Carta Maior, 10 fev. 2019. In: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Saude/-e-inevitavel-a-volta-dos-manicomios-lamenta-ex-ministro-Temporao/43/43211>.

– Entendo.  
E, de fato, entendia (HARRIS, 2010b, p. 147).

Ao mesmo tempo, representam também uma sociedade de controle, na medida em que precisam controlar aquilo que lhes singulariza como monstros – predadores/sugadores –, para que possam lutar pelo con-viver com a sociedade dos vivos.

A segunda é que o biopoder não garante o controle absoluto da vida, da vida nua. A vida não foi “exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente” (FOUCAULT, 2018, p. 154). Ainda segundo Deleuze, “o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas” (DELEUZE, 2013, p. 228). Portanto, ao mesmo tempo em que o controle se amplia, ele sofre resistências, ele enfrenta pulsões de vida, reações; diferentes formas de resiliência. A *vida nua* escapa deste controle e novas formas de resistência contra estas sociedades surgem. Os monstros da narrativa de Harris são aqueles que colocam o *biopoder*, o controle da vida, da morte, da existência em suspeita. Sua narrativa cria uma outra linha de fuga para a constituição do sujeito moderno, pois os personagens vivem uma ambivalência e uma ambiguidade entre o que é a *zoé* e o que é a *bios*. Os vampiros *resistentes*, ou as mutantes, não se submetem ou resistem ao controle, mas já os *desistentes*, são totalmente capturados por esta sociedade. Esta ambiguidade representada em Harris, podemos perceber no nosso cotidiano quando, por exemplo, a maior parte da sociedade condena práticas religiosas afrodescendentes, e, mesmo assim, terreiros e comunidades de matrizes africanas resistem a perseguições e não desistem de suas crenças e práticas religiosas. Há muitos outros exemplos e situações que podemos/devemos observar em diferentes lugares sociais, tempos/espacos.

É neste sentido – o de novas resistências e resiliências – que, para Agamben, no processo de modernização/capitalização da sociedade ocidental, nasce uma democracia moderna que se diferencia da clássica. Neste processo, o principal movimento não foi a inclusão da vida natural sob os domínios da pólis ou da política ou *biopolítica*, mas o fato de, ao mesmo tempo em que o Estado, através de seus mecanismos disciplinares, “faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico [...], [entra] em movimento um outro processo [...] o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Assim, a vida nua que se caracteriza como objeto, submissão ao biopoder, passa a ser

reencontrada para se tornar *bios*, ou ainda para se opor ao soberano, ou ao controle; representa uma potência de vida, uma *biopotência*. A *biopolítica* por outro lado, compreende um regime de controle da vida instalado pelo *biopoder* – forma de dominação dos corpos, das mentes, dos desejos, tornando-os inclusive mercadorias, submetendo as subjetividades/singularidades das sociedades instituídas. A *biopotência* representa, então, a resistência, a resiliência ao *biopoder*; uma resistência ativa. Trata-se de uma forma de ação que nasce dentro e a partir da *biopolítica/biopotência*; uma “biopotência de vida de multidão” (PELBART, 2011, p. 1516); a potência de autovalorização e reação das singularidades, a exemplo dos diferentes personagens da narrativa de Harris. Em detrimento da tradição literária sobre monstros, na qual comumente, apenas um monstro faz parte da trama –, em Harris apresentam-se as singularidades, na medida que incorpora a multidão, ou seja, a multidão de monstros; além dos vampiros, mênades, lobisomens, mutantes, telepatas; singularidades que tramitam entre o *biopoder* e a *biopotência*, entre a sujeição e a resistência.

Esta perspectiva ajuda-nos a compreender o papel do direito, das leis e de que forma a chamada democracia se estabelece a partir de reconhecimento de direitos. Ao mesmo tempo em que os excluídos assim o são, eles são chamados a serem sujeitos, protagonistas, mas sob a proteção da lei. Neste caso, “exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2010, p. 16). Afinal, quem são os excluídos e em quais circunstâncias? Talvez a compreensão ou a tentativa de resposta esteja naquilo que o autor chama de *paradoxo da soberania*: “O paradoxo da soberania se enuncia: o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do jurídico” (AGAMBEN, 2010, p. 22). Ou seja, o soberano ao, por exemplo, estabelecer um estado de exceção, estará dentro e fora da lei. Ele pode determinar o próprio estado de exceção de forma legal. O que isto pode representar? Muita coisa: o soberano decide o que se deixa viver e o que se deixa morrer. Há várias situações pelo mundo que revelam este tipo de paradoxo.

Nos jornais, quase todos os dias, noticia-se a matança de grupos excluídos, como por exemplo, no editorial Mundo, do Jornal *O Globo* de 11/07/2016:

[...] Mais de cem negros foram mortos por policiais nos EUA em 2016. O movimento Black LivesMatter (Vidas Negras Importam) começou em 2012 depois que o segurança branco George Zimmerman foi absolvido pelo assassinato do jovem negro desarmado Trayvon Martin, em Sanford, na Flórida. A campanha ganhou projeção nacional depois das mortes de Michael

Brown, em Ferguson, Missouri, em 2014, e de Freddie Gray, em Baltimore, Maryland, em 2015 [...].<sup>25</sup>

Como se pode perceber, os conflitos entre o Estado (policiais brancos) e os negros, excluídos socialmente, na região sul dos Estados Unidos, nos revela que, mesmo que os negros tenham conquistado uma cidadania, e que o Estado a tenha reconhecido, este mesmo Estado decide sobre suas vidas de acordo com interesses de grupos dominantes brancos; decide-se que os brancos devem viver e serem livres, e os negros podem ser mortos. O próprio nome do movimento negro revela o estado de exceção norte-americano.

É interessante observar que, na narrativa de Harris, os vampiros são oficialmente aceitos, pois os tipos de sangue são produzidos também para o consumo dos mortos-vivos, mas o próprio Estado “permite” a chacina destes *monstros* quando convém à sociedade dos vivos, ávidos pela exclusão por preconceito.

– Queimaram a casa dos vampiros – Jason disse. – Tomara que o seu não esteja lá.  
 – O quê? – Perguntei outra vez, mas minha voz agora estava apavorada.  
 – Queimaram a casa dos vampiros na periferia de Monroe. Assim que o sol nasceu. Fica na rua Callista, a oeste de Archer.  
 [...]  
 A casa estava ardendo à luz clara do dia. Rolos de fumaça subiam pelo céu azul. [...]. Caminhões de bombeiro e viaturas de polícia estavam estacionados caoticamente no jardim da casa de dois andares.  
 [...]  
 – Isso pode ser chamado de crime, Sam?  
 Ele balançou a cabeça.  
 – Simplesmente não sei, Sookie. Legalmente matar os vampiros é crime.  
 [...]  
 Havia homens movimentando-se em torno da casa [...]. Não me parecia que esses homens estivessem conduzindo uma investigação séria da cena do crime.  
 [...]  
 Bem naquele momento os bombeiros começaram a rir, e seu companheiro também.  
 – Vampiros fritos à moda do Sul! [...] (HARRIS, 2007, p. 188-191).

Outro exemplo é a questão do aborto no Brasil. Ao proibi-lo – *deixar viver* – está-se decidindo também pela morte de um vivente, no sentido de, independentemente da vontade do nascer, das condições do viver, ele é colocado sob um sistema soberano que, na maioria das vezes, vai deixar aquele vivente morrer ao longo do caminho, pela falta de condições de viver - *fazer morrer*, e mortifica o corpo do feminino. Um sistema hipócrita e fruto deste paradoxo colocado por Agamben (2010). Para o autor, a síntese e extremo deste poder soberano está

<sup>25</sup> Vide: <https://oglobo.globo.com/mundo/eua-taxa-de-assassinato-de-negros-oito-vezes-maior-que-de-brancos-19683842#ixzz5SDIPzO3o>.

representado nos campos de concentração nazistas.

Também como fruto deste paradoxo, a *vida nua* é a vida sob o *biopoder* que diz protegê-la. Por isto, cria-se constante estado de exceção, de insegurança, de guerra, de ameaças. Assim, a necessidade da criação do “estado de direito”. Nesta perspectiva de análise, é necessário que uma questão se coloque: qual, afinal, a importância dos direitos e dos direitos humanos na democracia contemporânea? Trata-se de uma técnica ou instrumento do *biopoder* e da *disciplinarização*, ou instrumento de inclusão e *biopotência*?

Estas referências teóricas ou propostas de reflexões contribuem para a compreensão dos excluídos na narrativa de Charlene Harris. Nela, de acordo com o conceito de alegoria de Clifford: “é uma representação que ‘interpreta’ a si mesma” (2014, p. 62), no caso – a sociedade norte-americana da autora –, os vampiros podem ser considerados uma síntese de exclusões, podem ser percebidos como *vida nua* e, ao mesmo tempo, sujeitos que buscam uma inclusão a partir de normas e leis – dentro e fora, inclusão e exclusão etc Trata-se de um poder sobre a vida – e sobre os mortos-vivos no caso do *corpus* escolhido: uma narrativa vampiresca –, de tal forma que vai além da simples opressão direta, se apropria de nossa subjetividade e nos faz crer que precisamos ser capturados pelo sistema para sobrevivermos, para vivermos – *vida nua*. Este *biopoder* que se sustenta na *biopolítica*, não visa o bem comum, nada tem a ver com a comunidade – mesmo que “mitológica” ou inexistente –, com o poder para o bem social. Trata-se, ao contrário, de utilizar e otimizar a inteligência, a força, a “força-invenção” para proveito de poucos.

Em *Vida capital*, Pelbart (2011) discute a força do capitalismo para transformar tudo em mercadoria, inclusive o que chama de “força-invenção”. O capitalismo se expande e coopta, além das necessidades materiais e “básicas”, também as culturas, os desejos. E estes últimos são, muitas vezes, dizimados.

Uma economia imaterial que produz sobretudo informação, imagens, serviços, não pode se basear na força física, no trabalho mecânico no automatismo burro, na solidão compartimentada. São requisitados dos trabalhadores sua inteligência, sua imaginação, sua criatividade, sua conectividade, sua afetividade – toda uma dimensão subjetiva e extraeconômica antes relegada ao domínio exclusivamente pessoal e privado, no máximo artístico (PELBART, 2011, p. 181).

Ou ainda mercantiliza as diferenças, os excluídos, quando o mercado cria nichos de consumo específicos para prostitutas ou gays, e ainda comercializa tudo o que é imaterial. “Até

a arte abandonou os espaços fechados para entrar nos circuitos abertos do bando” (DELEUZE, 2013, p. 228). A partir do livro *Império*, de Toni Negri e Michael Hardt, Pelbart faz uma análise sobre o chamado terceiro milênio, nos alertando que estamos no tempo do Império: “O Império é uma nova estrutura de comando, em tudo pós-moderna, descentralizada e desterritorializada, correspondente à fase atual do capitalismo globalizado” (PELBART, 2011, p. 1395). No entanto, o autor nos explica que não se trata de uma forma de governo, e nem de um poder verticalizado. Parece democrático, horizontalizado, “em rede, entrelaçada ao tecido social e a sua heterogeneidade, articulando singularidades étnicas, religiosas, minoritárias” (PELBART, 2011, p. 1400).

É como um novo regime que se estabelece através de sistemas de comunicação, da mídia, das redes sociais, de forma móvel, ampliando seu alcance, a ponto de não diferenciar mais incluídos e excluídos. E ainda, segundo Boltanski e Chiapello (2000, p. 567),

O capitalismo adquiriu assim uma liberdade de jogo e de mercantilização num grau que ele jamais havia atingido, pois um mundo onde todas as diferenças são admissíveis mas onde todas as diferenças se equivalem precisamente enquanto tais, nada merece, apenas a título de sua existência, ser protegido da mercantilização e tudo poderá, desde então, ser objeto de comércio (*apud* Pelbart, 2011, p. 1885).

Isto quer dizer que perdemos nossa liberdade, ou que deixamos de tê-la o suficiente para escaparmos do “sistema” que nos enreda, nos amarra, não nos deixa pensar, ou nos obriga a pensar conforme suas conveniências. Esta forma de enredamento compreende a característica central do chamado *biopoder* ou *biopolítica* que expropria nossas subjetividades, nossas autenticidades. “Mesmo um certo desejo de autenticidade foi transformado em mercadoria” (PELBART, 2011, p. 1862). A submissão da subjetividade prevalece sobre outras formas de dominação/exploração. Ou seja, quer dizer que fomos colonizados pelo poder que controla a nossa vida, que se torna *vida nua*.

Nesta série de Harris, o *sistema* norte-americano é evidente quando, por exemplo, as diversas criaturas “estranhas” são obrigadas a se esconder – invisíveis –, ou a não se assumirem como são, como o caso dos lobisomens que vivem em sociedade como se fossem pessoas “normais”.

– Então, normalmente você namora garotas normais. Mas o namoro não fica difícil? Manter segredo sobre um ...ãã... fator tão importante da sua vida? [...]  
 – Mas também tem aquele elemento sobrenatural, como os vampiros – disse Alcide, ainda sem olhar na minha direção. – O fator genético e o elemento sobrenatural: é isso que ninguém parece entender. Não podemos simplesmente anunciar nossa existência para o mundo, como os vampiros

fizeram. Estaríamos enjaulados em zoológicos, vasectomizados, em guetos...pois às vezes viramos bicho. Parece que a vida pública só serviu para deixar os vampiros deslumbrados e ricos. (HARRIS, 2010b, p. 67- 68)

Os lobisomens, como se pode perceber, utilizavam diversas estratégias para manter a sua identidade, como ter parceiros/as “normais”, mesmo que não podendo ter filhos nem normais nem lobisomens com eles/as. Além disto, causariam ainda mais medo e perseguição por parte dos humanos “normais”, uma vez que apresentam-se como algo muito diferente dos padrões, tanto em termos de aparência como de costumes. Assim, Alcide ou a maior parte dos lobisomens aparentemente se submetem ao *biopoder*, mas ao mesmo tempo ele, Alcide, critica os vampiros que almejam uma inclusão na sociedade de controle. Além disto, outra indicação de que a questão da inclusão e da *biopotência* é complexa, é que outras personagens se escondem por se verem também como aberrações. Os vampiros desistentes são um exemplo disto. No segundo livro, *Vampiros em Dallas*, uma irmandade religiosa, a Irmandade do Sol, que reúne conservadores que querem matar vampiros ao sol, representa organizações que vigiam, julgam e punem as pessoas que não se encaixam na sociedade; organizações que colaboram com a disciplina/ controle do Estado. Interessante é que há vampiros que procuram esta Irmandade – vampiros desistentes –, que querem ser penalizados, perdoados e mortos, por se sentirem uma aberração e pecadores, sendo assim, capturados pela *biopolítica*. Quando Sookie, por exemplo, indaga sobre um vampiro que, para ela poderia ter sido salvo da Irmandade pelos mutantes, a resposta foi que este vampiro queria se matar, não se aceitava como tal.

– Se vocês estão tomando conta tão bem, então, por que não ligaram para os vampiros e avisaram que Farrell está preso no porão? E quanto a Godfrey?

– Ei, Godfrey quer se matar, não temos nada a ver com isso. Ele que procurou a Irmandade; eles não foram atrás dele. Eles quase mijaram nas calças. Ficaram tão felizes por tê-lo, depois que se recuperaram do susto de estar na mesma sala que um dos malditos (HARRIS, 2010a, p. 151).

Pelbart (2011), ainda em *Vida Capital*, ao apresentar seu trabalho, nos coloca que sua obra percorre dois caminhos: o poder sobre a vida e a potência da vida. Esta última representa a possibilidade de resistência, de resiliência. Segundo o autor, temos a possibilidade de “transformar o poder sobre a vida em potência da vida” (PELBART, 2011, p. 47). A potência da vida é o contraponto, a resposta ao *biopoder*.

Esta potência pode ser percebida e manifestada de diversas formas, mas como?

Em suas reflexões, Pelbart nos coloca que uma das questões importantes é sobre o que é o *comum*, pois a ideia de comunidade como identidade e força de resistência seria um

equivoco. Este tipo de comunidade, que forja uma identidade, a partir de categorias fixas e pré-estabelecidas, não existe, ou não funciona, muito menos como *locus* de resistência, de luta. Esta concepção de comum/comunidade se revela, principalmente na contemporaneidade, um engodo, está em crise. A comunidade, que antes representava/engendrava consistência ao laço social, como partidos políticos, associações diversas, sindicatos, ou a própria ideia moderna de nação, que, segundo o autor, queria forjar uma forma de vida comum que, no entanto, não era comum – esta comunidade não existe mais, e/ou nunca existiu.

Mas o que é *comum* ainda? Linguagem, inteligência, memória, imaginação. O cuidado é para que estas dimensões também não sejam expropriadas, e representem potência de vida, de multidão, com novos desejos e crenças ou ações. Neste sentido, para Klinger, a comunidade tradicional também nunca existiu, e a saída está na linguagem – no sentido mais amplo e “rebelde” –, na imaginação, na literatura como ação e resistência. Nas brechas. A saída está no *devenir*.

Assim, o *comum* pode ser considerado relações que se constroem e se compõem ao longo do tempo e das vivências, e que vão se transformando e se recompondo de acordo com a construção das necessidades/interesses na elaboração das alteridades. Porém, em uma sociedade capitalista que rapta os afetos, isto pode ser anulado. Em contrapartida, as pessoas criam outros grupos e comunidades como um *devenir* - resistência: “cada corpo assim definido corresponde um poder de afetar e ser afetado, de modo que podemos definir um indivíduo, seja ele animal ou homem, pelos afetos de que ele é capaz” (PELBART, 2011, p. 355). Então, o *comum*, que é um *devenir* por indivíduos que também se transformam e buscam, que são dados, mas também construídos, é aí que se pode pensar em uma resiliência ou resistência ao capitalismo que coloca em evidência que a comunidade tradicional nunca existiu, e que sua ilusão pode contribuir para a nossa captura (PELBART, 2011).

De acordo com estas reflexões, o *comum* está sendo captado e/ou cooptado, tornou-se um espectro, mas, ao mesmo tempo, ele se reelabora no mundo das conexões. A pergunta que Pelbart nos coloca é: “de que maneira se dá a passagem do comum à comunidade [não tradicional, a do *devenir*]? [...]. Em que medida essa comunidade responde a um só tempo ao comum e às singularidades que o infletem?” (PELBART, 2011, p. 365). Como pensar em uma comunidade de monstros? Na obra de Harris, os monstros são comunidades do *devenir*? Em que sentido? Como as comunidades de lobisomens e vampiros, por exemplo, se elabora? É interessante, neste momento, lembrar que, no caso dos vampiros, não se trata de uma comunidade única, mas comunidades de vampiros com relações construídas a partir de suas singularidades, como os

vampiros assimilacionistas, os resistentes e os desistentes.

É importante destacar que a comunidade do devir, então, tem muitos devires, e cada um deles demanda estratégias e objetivos diferentes, o que desafia a própria ideia de inclusão social, uma vez que estas comunidades nos fazem refletir sobre os paradoxos da contemporaneidade e seus desafios. E aqui a questão sobre a importância dos direitos humanos se impõe mais uma vez. Como esta concepção de *comum/comunidade* pode contribuir para repensarmos e reelaboramos estratégias de direitos humanos que ampliem ou dêem conta de uma sociedade em que, apesar das permanências, não é predominantemente moderna e iluminista?<sup>26</sup> De uma sociedade evidentemente plural e contraditória? Afinal, a sociedade contemporânea expõe os limites desses direitos, posto que também ainda é moderna e cartesiana.

Peter Pál Pelbart, a partir de Jean-Luc Nancy, nos coloca que comunidade é diferente de sociedade: “lembra que, segundo a tradição teórica ocidental, lá onde há sociedade perdeu-se a comunidade. Quem diz sociedade já diz perda ou degradação de uma intimidade comunitária, de tal maneira que a comunidade é aquilo que a sociedade destruiu” (PELBART, 2011, p. 363). Uma comunidade seria o – “que se tecia em laços estreitos e harmoniosos e dava de si mesma seja pelas instituições, símbolos e ritos, a representação de sua unidade” (PELBART, 2011, p. 373), perdida como fraternidade ou comunidades do devir – singularidades. Diferente da comunidade tradicional, na medida que esta foi inventada de cima para baixo, e se pretende permanente e disciplinarizada.

Então, a comunidade do devir não se trata mais “de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas uma relação na qual intervém o Outro [...] fazendo ruir a identidade centrada e isolada” (PELBART, 2011, p. 422), ou uma identidade moderna que tem como parâmetro o *Eu*, para ver o *Outro*, e abre-se o sujeito para uma exterioridade relacional, constitutiva. Esta comunidade não é de iguais, mas de diferentes que se relacionam, que criam o *comum* a partir de suas diferenças. Neste sentido, os monstros representam, na literatura, este grande *Outro*, constituindo um importante desafio da contemporaneidade.

Para Pelbart, é uma outra comunidade demandada, mas que não sabemos o que é, apenas que não é homogênea, identitária, estanque e fechada, mas fragmentada, e esta fragmentação chama para a autoafirmação, para se estabelecer algo relacional, constitutivo e em constante mudança. Mas fica aqui uma outra questão. Ao mesmo tempo em que urge se pensar uma outra comunidade, outra identidade, outras relações na contemporaneidade, percebem-se ainda as

---

<sup>26</sup> Os termos moderno e iluminista se colocam para esta discussão, porque, embora os direitos humanos tenham sido cancelados em 1948 por diferentes países do mundo, capitalistas e imperialistas – inclusive alguns do bloco soviético –, o que prevaleceu foi uma perspectiva ocidental com valores referentes aos ideais da Revolução Francesa, como será retomado no próximo capítulo.

permanências latentes da modernidade. De qualquer forma, a proposta parece ser, em cada um destes autores, a resistência, apesar dos desafios, a resiliência frente a uma sociedade em que, enquanto as contradições não forem solucionadas, ou pelo menos efetivamente percebidas, assumidas e enfrentadas, segundo Agamben, “nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (AGAMBEN, 2007, p. 17).

As contradições e paradoxos da sociedade globalizada apontados por estes autores contribuem, e muito, para a análise da contemporaneidade sob a perspectiva do monstruoso, representados na narrativa de Charlene Harris, a qual se aproxima de experiências vividas nestas sociedades colonizadas e colonizadoras, submissas ao *biopoder*, que, ao mesmo tempo, impulsiona a resistência, a necessidade da descolonização e a busca de respostas para algo que ainda não sabemos bem o que é. Uma literatura que cria *heterotopias* capazes de proporcionar afetação – no sentido mais abrangente – e análises sociais; que possibilita o diálogo entre outras formas de vivências/visões ou expressões de mundos; assim entendida como experiência etnográfica e/ou *corpus* de análise histórica. Esta perspectiva de descolonização e de resiliência dentro do *biopoder* e das sociedades de controle nos possibilita vermos o plural de forma mais ampla e a aprofundar esta discussão a partir dos novos estudos antropológicos, que propõe o fim do etnocentrismo/antropocentrismo ocidentais, como já indicado anteriormente. Neste sentido, também poderíamos questionar: a *monstrualização* do *Outro* também está inscrita no desejo de identidade/comunidade?

### **3.2 A descolonização como possibilidade para novas alteridades/comunidades**

Até o início do século XX, como já mencionado anteriormente, vimos que tanto a antropologia quanto a história apresentavam, de forma predominante em seus estudos, a concepção eurocêntrica ou colonizadora/civilizadora sobre seus “objetos” de pesquisa, e que estas áreas de conhecimento sofreram transformações. A antropologia, por exemplo, segundo Uriarte, “Querida reconstituir a história dos povos humanos para explicar como alguns deles tinham chegado ao ‘estado de civilização’ e muitos outros não, ficando em ‘estágios’ anteriores de ‘selvageria’ ou ‘barbárie’” (2012, p. 9). Para Viveiros de Castro, esta concepção antropológica tradicional, que ainda está presente em estudos atuais, tem como referência apenas a cultura ocidental europeia (“narcisista”), *ocidentalcentrica* e colonizadora, que vê o *Outro* como objeto, como fonte de dados, sem voz, ou como não-humano, sub-humano, incivilizado.

Quanto aos humanos não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados. Nós, só nós, os europeus, somos os humanos completos e acabados, ou melhor, grandiosamente inacabados, os exploradores destemidos dos mundos desconhecidos [...] os “configuradores de mundos” (CASTRO, 2015, p. 27).

No nosso cotidiano, esta concepção antropológica tradicional ainda está muito presente. Muitos de nós consideramos os Estados Unidos da América, por exemplo, como o principal exemplo de desenvolvimento, aprofundando uma ideia positivada de progresso, evolução e, conseqüentemente, exclusão. Na contemporaneidade, os preconceitos acirrados – como já referido anteriormente em análises de passagens narrativas de Harris – contra o negro e todos os “monstros”, representantes das minorias, aprofundam as exclusões. Os espaços ficcionais criam diversos imaginários que nos apontam exclusões dentro do próprio espaço “físico”/fictício dos monstros. Foi preciso, por exemplo, estabelecer/criar uma empresa aérea exclusiva para transporte de vampiros, para garantia de sua segurança, pois quando viajaram em companhias aéreas comuns, seus caixões foram violados. “A Anubis Air foi montada para transportar vampiros com segurança, dia e noite, e o grande chamariz é a garantia de segurança maciça para proteger os caixões de vampiros adormecidos” (HARRIS, 2010b, p. 3).

É interessante aqui também perceber como a onomástica contribui para a caracterização da finalidade dessa companhia aérea exclusiva para os mortos-vivos. Anúbis era um deus egípcio, também adotado pelos gregos. Na mitologia antiga, era um deus ligado à morte. De acordo com os egípcios, era um deus que tinha a função de guarda, protetor das tumbas, dos mortos. No Médio Império Egípcio, “Anúbis tornou-se o deus da mumificação e protetor das tumbas e cemitérios” (CARABAS, s/d, l. 358). Na narrativa de Harris, seria a representação de um protetor, no caso, dos mortos-vivos.

Os vampiros tinham que ter sua liberdade de ir e vir resguardada por proteção “divina” para não serem violados. Isto porque os *monstros* não têm esta liberdade garantida de fato ou naturalmente, pois são considerados diferentes, de certa forma ameaçadores, assim como algumas leis necessitam garantir este mesmo tipo de liberdade a negros e gays, por exemplo. Isto revela a visão comum, colonizadora, mais uma vez, da forma de ver o *Outro*, como fruto de uma cultura *ocidentalcentrica*, ou seja, daquilo que se convencionou normal, tanto no cotidiano como também nos estudos antropológicos. Na verdade, parafraseando Marc Bloch, o antropólogo também é fruto de seu tempo (BLOCH, 2002).

Apesar da visão colonizadora ocidental ainda ser veemente, ela está sendo contestada,

pois as condições da própria contemporaneidade nos impõem questionamentos e demandam novas reflexões diárias sobre a nossa vida em sociedade. “Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo. Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade” (CASTRO, 2015, p. 27). E os ventos viraram; principalmente a partir da primeira metade do século XX.

Segundo Uriarte (2012), a antropologia mudou seu enfoque eurocêntrico para uma perspectiva de alteridade mais abrangente, onde se interessa pelo *Outro*, não por curiosidade ou descrição do ponto de vista do pesquisador, mas por perceber que o *Outro* é também *Nós*, ou que o *Outro* nos afeta, e *Nós* podemos afetá-lo. A visão tradicional, então, vem sendo combatida, transformada. E, neste sentido, os direitos humanos também estão sendo questionados e passaram a oferecer, através de autores como Luis Alberto Warat e Boaventura de Sousa Santos, críticas e perspectivas diferenciadas/atualizadas dos mesmos para a contemporaneidade, como veremos no próximo capítulo.

No processo da construção de uma concepção mais aberta, mais pluralista e multicultural dos mundos, o *Outro* vem deixando de ser apenas construção do *Eu* – Identidade –, e passa a ser também visto como parte do *Nós*, desconstruindo a visão tradicional de identidade; por isto, o respeito se torna mais potente – e mais viável – quando do reconhecimento do múltiplo e do diferente em cada um de nós na construção da alteridade relacional e de novas comunidades. Comunidades do devir, que se modificam e se reelaboram e extrapolam as comunidades tradicionais como família. “Meu chefe, também mutante, ficou feliz de fazer amizade com outros mutantes da redondeza. [...] Ele se sente mais à vontade com uma humana, estranha como eu, ou com outra mutante, do que com mulheres normais” (HARRIS, 2010b, p. 66).

O quê nos interessa dessas sociedades? Sua Alteridade, sua singularidade, a sua outredade [*sic*], o que faz essas sociedades serem o que são. A Antropologia é o lugar, dentro do espaço das ciências ocidentais, para pensar a diferença e o antropólogo é aquele que se interessa pelo Outro: um sujeito bastante raro, é verdade, porque em lugar de querer defender uma identidade, queremos ser atingidos pelo Outro, em vez que nos enraizarmos num território de certezas, buscamos o desenraizamento crônico que nos leva à busca pelo Outro (URIARTE, 2012, p. 4).

Neste sentido, o *Outro* não é mais visto como o estrangeiro, o diferente, separado do *Nós*. O olhar hierarquizado está sendo substituído por um olhar mais horizontalizado, de troca, de afetação, pelo menos nos estudos sociais e em projetos de resistência e transformação na

sociedade de controle. E foi sob esta perspectiva que a análise aqui proposta da contemporaneidade dos direitos humanos com a literatura se desenvolveu. Embora na narrativa de Harris não sejam evidentes olhares descolonizadores ou personagens que busquem caminhos claros de combate a preconceitos, seus espaços *heterotópicos* nos fazem pensar sobre a demanda da contemporaneidade de novos paradigmas para podermos pensar os mundos vários deste vasto mundo, sob uma perspectiva horizontalizada. Na narrativa de Harris, ao perceber os múltiplos personagens – como telepatas, fadas, mutantes, lobisomens e vampiros – e seus conflitos e lutas, percebe-se tanto as permanências como as resistências várias – para a inclusão e para a contestação da mesma.

Clifford Geertz, em sua obra *A Interpretação das Culturas* (2008)<sup>27</sup>, já defendia a necessidade de descolonizar o olhar sobre o *Outro* para a superação da tendência etnocêntrica da prática antropológica. Para defender sua proposta de descolonização e fazer sua crítica sobre a visão predominante eurocêntrica vigente na antropologia até o século XX, realiza, nessa obra, um debate sobre cultura e o papel do etnógrafo na pesquisa sobre/com o *Outro*. É preciso destacar que, embora as proposições de Geertz não representem a base teórica deste trabalho, elas representam um ponto de partida para compreendermos a nova abordagem antropológica sobre os diferentes mundos.

É preciso reconhecer que Geertz abriu caminhos e contribuiu para a mudança de uma visão predominantemente limitada à visão do observador – que tem se colocado como representante da civilização/cultura superior e da vontade de verdade, como a *Irmandade do Sol* na narrativa de Harris, para uma que propõe a descolonização do olhar do antropólogo, do leitor do mundo, seja ele colonizador ou colonizado. E, neste sentido, algumas proposições deste autor serão aqui consideradas para a nossa análise, como a discussão sobre etnografia. Aprendemos com Geertz, por exemplo, que os estudos antropológicos são sobre pessoas, que têm voz, que têm algo a nos dizer (2008). Isto significa que o *Outro* deve ser compreendido não como algo exótico; que a cultura do “diferente” é tão peculiar e complexa quanto aquela na qual o pesquisador está inserido, e por isto, tem muito a nos dizer, o que possibilita desarmar preconceitos. Uriarte, antropólogo das novas abordagens, também defende esta mudança de concepção do estudo antropológico/do mundo:

A essas pessoas, damos voz, não por caridade, mas por convicção de que têm coisas a dizer. E essa voz não é monológica, é dialógica. O pesquisador e o nativo conversam, falam, dialogam. É nisso que consiste o cerne do

---

<sup>27</sup>A primeira edição desta obra foi lançada nos Estados Unidos em 1973 pela Basic Books, a qual foi traduzida e publicada no Brasil em 1978 pela Zahar Editores.

método etnográfico: em trabalhar com pessoas, dialogando pacientemente com elas. (URIARTE, 2012, p. 5)

A etnografia, método engendrado por antropólogos no início do século XX, promoveu mudanças na antropologia em relação às concepções sobre *povo*, *aborígenes*, *civilização*, *primitivo*, entre outras. Estas nomenclaturas passaram a ser revisadas e redimensionadas.

Com o novo método, o seu objeto mudou: de “tribos”, “índios”, “aborígenes”, “bosquímanos”, “silvícolas”, “esquimós”, “primitivos” passamos a nos interessar nas sociedades humanas, todas e qualquer uma delas (“atrasada” ou “adiantada”, ocidental ou oriental, “moderna” ou “tradicional”, o bairro vizinho, a comunidade tal, a favela tal, as torres tal) (URIARTE, 2011/12, p.4).

Isto é muito importante e revela a mudança de paradigma quanto à ideia de progresso e à concepção de civilização, cada vez mais questionadas enquanto símbolos de sociedades mais “avançadas”. Todas as pessoas e suas comunidades passaram a ter, digamos, o mesmo valor, ou serem vistas de forma mais horizontalizada, desfazendo-se da ideia de progresso cientificista civilizatório eurocêntrico dos séculos XVIII e XIX, o que, mais uma vez, contribuiu para a desconstrução de visões colonizadoras e preconceituosas tanto em relação às diferentes sociedades, como também à sua categorização. E, neste sentido, quando percebemos, na narrativa de Harris, indícios dessa ideia de civilizado/incivilizado, selvagem/sociável, superior/inferior, e relacionamos estes indícios aos limites das ações dos direitos humanos, podemos então, propor, a partir desta análise literária, uma mudança de paradigmas, pois as representações ali apresentadas, nos provocam afetações, indignações, questionamentos: Por que os sentidos dos monstros são sugeridos como sinais de selvageria? Por que o degustar, o sentir, são vistos como aspectos inferiores? E as mutações, por que assustam? Qual o problema em mudar, transformar-se em algo diferente do que é convencional? Por que Sam – dono do Bar do Merlotte e chefe de Soookie, um mutante - não pode virar um cão perante a sociedade? Em que medida um cão é inferior a um humano? Se Sam, por exemplo, ao virar cão, não deixa de ser Sam? Sam, aquele que atravessa fronteiras, que tem os sentidos abertos, cuida não só dos seus de sua comunidade, mas das demais criaturas estranhas, excluídas. Transita entre a comunidade do devir e a sociedade que o exclui, que não o aceitaria como cão. Faz-nos pensar na hipocrisia e nos faz questionar: O que faz um ser humano (?) excluir, violentar o *Outro* pelas suas diferenças, se o *Outro* também sou *EU*? Por que os transmorfo ou mutantes são inferiores aos humanos “normais” ou mais perigosos do que estes? Neste sentido, a antropologia e o etnógrafo contribuem para pensarmos aquilo que nos afeta.

Para Geertz, o etnógrafo escreve, ou melhor, inscreve. Inscrever está além do simples escrever, do descrever de forma superficial “o acontecimento pelo acontecimento” (2008, p. 14). Inscrever está relacionado com o que o autor considera o entendimento do entendimento, quando o antropólogo lê os fenômenos da teia de significados, tentando apreender o que eles significam para a comunidade em questão. “Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos, interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um "nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.)” (GEERTZ, 2008, p.11). Segundo ainda este autor, isto exige do etnógrafo uma interpretação do *Outro* de forma densa, e não superficial. A experiência etnográfica exige a observação, descrição, interpretação e crítica de uma cultura.

É importante observar que, embora a concepção de Geertz apresentada nesta obra contribua para uma mudança de perspectiva importante sobre o que pretendemos conhecer ou com o que conviver, ainda carrega uma visão do *Outro* separado do *Nós*; coloca o antropólogo como um estudioso, um observador, um intérprete daquilo que, em certa medida, está distante; embora proponha uma visão não hierarquizada sobre os diferentes mundos, defendendo o respeito sobre o que estuda, e pretenda escutar a quem estuda, não propõe um entre conhecimentos, como o faz Castro, que supera a visão interpretativa dos diferentes mundos.

Por outro lado, Geertz nos coloca que o etnógrafo não tem uma verdade sobre o que estuda, ele também cria uma narrativa com signos e significados, assim como a literatura. Neste sentido, a literatura pode ser uma experiência etnográfica, ou seja, a criação de uma narrativa que representa uma sociedade, por exemplo. Ela também inscreve, assim como o antropólogo/etnógrafo, uma narrativa que revela uma certa compreensão do *Outro*, mas não apenas uma interpretação metafórica do mesmo. O exercício da análise literária é também alargado, quando a percebemos como criadora de um mundo a ser lido ou mundos a serem conhecidos/vividos. Pensamos a literatura como criadora de mundos referendados e instituídos a partir do nosso cotidiano, e não como um processo mimético e/ou metafórico.

A perspectiva de Viveiros de Castro, que propõe o entre conhecimentos, uma canibalização das relações entre tantos mundos plurais, nos possibilita uma análise mais alargada, mais rica, uma perspectiva que coaduna com a proposta deste estudo. Assim, ao lermos Harris, faz-se necessário também abandonar a ideia de interpretação; as obras não interpretam o mundo, mas o expressam/constituem, ao elaborar uma narrativa para além do mundo externo que também as compõe.

Nesta narrativa literária, percebemos em seu enredo uma expressão de vários mundos que

revelam uma descrição destes mundos na contemporaneidade. O mundo dos vampiros, que tem Bill e Eric como principais protagonistas, é muito diferente dos “humanos normais”, assim como estes, dos mundos dos *transformos* ou mutantes, ou dos *lobis*. Cada qual com seus códigos e formas de ver o *Outro*. Como estes se vêm? Como veem o *Outro* diferente deles? Harris consegue, em seu espaço *heterotópico*, que sobrepõe espaços diferentes em um só tempo espacial, nos revelar, por exemplo, como alguns vampiros ou monstros vêm os humanos “normais”, ou os vivos vêm os mortos-vivos ou como os *lobis* veem outros seres “estranhos” e assim por diante.

O pátio circular não recebia cascalho fresco havia anos, e meu carro cambaleou na porta da frente. Vi que a casa estava toda acesa, e comecei a perceber que aquela noite não seria como a anterior. Havia outro carro estacionado na frente da casa, um Lincoln Continental, branco, com um capô azul-escuro. Um adesivo azul sobre branco colocado no pára-choque [sic] dizia VAMPIROS CHUPAM SANGUE. Um outro vermelho e amarelo, declarava BUZINE SE FOR UM DOADOR! Uma placa de enfeite dizia, simplesmente, CANINOS I (HARRIS, 2007, p. 74).

Esta é a descrição de Sookie ao chegar em uma noite à casa de Bill, onde encontrou, inesperadamente, outros vampiros, os não *assimilacionistas* ou *rebeldes*. Estes mortos-vivos, como se pode perceber, viam os vivos não como possíveis pessoas para convivência social normativa, ao contrário; de forma irônica, em suas mensagens de carros, expressavam como viam os vivos, e como achavam que os vivos os viam. Os vivos seriam seus fornecedores de sangue e de prazer e, na sua ironia, os provocavam, pois sabiam que a maior parte deles realmente não os via com bons olhos. Cada um com seus olhares, que evidenciam nossos olhares de uma sociedade onde aquilo que parece não ser *Nós*, não é bem-vindo nem aceito.

Esta narrativa, então, revela mundos a serem descritos, inscritos através desta escrita, criados e instituídos para serem conhecidos, vividos, pensados. E, neste caso, embora a maior parte dos personagens/mundos sejam colonizadores, ou seja, vejam o *Outro* como algo estranho e muitas vezes temível, também possibilitam pensarmos caminhos alternativos para as relações entre mundos, como nos propõe Viveiros de Castro a partir de seus estudos/vivências com os índios da Amazônia, com quem deslustra fronteiras entre colonizador e “colonizado”.

Viveiros de Castro (2015), então, reitera e complexifica a discussão sobre a descolonização da disciplina antropológica e do olhar das pessoas em sociedades. Em seu livro *Metafísicas Canibais*, apresenta uma proposta pós-estruturalista da antropologia, reafirmando um rompimento com a Antropologia Tradicional. Os “nativos”, índios da

Amazônia, compreendem a referência para esta discussão tendo como ponto central a questão da **alteridade**. Sua tese, que revela tal ruptura, se baseia no que denomina *antinarciso*. O que seria isto? Uma antropologia que tem como função descolonizar o *Outro* – oposta à Antropologia Tradicional colonizadora que tem como referência apenas a cultura ocidental europeia (narcisista) –, mas que supera a visão interpretativa de Geertz, o qual ainda diferencia o observador do observado. Para Castro, descolonizar seria implodir a distinção entre sujeito e objeto de conhecimento, e aceitar que só existe “entre conhecimento” ou “entrecruzamento” de culturas. “As sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais evidente, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas” (CASTRO, 2015, p. 22).

É interessante observar que, quando se fala em implosão de fronteiras entre culturas ou entre sujeito e objeto, “não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los” (CASTRO, 2015, p.28). Também não se trata de entender a pesquisa antropológica etnográfica como forma de se pensar a partir do ponto de vista do *Outro* para compreendê-lo; não, quando se fala em dobra, está-se referindo ao entrecruzamento, a uma reelaboração a partir de um certo tipo de canibalismo, onde se digere e se reelabora uma nova visão. Como nos coloca Castro, “o ponto de vista do antropólogo não pode ser o do nativo (nada de fusão de horizontes), mas o de sua relação com o ponto de vista nativo” (CASTRO, 2015, p. 72). Assim, o uso dos outros sentidos é emblemático para pensar/refletir sobre a produção do múltiplo. Aqui, já não se reitera apenas o olhar racionalista, esse signo da modernidade, mas outros tantos sentidos e sensações como tato/con-tato, olfato/cheiro, paladar/gosto, tesão; sentidos controlados pelo *biopoder*, mas que são parte das relações humanas (?).

Quando refletimos sobre os direitos humanos a partir desta proposta de Castro, percebemos seus limites evidentes uma vez que tais direitos foram elaborados a partir da perspectiva do colonizador. Esta é a principal crítica aos direitos humanos na contemporaneidade, ao narcisismo ocidental, ou à pretensa universalidade de uma essência humana, a qual foi criada pela filosofia europeia iluminista. Assim, mesmo quando os defensores dos direitos humanos falam em respeito ao *Outro*, ou propagam o lema “iguais na diferença”, há, na verdade, uma imposição do olhar do civilizador.

Isto porque não estão propondo um *canibalismo*, um entrecruzamento entre culturas, uma *implosão de fronteiras*, mas uma delimitação destas, uma vez que, ao “me colocar no lugar do *Outro*”, como normalmente os defensores destes direitos ensinam, estão propondo que o *Eu* veja com o olhar do *Outro*, ou que um tente falar do ponto de vista do *Outro*, o que não

é possível, e não rompe preconceitos, como já explicou Castro. Por isto, o que chamam de respeito, na verdade, é tolerância, e esta não inclui, mas, sim, continua excluindo, *monstrualizando*. E esta tolerância, na verdade, muitas vezes ocorre por força de leis, como a lei que criminaliza o racismo no Brasil.<sup>28</sup> Isto também é bem representado em Harris, quando, por exemplo, em uma passagem narrativa, a polícia está investigando a destruição do trailer dos drenadores de vampiros em *Bon Temps*, e questiona Sookie sobre o ocorrido:

- Então, o vampiro estava sendo drenado pelos Rattrays? E você os deteve?
- interrompeu o xerife.
- Sim – eu disse, tentando ser resoluto.
- Drenar vampiros, sem dúvida, é ilegal – ele refletiu.
- Não é crime, matar um vampiro que não nos atacou? – perguntei.
- Talvez eu tivesse levado a minha ingenuidade um pouquinho longe demais.
- Você sabe muito bem que é, embora eu não concorde com essa lei. É uma lei, e eu tenho que respeitá-la – o xerife disse rigidamente (HARRIS, 2007, p. 49-50).

Se não houvesse uma lei que protegesse, em certo sentido, os vampiros, até mesmo o xerife acharia natural atacá-los, independentemente de serem criminosos ou não, de terem atacado um vivo ou não. Assim como muitas pessoas consideram o negro inferior, e muitos policiais e pessoas civis acham, muitas vezes, que uma pessoa, por ser negra, é perigosa, e, ainda, mesmo em detrimento da lei, muitas vezes matam negros pobres por suspeita pré-concebida, preconceituosa. Toleram os negros na medida do possível, e para evitarem infringir a lei, mas não os respeitam. Vivemos em uma sociedade ainda “identitária”, dividida, mesmo com direitos criados/estabelecidos, instituindo regras entre gêneros, classes sociais, pessoas; e talvez aí esteja uma questão a ser reelaborada.

Deslustrar fronteiras é essencial para compreendermos e, em certo sentido, superarmos a modernidade que insiste em “ser” moderna<sup>29</sup> na contemporaneidade, pois a perspectiva colonizadora ainda é muito forte em nosso mundo. Quando se considera “monstruosos” negros, pobres, imigrantes, gays, ou marginais que se utilizam de estratégias de sobrevivência consideradas “incivilizadas”, ou ainda práticas culturais de orientais islâmicos ou dos próprios ameríndios, percebe-se aí uma violência e posse sobre o/s outro/s. Esta é a estratégia: é preciso primeiro torná-los monstros para que se justifique a ação civilizatória/colonizadora, e gerar uma submissão destes grupos deixando-os sem voz, tentando um adestramento.

<sup>28</sup> Em 1989, foi sancionada a lei nº 7716, que tipifica como crime qualquer manifestação, direta ou indireta, de segregação, exclusão e preconceito com motivação racial. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7716.htm).

<sup>29</sup> O sentido aqui de modernidade se refere às permanências daquilo que, em certos aspectos, se busca superar, os ideais iluministas elitistas e ainda dualistas nascidos na chamada Idade Moderna europeia.

Estas são algumas evidências da necessidade de quebra de dualismos colonizadores – civilização/barbárie, humano/animal, feminino/masculino, racional/irracional, bem e mal. Uma proposta questionadora do Tradicional, portanto, é muito importante para compreendermos a contemporaneidade tão plural, dinâmica e com seus conflitos à flor da pele. Importante, pois a desconstrução da visão colonizadora do Ocidente sobre os índios ou sobre o Oriente pode ser estendida à compreensão de que duvidosa também é a visão colonizadora e iluminista do branco sobre o negro, do rico sobre o pobre, do hétero sobre os LGBT+, do humano sobre o que se considera inumano ou monstruoso.

Todos somos monstros e *monstrualizamos*, pois temos um olhar colonizador. Isto é evidente em muitos personagens nas obras de Harris aqui analisadas. Os negros e gays, por exemplo, eram *monstrualizados* por diversos personagens desta narrativa. Lafayette Reynolds, por exemplo, gay e travesti, que durante o dia trabalhava na construção civil e nas noites da pequena cidade *Bon Temps*, no Bar do Merlotte era, de certa forma, hostilizado por companheiras de trabalho. “Dawn nunca tinha se dado com Lafayette, fosse por ele ser preto ou por ser gay, eu não sabia... talvez pelas duas razões. Arlene e Charlsie apenas aceitavam o cozinheiro, mas não davam um passo maior no sentido de serem amigas” (HARRIS, 2007, p. 230). Mas estas mesmas personagens, as garçonetes Dawn, Arlene, Charlsie e a própria Sookie, eram pessoas que sofriam outros preconceitos. “O.k., fiquei fula da vida. Não porque ele pensasse que as investigações do crime fossem mais importantes do que chegar ao trabalho pontualmente; eu concordava nisso com ele. Mas por seu preconceito implícito contra o tipo de trabalho que eu fazia” (HARRIS, 2007, p. 99); elas trabalhavam no Bar do Merlotte, e, segundo Sookie, sua profissão era considerada menor e, muitas vezes, de mulheres “fáceis”. “Não sou estúpida, e não sou uma puta” (*ibidem*, p. 99), disse Sookie, reagindo a este tipo de mentalidade.

Assim também, os vampiros se veem diferentes de, e superiores aos lobisomens, e estes têm a mesma postura em relação à mênade e outros mutantes: “Lobisomens são os poderosos do mundo mutante. Eles são mutantes por definição, mas são os únicos que têm uma sociedade separada, só deles, e não permitem que ninguém mais seja chamado de ‘Lobis’ na frente deles” (HARRIS, 2010b, p. 59). Ou ainda, vampiros resistentes não só se diferenciam dos desistentes, como são rivais aos pertencentes à Irmandade que reivindica a inclusão social, e assim por diante. O vampiro Bill, um dos líderes da Irmandade que luta por direitos, assume, em determinado momento, que não se considera mais um humano quando Sookie lhe indaga: “Então, você não se considera humano de todo? – Não, e já faz muito tempo” (HARRIS, 2007, p. 62). E, em outro momento, ele dizia preferir esquecer como era ser humano:

- Você gosta de televisão?
- Às vezes – ele confessou. – Por uns tempos, gravava telenovelas e as via à noite, quando achava que podia estar esquecendo de como um ser humano era. Depois, parei, porque, pelos exemplos que via aparecerem nelas, esquecer a humanidade era uma boa coisa (HARRIS, 2007, p. 68).

Ser humano, portanto, é uma concepção dúbia; às vezes, significa ser superior, civilizado, às vezes selvagem, “pré-histórico”. De acordo com diferentes situações e perspectivas, o “monstro” é mais “humano” do que o “humano” e vice-versa. Às vezes, o “humano” é quem tem alma, e o inumano é aquele que não a tem; ser humano é quem tem alma? Esta é uma questão recorrente entre as discussões, inclusive antropológicas. A religiosidade é fator importante na construção do “ser-humano”. Sookie, por exemplo, pergunta a Bill sobre isto:

- Você realmente acredita que perdeu a própria alma? – Era o que a Igreja Católica pregava sobre vampiros.
- Não há como saber. – Bill disse quase casualmente. Era obvio que remoera tão frequentemente esse tipo de pensamento que aquilo era um lugar-comum para ele. – Pessoalmente eu acho que não. Há algo em mim que não é cruel, nem homicida, mesmo depois desses anos todos. Embora eu possa ser as duas coisas (HARRIS, 2007, p. 63).

O conflito de um morto-vivo/“monstro” é fruto de valores conservadores cristãos ocidentais. O humano é aquele que não é cruel nem homicida, e que deve ter alma. E, ao mesmo tempo, esta mesma narrativa revela o que é também humano: ser as duas coisas: bom/mau, civilizado/selvagem. Uma dualidade típica da mentalidade maniqueísta de nossa sociedade, que gera culpa nos diferentes, naqueles que não se enquadram, como nos vampiros que se entregam à Irmandade do Sol, como veremos a seguir. Por isto, a necessidade de se perguntar sempre: **o que é ser humano?** Como já citado, de acordo com Warat, enquanto a sociedade não “repensar tudo o que nos foi obrigado a pensar desde as escolas, academias, instituições, desde os lugares dos especialistas, desde os lugares onde se pronuncia a digna voz da majestade, a digna voz das consciências acomodadas” (2003, p. 8), não seremos capazes de conquistar uma nova compreensão dos mundos, do “humano”. Neste sentido, o perspectivismo proposto por Castro pode nos ajudar.

O seu princípio antinarcisista da antropologia baseia-se em dois conceitos básicos: o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo. O primeiro, o perspectivismo, questiona o etnocentrismo europeu a partir de uma anedota de Lévi-Strauss sobre o encontro de culturas na América, a qual conta que, nas Antilhas, “enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir

prisioneiros brancos para verificar, com base em uma longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não” (LÉVI-STRAUSS [1952] 2013: 464 *apud* CASTRO, 2015, p. 35). A partir da oposição entre estas duas perspectivas – uma, a dos europeus, que não duvidavam da existência do corpo dos ameríndios; e a destes, que não duvidavam que os primeiros pudessem ter alma, quando “se contentavam em suspeitar que os europeus pudessem ser deuses”(CASTRO, 2015, p. 36) – daí a verificação se seus corpos apodreciam ou não –, Castro nos revela a multiplicidade de pontos de vista existentes no processo de conhecimento do Outro: o perspectivismo.

De maneira sucinta, isto quer dizer que cada espécie existente tem a sua perspectiva, a sua forma de ver o *Outro*, seja ele humano ou “não-humano” (plantas, outros animais como serpente ou onça), pois cada um vê o *Outro* a partir de sua “natureza”. Na perspectiva ameríndia, os humanos se vêem como humanos e os outros seres como animais ou plantas; mas os animais predadores, por exemplo, vêem os humanos como presas, e não como humanos; e os animais de presa podem ver os humanos como espírito, e assim por diante (CASTRO, 2015, p. 40). Para estes povos, a natureza não é universal, não há apenas a perspectiva do humano, de uma natureza humana. Por isto, para eles, todos são pessoas, são sujeitos.

Porém, para os humanos que se consideram superiores, “civilizados”, racionais, existe uma natureza humana, e, assim, o *Outro* ou é inumano – não humano – ou monstro. Quando este *Outro* se diz humano, mas demarca um corpo estranho, o não aceitável ou que representa ameaça e gera medo, este corpo é *monstrualizado*. Como já observado no capítulo anterior, o medo faz parte de nossa vida social e cria barreiras. Os monstros são representações destes medos e das barreiras contra eles criadas; são construções imaginárias para a defesa contra algo desconhecido, diferente e que se considera nocivo e, nesse sentido, representa o mal. É interessante perceber que este mal é representado principalmente pelos vampiros, nas obras de Charlaine Harris, e o medo expresso contra estes seres mortos-vivos é de que eles ataquem os humanos – mas os próprios humanos se atacam. Medo de si mesmos? Neste sentido, mais uma vez, podemos considerar os vampiros como os monstros representados na literatura como imaginário dos medos humanos do desconhecido, do “anormal”, do não cristão – por isto, como acima citado, a Igreja, segundo Sookie, considera os vampiros desalmados -, mesmo que, aquele que se considera humano, seja também sujeito de práticas violentas, inumanas.

É importante enfatizar que o perspectivismo se diferencia do multiculturalismo relativista, pois, para este último, há uma só natureza universal (cujo ponto de referência é o

ser humano: os humanos são animais superiores, e os demais animais e coisas não são pessoas, não têm alma, não são sujeitos); e múltiplas culturas (humanas); é relativista, pois indica várias formas de ver o *Outro*, e assim, diferentes representações sobre o mesmo mundo. Já para o pensamento ameríndio, o sujeito é que seria a forma universal, pois, para ele, todos, humanos e não humanos, são sujeitos, são pessoas, todos têm alma; “todos os seres veem o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (CASTRO, 2015, p. 64). Assim, o que existe é a indissociabilidade entre mundo e visão. “[...] porque não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (ou pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento” (CASTRO, 2015, p. 123).

O perspectivismo não compreende representações de um mundo, mas sim visões de diferentes mundos. Por exemplo, eu via Mafalda, uma linda labradora de Elisa, como uma cachorra, um animal irracional. Assim também Margot, minha cachorra, a vejo da mesma forma, – embora meu companheiro a veja mais como humana –; mas as cachorras não nos veem como humanos e, conseqüentemente, o mundo que elas veem é diferente do mundo que eu vejo. Elas e eu somos sujeitos e, na perspectiva ameríndia, temos alma, somos pessoas, e aí está a universalidade; todos nós somos sujeitos que vemos e vivemos mundos diferentes. Além disto, percebe-se que, nesta concepção ameríndia, não está presente o que consideramos na modernidade *ocidentalcentrica* uma característica importante do ser humano, o racionalismo<sup>30</sup> como condição *sine qua non* da superioridade de nossa “humanidade”.

Georges Didi-Huberman, em seu livro *Que Emoção! Que Emoção?* (2016), nos ajuda a compreender que o sentimento da emoção, e não o racionalismo, é uma característica importante de nossa existência. Esta obra nos faz perceber como a emoção/sentimento – e de certa forma, os sentidos – na modernidade foi sendo considerado algo ligado ao não civilizado, ou aos não enquadrados, loucos. Os sentimentos que possibilitam outras leituras do *Outro*, são atropelados por uma linguagem/percepção racional que deve controlar seu espanto, sua dor, sua vontade de gritar, de chorar. Existe uma ideia de que há emoções boas e ruins, mas, na verdade, a questão é outra: “A questão toda está no controle, uma questão política e social considerável. Vivemos em sociedades de controle, como as denominava Deleuze.” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 58). “Homem não chora”, como diziam os antigos, mas não só os antigos. Pois o

<sup>30</sup> Racionalismo aqui se refere à ideia de que a razão é a principal aptidão do ser humano, e está acima das emoções, consideradas primitivas e impeditivas de conhecer a Verdade ou de acessar o conhecimento sobre a natureza das coisas, pois a realidade seria apenas racional. Esta é uma perspectiva racionalista da modernidade, defendida por filósofos como Descartes (século XVII - “penso, logo existo”), Hegel (1770 – 1831) – racionalismo Hegeliano e Kant (1724-1804) – Racionalismo Crítico; é diferente do que se considera racionalidade, característica do que é racional, lógico, inerente ao ser humano.

homem do sexo masculino e heterossexual deve demonstrar superioridade ao controlar o que sente, suas emoções.

Porém, segundo ainda Didi-Huberman, esta perspectiva vem sendo questionada. “Nietzsche começa por preferir os poetas trágicos aos filósofos ‘lógicos’: ele devolve assim um valor positivo, fértil, ao *páthos* e à emoção” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 23). A vida sensível, dos sentidos e sentimentos, deve ser percebida em suas emoções e não somente em seus “deveres de razão e de ação. Com isso, a oposição entre ação e paixão será reposta em jogo, repensada e reanalisada...” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 24). A separação entre ação e emoção não existe; de acordo com Didi-Huberman, citando Sartre: “a emoção é uma maneira de perceber o mundo” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 26), de apreendê-lo. Assim como os sentidos. A ação guiada somente pela razão passou a ser revista. As emoções são sentimentos e também movimento, ação, pois elas se expressam de alguma forma, realizam comunicação, são “como gestos ativos. [...], gestos que, aliás, reafirmam muito bem o próprio sentido da palavra: uma emoção não seria uma e-moção, quer dizer, uma moção, um movimento que consiste em nos pôr para fora (e-, ex) de nós mesmos? Mas se a emoção é um movimento, ela é, portanto, uma ação: algo como um gesto ao mesmo tempo exterior e interior [...]” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 24-26). E, como veremos, neste sentido, a ação pode ter poder de transformação.

Esta perspectiva nos leva a outras questões. As emoções que se pretendem controladas, são muitas, e afetam a expressão de nossos sentidos. Assim como as emoções, nossos sentidos também são controlados, medidos, “educados”, como o olfato – cheiro ruim, cheiro bom-, o tato, o gosto – tanto estético quanto degustador –; foram disciplinados, controlados, modificados. A nossa forma de comunicação, cada vez mais restrita ao que o Ocidente capitalista nos dita; a escrita, o visual, padronizado e virtualizado, os padrões de consumo. O sentido como forma de comunicação diferencia os “normais” dos monstros”, como veremos na representação da narrativa de Harris.

A perspectiva ameríndia, portanto, nos impõe estes questionamentos, nos revela que o racionalismo, como o concebemos por séculos, é uma criação de nossa modernidade; não existe um conceito único sobre humanidade, civilidade, nem uma dicotomia entre bem e mal, a razão e a emoção; estas ideias criam os excluídos, aqueles que não são humanos, não estão dentro de padrões estabelecidos, não fazem parte de uma “natureza universal”, e, por isto, são considerados monstros. Sob o ponto de vista dos ameríndios, o conceito de linguagem como instrumento de comunicação ou tecido social se amplia. Ela se estende para além do que se considera implicitamente linguagem essencialmente humana – racional, escrita, artística,

culinária, vestimentas etc., – e valida também a linguagem dos sentidos, como a olfativa, degustativa, de tato, entre outras, as quais se referem com mais frequência no nosso cotidiano de civilizados, ao não-humano/animal irracional. Estas linguagens “alternativas” tecem relações entre os personagens de Harris – se comunicam pelas consequências de degustação de sangue, por cheiro, pelo tato – e nos ajudam a compreender o *Outro* de forma mais aberta, como veremos.

- Ele conseguiu colocar sangue dele dentro de você.
- Apenas uma ou duas gotas. Cuspi o resto – disse.
- Na idade do Eric uma gota ou duas é o suficiente.
- Suficiente para quê?
- Agora ele vai saber algumas coisas a seu respeito.
- Como o quê? Minha numeração de roupa?
- Bill sorriu, o que nem sempre é um alívio.
- Não. Vai saber como você está se sentindo. Brava, excitada, amorosa (HARRIS, 2010a, p. 206).

Percebam que a forma de comunicação foi pelos sentidos, e o que Eric estava procurando saber era sobre as emoções.

O multiculturalismo relativista é excludente, ou seja; existe um mundo dado e comprovado, mas cada um o interpreta de uma forma, de acordo com sua cultura – identidade –, isto dificulta o respeito e reitera a (in) tolerância, uma vez que o mundo é dado, universal, e cada um quer que seja visto à sua maneira. Embora intencione o respeito às diferenças, é colonizador. A visão de si mesmo como referência central (colonizador) é ainda muito forte, e está submersa na concepção sobre a identidade do que é ser humano. Assim, “a forma de uma Grande Partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico e vice-versa, com as outras espécies vivas, com os outros povos humanos confundidos em uma comum alteridade privativa” (CASTRO, 2015, p. 26).

No mito ameríndio, a alteridade é relacional, não existe a diferença entre sujeito e objeto. Ou seja, o humano não é “privilégio” de nenhum grupo sobre o outro. O próprio conceito de civilização não existe, e ser humano não significa ser superior. Todos somos humanos e não-humanos; todas as “criaturas” “‘são’ pessoas, isto é, são entidades complexas com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo” (CASTRO, 2015, p. 44). O multinaturalismo ameríndio nos leva a questionar uma referência única para o humano. Ao contrário do relativismo ocidental, que considera um mundo com diferentes visões subjetivadas, “o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade

de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza” (CASTRO, 2015, p. 69).

Esta ideia da variação como natureza, ou a diferença como natural, contribui para a crítica aos direitos humanos convencionais. Em que medida? Na medida em que os direitos humanos partem do princípio do *essencialismo* do ser humano, de sua racionalidade, que o diferencia dos demais seres, de sua universalidade e, principalmente, da ideia de evolução social que leva à civilização, à sociedade ideal *ocidentalocêntrica*. Mais uma vez, precisamos estar atentos, pois a concepção construída historicamente em nossa sociedade, de que há sociedades/homens mais evoluídas/os do que outras/os, e do que outros seres, dificulta o entendimento de nossa contemporaneidade ou pós-modernidade. Talvez seja, então, necessário direitos pós-humanos, pois até mesmo o que é humano é uma criação.

Harris, em sua narrativa, através de seres “anormais”, sobrenaturais e de suas relações com os *humanos normais*, cria um espaço/tempo *heterotópico*, o qual nos permite compreender esta não superioridade humana, a complexidade de cada criatura; nos ajuda a ver o não-humano como pessoa ou pessoas contraditórias e, finalmente, perceber a alteridade relacional, pois seus personagens são *monstros* e pessoas, humanos e não-humanos contraditórios. Assim, a própria protagonista Sookie não consegue se “encaixar” na sociedade em que nasceu e vive – sofre preconceitos –, e tem problemas na sociedade vampiresca ou de pessoas sobrenaturais.

O perspectivismo naturalista nos ajuda a buscar outras formas de perceber o mundo, o *Outro*. Coloca-nos uma alteridade relacional, onde não há monstros, mas pessoas, pois, se todos são humanos e não-humanos, então o ser humano não existe de fato. “Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente” (CASTRO, 2015, p.62). Isto é interessante, pois nos faz rever os monstros que foram criados pela perspectiva ocidental civilizatória sobre os que considera objetos de observação, estudo e pessoas a serem civilizadas. É importante ratificar que a alteridade relacional não indica um relativismo. Não significa que, então, não há limites, que não há necessidade de respeito ou de dignidade. Não significa “cada um por si”. A ser assim, é o caso de se perguntar se haveria possibilidade de vida social. Ao contrário, a ideia da inexistência de uma essência humana nos possibilita respeitar as diferenças, já que não existe uma única forma de ser-humano(?) e, assim, pensá-las não como um “vale tudo”, mas como forma de conhecimento e caminho para uma nova “diplomacia”.

Neste sentido é que se questiona as relações entre pessoas. Há uma estratégia já bastante aplicada e continuada sob formas diversas; a de *monstrificar* o *Outro* para justificar seu abate ou exclusão, para vingar uma única perspectiva. Se consideramos todos humanos e não -

humanos como todos dignos de relação e respeito, pois o *Eu* está também no *Outro* e vice-versa, como tratar o *Outro* que não nos convém? Com violência ou diplomacia:

O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (o exercício prudente da precaução) (CASTRO, 2015, p. 49-50).

Seria uma nova diplomacia, um exercício de relações entre sujeitos que demanda, o tempo todo, cuidados, pois o resultado desta diplomacia é que nos direciona ao caminho do que consideramos, aqui, respeito. Uma política cósmica, mas não universal no sentido moderno. Ou seja, cósmico no sentido de ser de fato para todos, a partir de todos, relacionado a tudo o que há no universo, e não de um grupo para todo o mundo. Não é simples, pois representa uma reeducação, um repensar de tudo o que aprendemos até aqui. E, neste sentido, o multinaturalismo pode ser considerado mais amplo e mais “adequado” aos direitos (humanos), pois possibilita sua crítica e sua reelaboração, e cria um campo de análise profícua a partir da literatura que tematiza os monstros.

O debate sobre esta forma não ocidentalizada de ver o *Outro* contribui muito para a análise das personagens da narrativa de Harris e os limites dos direitos por muitas delas reivindicados. Afinal, a existência de uma natureza universal acaba criando monstros que fogem a esta dada natureza, como representado em Harris, quando Sookie, por exemplo, é tida como louca/telepata, ou os vampiros como aberrações. Assim, se compreendo que existem de fato vários mundos, e várias perspectivas dentro de cada mundo, fica mais fácil *desmonstrificar* o *Outro*, pois ele é relacional e não relativista e, portanto, o *Outro* é também o *Eu*.

O que se coloca, é que não existe uma dicotomia entre humano e não-humano, natureza e cultura, o *Eu* e o objeto ou *Outro*; o que há é uma relação, uma alteridade relacional. Em uma entrevista ao jornalista e crítico literário Flávio Moura, Viveiros de Castro diz que, para os ameríndios, “a interação entre humanos propriamente ditos e as outras espécies animais é, do ponto de vista indígena, uma relação social, ou seja, uma relação entre sujeitos”<sup>31</sup>; para eles, a condição humana perpassa todo o universo (cada ser, como os animais, têm um lado humano ou uma versão humana) onde todos os seres são pessoas e possuem alma.

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido

<sup>31</sup> Disponível em: <http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/1417,1.shl>.

‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente (CASTRO, 2015, p. 60).

Na perspectiva ocidental civilizatória, o ser humano é a evolução do animal (procura-se o “elo perdido”), e se vê como ser superior a outros seres da natureza, pois “civiliza-se”; para os ameríndios, ao contrário, os animais são posteriores aos humanos e, por isto, ainda guardam algumas características que revelam sua humanidade. O jaguar, por exemplo, tem sua violência como característica remanescente de sua humanidade. “os não-humanos são ex- humanos” (CASTRO, 2015, p. 60).

Algumas personagens de Harris são pessoas que não são exatamente *humanas* e causam medo, pois não descartam a violência como forma de se relacionar com a sociedade. As mônades, por exemplo, são criaturas que praticamente não aparecem para os humanos, e são temidas até por outros monstros ou vampiros. Elas são consideradas “filhas” de Baco, deus do vinho que, segundo esta narrativa, havia dominado “algumas mulheres de tal modo que elas se tornaram imortais, ou bem perto disso. [...] Mônades acham que a violência causada pelo consumo de álcool pertence a elas. É disso que elas se alimentam, agora que ninguém mais venera o deus delas, pelo menos formalmente” (HARRIS, 2010a, p. 50). Seria esta violência reminiscência de sua humanidade?

Elas são vinculadas, então, a uma mitologia anterior ao Cristianismo, quando os paradigmas desta nossa modernidade/contemporaneidade não existiam. Vivem um outro mundo, veem um mundo diferente de nossa sociedade cristã, sob outros parâmetros. A violência, para elas, tem um outro sentido, e nós temos dificuldade de compreendê-los, uma vez que nos prendemos a uma “cultura de paz” ocidental moderna. Mas que paz é essa? Uma *falsa* paz; falsa, uma vez que a produção armamentista é uma das mais importantes para as potências mundiais, e as guerras não são só iminentes, elas acontecem cotidianamente, mas não nos damos conta da dimensão disso. Como nos coloca Didi-Huberman, assim como os deuses antigos eram cruéis, pois matavam não só uma mãe, mas também seus filhos, assim também nosso cotidiano, nossas guerras são cruéis. “É muito cruel. Por que é assim tão radical? Por que nas guerras matamos civis? Por que nas guerras de hoje não se matam somente os militares, mas também as mulheres, crianças e os velhos? É terrível, mas é assim” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 56).

A violência está presente, portanto, em todos os lugares e em nossas instituições. Estas são, muitas vezes as que oprimem, massacram, calam as pessoas, através da criação de medos, medos sociais. — “Pois, paz sem voz, paz sem voz, não é paz, é medo” (O RAPPÀ, 1999). A

violência em nosso cotidiano se apresenta em diferentes versões e intensidades, mas predominantemente contra aqueles que não se “encaixam” socialmente. Com olhar de “civilizados”/“humanos”, normatizados e controlados, achamos que a violência está no diferente e deve ser aplicada contra ele, calando-o. E aqui é importante destacar o que Lazzarato nos coloca sobre formas variadas de fazer calar.

Nas sociedades de segurança, o problema não é a escassez de fala, mas a sua superabundância, o consenso e o conformismo que sua circulação pressupõe e produz. O espaço público está saturado com a circulação de signos, imagens e palavras e com a proliferação de dispositivos de sujeição que, ao encorajar e solicitar que falem e se expressem, impedem a enunciação singular e neutralizam processos heterogêneos de subjetivação [...] (LAZZARATO, 2014, p. 125).

Não se trata na contemporaneidade apenas do silêncio imposto explicitamente e de forma violenta, mas de um outro silenciador, um barulho silenciador. Pois, em meio a uma imensa quantidade de informações e discursos que aparentemente lhe chamam para participar de algo, na verdade não permitem sua voz singularizada, diferenciada, crítica e propositiva, aquela que expressa uma contraposição ao estabelecido, uma resiliência que passa, inclusive, pela criação de códigos de sobrevivência e de resistência. E ela existe, e na verdade, são muitas vozes singulares que representam diferentes singularidades. E aí está a chave para a nossa resistência, resiliência.

Também na narrativa de Harris, os múltiplos grupos sociais criam comunidades plurais e têm seus códigos próprios, adotam comportamentos específicos de sobrevivência, os quais, muitas vezes, não são cristãos, não são aceitos por serem diferentes, e sugerem vozes singulares. É neste sentido que buscamos perceber a expressão literária como espaço *heterotópico* que provoca nossos sentidos, nossas emoções, e nos ajuda a compreender o mundo para além do racional/cientificista ou para além da dicotomia entre a razão e a paixão, entre a razão e a emoção, entre a razão e os sentidos. A narrativa nos dá a oportunidade de analisar/compreender as expressões sob diferentes linguagens/outras linguagens: dos sentidos e das emoções.

As emoções se expressam em gestos, são ações, como os gritos, por exemplo. Estes gestos, expressões, “são mais do que simples manifestações, são signos de expressões inteligíveis. Numa palavra, são uma linguagem. Esses gritos são como frases e palavras. É preciso pronunciá-los, mas se é preciso pronunciá-los, é porque todo o grupo pode entendê-lo” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 33). Gritos são ações que expressam emoções que comunicam, que criam algum tipo de afetação no *Outro*/coletivo.

Assim como a exacerbação ou predominância das emoções, também os sentidos em detrimento do racional, da concepção iluminista de ser humano e civilizado, não convém. Do ponto de vista iluminista, o humano está diretamente ligado ao conceito ocidental de civilização, passagem do selvagem para o civilizado, do instintivo para o racional, onde o *Outro* que não se encaixa nos parâmetros da civilidade ditada pelo Iluminismo do século XVIII ou do cientificismo do século XIX, é excluído (ideias ainda vigentes na atualidade). Por outro lado, esta ideia do civilizado/selvagem é uma construção, uma vez que, na prática, a “civilidade” do respeito, da paz, não existe.

Os nossos sentidos, como o olfato e o tato, geram reações/emoções, que se manifestam para os outros, para comunicar e, sendo o texto literário o espaço por excelência para essas produções de significações, estão presentes na narrativa de Harris aqui analisada, como já citado anteriormente. São linguagens importantes na expressão dos monstros desta narrativa e representam, então, formas de estar no mundo, de senti-lo e vivê-lo e que fogem a padrões racionais pré-estabelecidos. Este tipo de leitura de mundo mexe, chama, atíça nossos sentidos e amplia nossas percepções.

Os sentidos dos monstros são sua principal expressão de mundos: sugar, beber, gozar, sentir e exalar cheiros vários, fungar, tocar – de forma violenta ou não –, ouvir pensamentos; representam formas de estar nos mundos. “Mas, em vez de me deixar sair, Sam deu um passo à frente e me cheirou. Pôs o rosto bem perto de meu pescoço e aspirou. Seus olhos azuis brilhantes fecharam-se rapidamente, como se estivesse avaliando meu perfume” (HARRIS, 2007, p. 111-112). Sam era um transmorfo/mutante que se interessava por Sookie e queria com ela se relacionar. Outras passagens da narrativa representam formas de se relacionar pelo cheiro, aparência e “diálogo” não verbalizado de forma convencional – marcas físicas e cheiro que afetam; linguagens mais próximas do que consideramos selvagem e não civilizado.

Uma mulher saiu da floresta. Estava acompanhada de um javali, um porco selvagem. Suas presas reluziam entre as sombras. Ela segurava uma espécie de bastão ou varinha, com um tufo ou algo assim na ponta. [...]

A mulher era tão assustadora quanto o javali selvagem. {...} era sobrenatural, assim não enviava um sinal nítido. [...].

O javali a minha frente fedia, um cheiro abjeto e distinto. [...], talvez o javali não fosse um animal de verdade, mas um mutante.

[...]

– Perdão senhora, mas você é o que mesmo? Se não se importa de eu perguntar...

Ela sorriu novamente e eu estremei.

– De modo algum. Sou uma mênade.

[...]

– Que interessante – disse, sorrindo não sei bem por quê. – E o motivo de você ter vindo até aqui hoje...?

– Preciso mandar um recado para Eric Northman – disse ela se aproximando. Dessa vez eu a vi fazê-lo. A javali fungava ao seu lado, como se estivesse amarrada à mulher. O cheiro era indescritível. [...].

– Qual o recado? – olhei para ela, e girei, pronta para sair correndo a toda. [...].

A sensação foi como se alguém extremamente forte tivesse metido um rastelo nas minhas costas, as pontas enganchadas à minha pele, penetrando e rasgando.

Não consegui me manter em pé, me joguei para frente e caí de barriga [...] (HARRIS, 2010a, p. 33- 35).

O recado foi dado. Não de forma convencional, mas através de linguagens não referidas a “humanos” ou “civilizados”. O cheiro forte de um(a) javali mutante fungando junto a uma mênade que agiu no corpo físico de Sookie, dava o seu recado; assim como a aparência selvagem da bacante também dizia algo como: “eu não tenho medo, mas você tem”. E, ao mesmo tempo em que estas personagens sobrenaturais “menos humanas”, ou “incivilizadas”, se comunicam de forma mais direta e através de linguagens “selvagens”, elas também representam o que está em todos. Elas também são *Nós*, só que de forma diferente. São elas selvagens com resquícios de humanidade, como diriam os ameríndios da Amazônia?

Por outro lado, essas sobrenaturais que a atacam, são diferentes de Sookie, que também é uma pessoa excepcional, mas ainda dentro de padrões sociais mais aceitáveis, que se comunica com uma linguagem “sensitiva” mais próxima do “civilizado”, mas quase sempre inoportuna. Sookie, por exemplo, ouvia facilmente as mentes dos humanos. “Aproximei-me da mesa deles, olhando fixamente para Marck. Finalmente, deixei minha guarda baixar e escutei” (HARRIS, 2007, p. 12). Ouve facilmente um humano, mas não consegue fazê-lo com os *lobis*. “– Mutantes não são tão fáceis de ler – disse. Não consigo identificar uma linha de pensamento que seja clara, é mais uma sensação geral, intenções, meio que isso [...]” (HARRIS, 2010b, p. 86). Ou: “Eu não consigo ler os pensamentos de Sam muito claramente, pois ele é um ser sobrenatural” (HARRIS, 2010a, p. 55). E os vampiros tinham suas mentes inaudíveis para ela: “– Oh, eu disse [para Bill], ouvindo o choque em minha própria voz, mal sabendo o que dizia. – Eu *não posso ouvir você*. [...]. Era o próprio paraíso” (HARRIS, 2007, p. 18).

Sookie tinha dificuldades de ouvir monstros, talvez porque também não fosse humana ou “totalmente” humana? Ou talvez porque “ler” o pensamento é uma forma de comunicação mais próxima da linguagem convencional/padrão “humana” do que as linguagens não convencionais dos “monstros? Seria ela não humana por ter os sentidos se sobrepondo, em muitos momentos, ao racional? Todos os que não são “normais”, compreendem os mundos

também com os sentidos, mais do que os “normais”? A que o racionalismo iluminista nos condena? Ou, em que medida ele nos normatiza ou nos oprime? O tédio, os prazeres sexuais, da degustação, sensitivos, são, de diferentes maneiras, controlados pelo nosso racionalismo “humano”.

Questionar o racionalismo é importante para a reflexão sobre a contemporaneidade e os direitos humanos através de um estudo literário, aqui proposta. Como veremos no próximo capítulo, a instituição e conquistas destes direitos se fez sob os padrões do cientificismo e racionalismo herdados da modernidade. Assim, a conquista de direitos e a defesa de direitos humanos, na forma como se apresentam, não são suficientes ou não contemplam a complexidade da sociedade contemporânea “globalizada”. A contemporaneidade nos questiona sobre esta percepção civilizatória e nos impõe uma reflexão a partir da multiplicidade, das diferenças, dos vários *Outros*. É quando os princípios de direitos e de direitos humanos também são problematizados ao longo do século XX. Passamos, então, a enfrentar o desafio de compreender uma outra alteridade, a relacional.

Mas, é possível descolonizar? Como isto seria possível? Questões centrais para a contemporaneidade e para o estudo aqui proposto, e de difícil solução. Será que há resposta?

Eduardo Viveiros de Castro, em uma entrevista a Eliane Brum<sup>32</sup>, responde a este desafio a partir do que ele denomina *excepcionalismo* humano, ou seja, que os seres humanos se consideram excepcionais, especiais em relação a outros seres – natureza –, e, por conseguinte, alguns grupos humanos passaram a se considerar especiais ou mais humanos que outros. Estas exclusões, portanto, são muito antigas, quase intrínsecas à “história da humanidade”. “O excepcionalismo humano é um processo de monopolização do valor. É o excepcionalismo humano, depois o excepcionalismo dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais... Você vai excluindo, excluindo, excluindo...” (CASTRO, 2014, p. 20).

Por outro lado, segundo Castro, isto pode mudar se compreendermos o verdadeiro humanismo referido por Lévi-Strauss, ou seja, “seria aquele no qual você estende a toda a esfera do vivente um valor intrínseco. Não quer dizer que são todos iguais a você. São todos diferentes, como você. Restituir o valor significa restituir a capacidade de diferir, de ser diferente, sem ser desigual. É não confundir nunca diferença e desigualdade” (CASTRO, 2014, p. 20). Mas como fazer isto, se no mundo se acirram as perseguições, os preconceitos sob a perspectiva relativista do Ocidente, se os monstros são reelaborados cada vez que algum grupo de pessoas, mesmo sem querer, causa medo? Mais uma vez, podemos verificar este

---

<sup>32</sup> Entrevista publicada em 2014 na coluna do jornal *El País*, intitulada “Diálogos sobre o Fim do Mundo”. In: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html).

tipo de situação atual através da narrativa de Harris quando, por exemplo, os vampiros, ao anunciarem sua existência e sua intenção de cidadania, não são facilmente aceitos. E, em algumas regiões, eles são, inclusive, exterminados.

Os vampiros de países predominantemente islâmicos foram os que mais sofreram. Prefiro nem saber o que aconteceu com o porta-voz dos mortos-vivos da Síria, se bem que a morte da vampira do Afeganistão tenha sido ainda mais horrível – e derradeira. (O que eles estavam pensando quando escolheram uma mulher para um emprego desses? [...]) (HARRIS, 2010b, p. 12-13).

Embora esta passagem denuncie, em certo sentido, o machismo ou o preconceito contra as mulheres, revela também uma outra problemática nas relações entre mundos. Embora a autora viva/fale em/de uma região norte-americana pobre, que sofre preconceitos e com muitos problemas sociais, ela revela, através da narradora/protagonista, uma visão colonizadora sobre outros lugares/países. Na sua narrativa, os Estados Unidos são considerados um baluarte da democracia, um dos países mais tolerantes, e os Islâmicos, o povo mais violento. Então, será mesmo possível a descolonização? James Clifford (2014), em seu livro *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, sugere que esta horizontalização ou descolonização do olhar não é tão simples, ou pelo menos é bastante difícil. Segundo ele, o etnógrafo, ao estruturar sua descrição e torná-la facilmente compreensível, realiza uma forma de intervenção, ou seja, não existe a neutralidade, sempre há uma imposição do pesquisador, que corre o risco de ter como referência a sua cultura. Assim como as pessoas, no seu cotidiano, tendem, sem pensar, a impor seus valores aos múltiplos grupos sociais.

Para argumentar sua crítica, o autor parte da análise de uma experiência etnográfica da escola de Harvard, nos EUA. Nesta experiência, a etnóloga Marjorie Shostak estabelece, durante seu trabalho de campo, uma relação pessoal com uma de suas principais informantes dos !Kung. Ao relatar ou realizar sua descrição/narrativa, percebem-se duas questões. A primeira esbarra no problema de apresentar e mediar as diversas vozes e histórias daquele grupo; uma disputa entre a intersubjetividade e o discurso científico. “Sem dúvida, sente-se por vezes que o discurso científico funciona no texto como uma espécie de freio para as outras vozes do livro, cujos significados são excessivamente pessoais e intersubjetivos” (CLIFFORD, 2014, p. 68). Além disto, a pesquisadora realiza intervenções próprias ao elaborar sua descrição.

Na condição de *alter ego*, provocadora e editora do discurso, Shostak faz uma série de intervenções significativas. Boa parte dos cortes e rearranjos

transforma a histórias sobrepostas em ‘uma vida’ que não se repete e que se desenvolve por meio de passos e situações reconhecíveis. [...] removeu sistematicamente suas próprias intervenções [...]. Ela também retirou vários marcadores narrativos [...] (CLIFFORD, 2014, p. 69).

O que se pode deprender das observações deste autor, é que a etnografia, mesmo que pretensamente descolonizadora, mesmo que considerando o *Outro* ou o seu discurso como vozes que devem ser ouvidas, como coprodutoras do texto etnográfico, tem um limite; existem barreiras de difícil transposição. Um destes limites está, como já colocado, na “canibalização” das experiências vividas, proposta por Castro, pois, para esta ser de fato possível, teríamos que mudar toda uma estrutura de pensamento. Um outro limite está na invisibilidade de muitos grupos sociais, como a dos índios no Brasil, por exemplo. Muitas vezes, mesmo as pessoas intelectualizadas ou informadas, ao se posicionarem perante os desafios sociais, não conseguem enxergar aquilo que não se impõe. Isto não quer dizer que estas pessoas só enxerguem aquilo que está de acordo com o discurso colonizador, mas podem ter dificuldades de ultrapassá-lo.

Isso está também representado nas obras aqui analisadas, quando percebemos que o único grupo de excluídos que tem possibilidade de reivindicar direitos, é o dos vampiros, pois estes se tornaram visíveis, e, a partir disto, muitos passaram a se organizar para lutar pela inclusão, mas, ao mesmo tempo, se tornaram alvo de violência e rejeição explícita. Talvez por isso os demais *monstros*, como os lobisomens ou outros *metamorfos*, não encontraram – ou não quiseram encontrar – um caminho para serem visíveis e aceitos.

Sei que existe uma porção de mutantes e lobisomens que querem reverter a situação, no entanto a existência deles ainda é segredo. Até que tenham conferido as consequências da exposição pública para os vampiros, sobrenaturais de natureza dupla protegem sua privacidade com unhas e dentes (HARRIS, 2010b, p. 59).

As *transformos*, por exemplo, na narrativa de Harris, como já colocado, não se submetem passivamente a uma vida *nua*; e, para sobreviverem, encontram outros tipos de resistência e buscam ajudar os demais monstros.

– Graças a Deus – desabafei, quando estávamos lá fora.  
 – Você sabe o que eu sou – disse ela rapidamente. – Como você soube?  
 – Tenho um amigo que é mutante.  
 – Quem é?  
 Ele não é daqui e não digo sem a aprovação dele.  
 – Tudo bem. Respeito isso – disse ela. – Por que você está aqui?  
 – Que diferença faz para você?  
 – Acabei de salvar a sua pele.  
 Ela tinha razão, com certeza.

- Tudo bem. Sou telepata e fui contratada pelo líder dos vampiros da sua área para descobrir o que aconteceu com um vampiro desaparecido.
- Bem melhor. Mas ele não é líder da minha área. Sou sobre mas não sou vampira. [...] (HARRIS, 2010a, p. 150).

Nesta passagem narrativa, Sookie foi salva por criaturas sobrenaturais (*sobre*) mutantes da Irmandade do Sol. Sookie, uma telepata, a pedido de um vampiro, tenta salvar outro vampiro e é ajudada por uma mutante. Tanto monstros visíveis – vampiros – quanto os que não se evidenciam na sociedade – mutantes ou telepatas –, se ajudam de alguma forma, pois sabem da dificuldade de sobrevivência neste tipo de sociedade da normatividade. Mas, também, eles se protegem de diferentes formas. Sookie só identifica Sam como mutante com sua autorização, por exemplo. É interessante observar que os monstros vampiros, por serem visíveis, são mais diretamente atacados pelos “normais”. Neste sentido, precisamos refletir se a invisibilidade pode representar uma das dificuldades para a transposição do olhar colonizador, ou representa uma forma positivada de resistência e sobrevivência. Além disto, vale destacar aqui, como se pode perceber, a constante elaboração e reelaboração de comunidades da contemporaneidade e suas possibilidades de *biopotência*.

Voltando a Clifford, outra observação importante sobre a interpretação propriamente dita de Shostak, está também relacionada à questão das ações pela inclusão na contemporaneidade, e os limites de uma proposta de descolonização sobre o *Outro*. Ela “resgata” a situação da mulher !Kung sob a perspectiva de seu lugar de origem. Queria entender a mulher *Outra*, para tentar entender melhor as mulheres de sua sociedade de origem. O que ela buscava neste estudo, eram respostas para as inquietações relativas à sua cultura, e assim, o que depreende ou interpreta de sua experiência (campo e registro ou descrição densa), é uma preocupação feminista, tipicamente ocidental. “Isso emerge de um momento crucial da política e da epistemologia feministas: a tomada de consciência e o compartilhar de experiências pelas mulheres” (CLIFFORD, 2014, p. 71). Ou seja, a luta pela descolonização é válida e muito importante, porém precisamos assumir os riscos e limites desta empreitada e perceber as narrativas como criações e, portanto, não neutras.

Estas considerações a respeito da prática etnográfica nos possibilitam questionar a possibilidade de um novo olhar sobre o *Outro*. Quando Castro diz acreditar que uma nova alteridade está em perceber que somos iguais na diferença e devemos deslustrar fronteiras, James Clifford parece nos dizer que a igualdade na diferença não seria viável. Ou seja, talvez possamos descolonizar o olhar, mas não necessariamente nos considerarmos iguais. Esta é uma

questão desafiadora para a contemporaneidade e para os direitos humanos que buscam uma igualdade; questão essa a ser debatida no próximo capítulo.

Ainda há um outro desafio apontado por Clifford. Esse autor observa que toda escrita etnográfica significa, no fundo, um “resgate”. Um etnógrafo, ao se propor a estudar e registrar/inscrever uma cultura diferente da sua e, principalmente, se esta sociedade/cultura está mais fragilizada ou “ameaçada”, ele se considera responsável por “resgatar” esta cultura a se perder, através de sua escrita. Ao fazer isto, se instaura uma autoridade “colonizadora”, inclusive porque se coloca como testemunha que garante a autenticidade do *Outro*: “Assume-se que a outra sociedade é fraca e ‘precisa’ ser representada por um estranho (e o que importa em sua vida é seu passado, e não seu presente ou futuro)” (CLIFFORD, 2014, p. 78). Segundo este autor, “Toda descrição ou interpretação que se concebe como ‘trazendo uma cultura para o terreno da escrita’, [...] está encenando uma estrutura de ‘resgate’” (CLIFFORD, 2014, p.78), e este resgate, embora bem-intencionado, ou seja, pretendendo respeitar o *Outro*, é colonizador. E isto também é evidente em muitas ações filantrópicas ou dos direitos humanos, que se baseiam em uma universalidade do que seria “humano”.

É importante destacar que James Clifford não desconsidera as propostas de uma nova etnografia, nem desvaloriza a experiência etnográfica. Ao contrário, revela a importância desta prática em diversos sentidos, inclusive como oportunidade do conhecimento do *Outro* de forma plural, aberta e de “entre conhecimento”. Por outro lado, alerta-nos sobre questões a serem pensadas sobre esta nova antropologia ou etnografia. Faz, é claro, a crítica a uma etnografia positivista, mas também àquela que se pretende interpretativa, no sentido de perceber seus limites na proposta da descolonização.

É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas - a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso - a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo. (CLIFFORD, 2014, p. 19)

Ao fazer uma análise da “história” das práticas e teorias etnográficas – do século XIX à atual –, o autor revela a importância da busca constante de mudanças que viabilizem uma etnografia plural e diversa, mas alerta que é preciso sempre ter consciência de seus limites, e um deles é que todo pesquisador está inserido primeiramente no seu universo de valores e crenças. Portanto, não existe uma interpretação que produza verdades em um texto, mas sim, produz um texto que lê, representa o *Outro* a partir de diálogo e busca de respeito no entre

conhecimento. Para ele, todo texto etnográfico é, em última instância, uma criação. Daí a sua defesa de que todo texto etnográfico é alegórico.

Assim, ao pensarmos a literatura como uma etnografia, também percebemos estes limites. Charlene Harris, nascida no ano de 1951, ao escrever sua trama (2001- 2013) escreve, direta ou indiretamente, a partir de suas vivências. Segundo Certeau, “No final das contas, a empresa escriturística transforma ou conserva dentro de si aquilo que recebe do seu meio circunstancial e cria dentro de si os instrumentos de uma apropriação do espaço exterior” (1994, p. 226). Como já colocado no capítulo anterior, o tempo externo ou o externo ao texto ou extratexto, é inserido na trama. Além disto, é possível perceber o lugar de fala da escritora: o sul conservador dos Estados Unidos onde ela nasceu e vive, e onde vivenciou o processo de *globalização* ou a nova versão do imperialismo norte-americano, que tem como desdobramento o acirramento dos conflitos negativados e a exacerbação dos preconceitos, da *monstrualização* ainda mais intensa do *Outro*.

Mas “Os textos etnográficos não são apenas, ou predominantemente, alegorias” (CLIFFORD, 2014, p. 73). Afinal, são textos científicos, e seguem referências, métodos e regras, mas “Os relatos específicos contidos nas etnografias jamais podem ser limitados a um projeto de descrição científica, na medida em que a tarefa principal do trabalho é tornar o (quase sempre estranho) comportamento de um modo de vida diferente humanamente compreensível” (CLIFFORD, 2014, p. 62). Este processo de produção de um texto etnográfico, portanto, cria alegorias para tornar, muitas vezes, um conteúdo compreensível de uma cultura para outra. O que o autor denomina de alegoria, “é uma representação que ‘interpreta’ a si mesma” (CLIFFORD, 2014, p. 62), ou seja, quando um etnógrafo elabora seus relatos escritos, cria representações cujas referências estão em sua própria cultura e valores, e por isso não revelam verdades sobre o *Outro* e nem os representam de forma direta e transparente, assim como a literatura não o faz. Além disto, o autor trata a etnografia

como uma *performance* com enredo estruturado através de histórias poderosas. Encarnadas em relatos escritos, tais histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas. A escrita etnográfica é alegórica tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização) (CLIFFORD, 2014, p. 59).

Neste sentido é que podemos perceber outras aproximações entre etnografia e literatura. A etnografia não é necessariamente literatura, mas a literatura, através de sua representação imaginária da sociedade, pode ser uma experiência etnográfica. A literatura entendida como

experiência etnográfica seria a expressão da vida, das culturas, de experiências vividas, a partir de uma observação crítica (contemporânea). E esta forma de “descrição densa” que constrói um enredo, constituiria uma experiência etnográfica no sentido de perceber performances sociais. De acordo com Turner (1980, p. 153) “As performances sociais encerram histórias poderosas – míticas e também de senso comum – que proporcionam ao processo social uma retórica, uma forma de enredo e um significado” (*apud* CLIFFORD, 2014, p. 59).

James Clifford ainda nos lembra que “A recente teoria literária sugere que a eficácia de um texto em fazer sentido de uma forma coerente depende menos das intenções pretendidas pelo autor do que da atividade criativa de um leitor” (CLIFFORD, 2014, p. 52). Porém, é necessário fazer algumas ponderações a este respeito. De fato, uma nova teoria literária, como já indicado anteriormente, considera que o sentido do texto também se dá no ato de leitura do mesmo, ou seja, o leitor como coprodutor deste mesmo texto. Mas isto não é suficiente para explicar seu sentido; o texto pode ser considerado uma ponte entre o que inspirou ou alimentou o escritor na sua produção, e o mundo lido; mas nesta relação escritor/leitor, há muitos outros aspectos que poderiam ser considerados.

Embora esta não seja a discussão norteadora de nossa análise, podemos considerar, por exemplo, o que nos coloca Maurizio Lazzarato em seu livro *Signos, Máquinas e Subjetividades* (2014). Nele, o autor nos aponta questões interessantes sobre a produção ou ação discursiva e a existencial, que ajudam a compreender a complexidade da produção de sentido e da afetação da escrita/discurso sobre a individuação e coletividades, sob a perspectiva do capitalismo neoliberal. De qualquer forma, a nossa principal perspectiva sobre a produção literária é a de uma produção como uma ação discursiva que pode gerar novas subjetivações/afetações.

Estas subjetivações/afetações são evidentes na elaboração deste estudo, quando da percepção de que aquilo que é considerado selvagem, violento, imoral, assustador, nos atrai, e talvez por isso, nos assusta, mas ao mesmo tempo nos revela novas possibilidades de ser/estar no mundo, e nos instiga a questionamentos quanto ao que é normal e anormal. A mênade, pessoa com poderes excepcionais e ameaçadores, mas instigantes e invejáveis, na medida em que consegue hipnotizar outras pessoas e defender aquilo que lhe é precioso; o desejo e prática dos vivos em ter relações sexuais com mortos-vivos – lhes traz prazer e força –; ou ainda, os mutantes que têm a capacidade de transitar entre comunidade e sociedade sem serem percebidos como tal. Seria tudo isto anormal? Digno de exclusão e extermínio? Ou, na verdade, instigam aqueles que se consideram normais, a desejarem o anormal?

Certeau nos coloca que escrever “é uma atividade concreta que consiste, sobre um espaço

próprio, a página, em construir um texto que tem poder sobre a exterioridade da qual foi previamente isolado” (1994, p. 225). Segundo o autor, a escrita tem sentido quando atinge a exterioridade. Para ele, “o jogo escriturístico [...], tem como ‘sentido’ remeter à realidade de que se distinguiu *em vista de mudá-la*. Tem como alvo uma eficácia social” (CERTEAU, 1996, p. 226). Esta ideia pode nos remeter à função da literatura a partir de Klinger, quando propõe que a literatura tem a função de afetação; ela se torna eficaz a partir do momento que afeta o leitor. Ou seja, como uma escrita que revela vivências e interpretações de experiências sociais.

“A escrita como um ato que reverbera na vida, na própria e na dos outros” (KLINGER, 2014, p. 54). Uma escrita significativa que reflete quem escreve e repercute em quem lê. Como uma experiência voltada para uma relação com o *Outro*; percepção de um mundo ou de uma sociedade onde a crítica e a alteridade são evidentes, mesmo que de formas variadas e complexas. Neste sentido, pode ser considerada uma experiência etnográfica ou uma experiência que permite o entendimento do entendimento, e pode ser uma experiência que nos permite refletir sobre a vida e suas potências. Potências estas que possam romper com ações e discursos pré-estabelecidos, os quais corroboram com o biopoder a que estamos sujeitos. Assim, de acordo com Gilles Deleuze sobre a obra *Mil Platôs*: “também os movimentos artísticos são massas de guerra” (2013, p. 216), pois podem ser uma forma diferenciada de luta, uma vez que são também forma de “ocupar, preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos” (DELEUZE, 2013, p. 216). Como produção das narrativas históricas e literárias pensadas enquanto uma etnografia do contemporâneo, elas nos incitam à problematização daquela que, talvez, seja uma das mais importantes questões sobre a nossa historicidade: o universal e o local, e daí o humano e o monstruoso; o ficcional e o real. Questões que perpassam o campo de análise dos direitos humanos.

#### 4 DIREITOS HUMANOS (?) E A CRISE DA CONTEMPORANEIDADE: PERSPECTIVAS INTERCULTURAIS

Muitos humanos não gostaram nada de saber que vampiros habitavam o mesmo planeta que eles. Apesar de sempre ter sido assim, ao se darem conta de que vampiros existem de verdade, essas pessoas resolveram que é necessário exterminá-los (HARRIS, 2010a, p. 99).

Humanidade? O que é ser humano? Direitos humanos? Séculos XVIII, XIX, XX, séculos de proclamações e defesas de direitos universais. Século XXI, século das hipocrisias expostas, dos direitos não alcançados, das promessas que foram feitas em todos os séculos da modernidade e não cumpridas. Século da descrença, da monstruosidade, da (re) criação dos monstros humanos/inumanos; do Drácula, dos vampiros, dos lobisomens, da bomba atômica, dos *serial killers*, do feminicídio, das novas lutas religiosas, da *Globalização*. *Globalização* da falta de dignidade, do medo. Medo, estratégia histórica de ataque/defesa, e causa de muitos descabros. Medo, que está na opressão direta, mas também indireta, no nosso cotidiano: quando mulheres violentadas em diferentes sentidos se calam de medo; quando pessoas, inclusive da classe média, escondem sua sexualidade ou a de seus filhos por medo de rejeição; quando uma pessoa pobre se sujeita a explorações por medo. O medo está em todas as classes sociais, em todos os lugares. É uma excelente estratégia de controle.

Medo que *monstrualiza*, exclui mesmo sob a justificativa ou “proteção” de direitos. Por isto, um medo mais assustador, mais pavoroso, que causa constantes sobressaltos, pois “globalizado”. Atinge, quase que de uma só vez, todos que representam ameaça a uma forma “universal” de ser, todos os “excluídos”. Mas quem são os excluídos? São muitos, em diferentes situações. Excluímos e somos excluídos. Pois excluídos são negros, índios, pobres, favelados, *gays*, trans, idosos, mulheres – de diversas formas –, ateus, evangélicos, cristãos, candomblecistas, umbandistas, islâmicos, judeus, hindus, japoneses, chineses, mamelucos, paranaenses, nordestinos, camponeses, sem-terra, surdos, cegos, anões, gordos, nortistas, chilenos, colombianos, argentinos, gaúchos, interioranos, desempregados, haitianos, cubanos, venezuelanos, africanos, pedreiros, faxineiras, professores. Ou vampiros, lobisomens, mutantes.

E vejam, podemos ser qualquer um deles, dependendo do lugar que se ocupa em diferentes situações ou contextos. Somos todos vampiros? Temos em nós, este devir monstro? Direitos universais para seres humanos universais? Qual a essência humana? Quem é o humano/inumano nas relações excludentes? Qual a universalidade da humanidade? O próprio termo *direito humano* deve ser ressignificado? O que fazer em um mundo que se pretende

civilizado e humanitário, mas em que, concretamente, o próprio conceito do que é ser humano passa a ser questionado? A chamada *autoevidência* dos direitos humanos, dos direitos naturais, do ser humano, como a vida e a dignidade, são de fato *autoevidentes*? Ou onde o que parecia ser *autoevidente*, não parece ser? Um mundo em que a empatia, um sentimento aparentemente universal, parece estar enfraquecida?

Como refletirmos sobre estas sensações e questões postas pela contemporaneidade, é um desafio. De fato, precisamos rever conceitos, de forma emergencial. Precisamos nos rebelar. Aqueles que ainda não se tornaram zumbis, precisam sair do choque, da paralisia extenuante e agonizante. Ou será que somos todos zumbis? Será que já fui devorada? Todas estas questões ou inquietações se referem, em última instância, às de identidade/alteridade, de colonizado/colonizador e de humanidade/monstruosidade; às de *biopoder* e *potência* ou *biopotência*. Referem-se ao racionalismo moderno *ocidentalcentrico* que oprime o sensitivo, as linguagens ou devires alternativos.

Porém, as resistências ou *biopotências* se expressam de formas muito diferentes, e adquirem representações múltiplas. Elas se evidenciam tanto em lutas político-sociais diretas/legais, quanto em expressões artísticas/culturais – que também são formas de lutas políticas –, como produtos audiovisuais/virtuais, performances artísticas de rua e de teatro, passeatas, gestos e comportamentos não padronizados, produções literárias múltiplas que desafiam e ressignificam o próprio conceito de Literatura. Como já colocado, a perspectiva da análise aqui se refere ao que nos coloca Klinger: a escrita literária cria afetação, é uma forma de ação que representa o desejo spinoziano. A escrita é um ato que se concretiza na relação com o *outro* – autor-leitor, mesmo, como já considerado, que entre ambos há muitos aspectos a serem observados. Este ato tem como base a alteridade, que reverbera em um coletivo, de uma forma ou de outra.

A questão da alteridade, então, passa a ser central quando se pensa na afetação do leitor valorizando uma literatura “significativa”, que dá sentido e pode gerar reflexões importantes sobre a vida. Para Klinger, a literatura tem poder de mudança, de provocar tensões e distensões na relação provocada pelo ato, e este ato é um ato de potência; busca uma forma de pensar e agir no mundo, pode representar uma *biopotência*. Retomando a epígrafe de Émile Zola, “os governos suspeitam da literatura porque é uma força que lhes escapa”. Assim também, a literatura de Harris pode ser vista como algo que provocou inquietações, como já colocado. Estas inquietações compreendem aquilo que buscamos compreender na contemporaneidade: a vida.

Esta é a perspectiva da análise de direitos humanos a partir da narrativa de Harris; trata-se de uma narrativa em que se pode perceber um tipo de representação daquilo que aqui se discute: a vida e os direitos na contemporaneidade, seus limites e desafios. Seus personagens, por exemplo, tanto são submetidos aos *biopoderes* e assujeitamentos como, em contrapartida, manifestam *biopotências*, resistências. Tanto sofrem com os poderes estabelecidos e suas leis, como elaboram estratégias de contestação que vão da reivindicação de direitos como vários grupos na nossa sociedade o fazem – como os *gays* por exemplo –, à negação/rejeição destes mesmos direitos normativos. Um exemplo de vampiros/pessoas resistentes ao *biopoder* é o que se denomina, na obra, de *vampiros velhacos*.

Vampiro velhaco é o nome que damos aos mortos vivos retrógrados; eles não quiseram vir a público assim como humanos não querem saber deles. Os velhacos se recusam a beber o sangue sintético que hoje em dia é o principal ingrediente da dieta da maioria dos vampiros. Eles acham que o único futuro para vampiros é retornar à clandestinidade e à invisibilidade. Agora os velhacos matam os humanos só por diversão, pois no fundo eles achariam ótimo se voltassem a ser perseguidos. Os velhacos veem a perseguição como uma maneira de convencer os vampiros civilizatórios de que a clandestinidade é a melhor coisa para o futuro deles; além disso, a perseguição é uma forma de controle populacional (HARRIS, 2010b, p. 99).

Os *velhacos* não acreditam na libertação pela inclusão e, como já mencionado no capítulo anterior, questionam e desafiam não só os vivos como os demais mortos-vivos. Além deles e dos *assimilacionistas*, como vimos, também os *desistentes* – aqueles que se entregam aos perseguidores e à morte definitiva. Mas, além dos vampiros, há outros monstros ou excluídos que vivem em situação contraditória, e buscam caminhos de contestação/sobrevivência, como já mencionado nos capítulos anteriores. É sob esta perspectiva que as obras de Harris são aqui consideradas representações de uma realidade. Harris fala de seu tempo, do nosso tempo, e referenciam um espaço/tempo *heterotópico* que enriquece a análise histórico-literária.

Escritas e publicadas durante as primeiras décadas do século XXI (2001-2013), como já colocado, Harris escreve a partir de seu lugar de vivência. Nascida em Tunica, no Mississippi, região sul dos Estados Unidos, caracterizado como sendo uma das regiões mais pobres do país, com maiores problemas sociais e bastante conservadora, suas narrativas têm como principal espaço literário os estados desta região, como as obras da série *Southern Vampire Mysteries* aqui analisadas, que têm como espaço ficcional Louisiana, mesma região sul que, ao mesmo tempo em que é conservadora, é também plural, com muitas influências culturais; representação do mundo como um todo. É possível perceber nesta narrativa diversas referências aos acontecimentos e contextos do mundo “real”.

Narrativa sobre aquilo que se evidenciou desde o século XX, principalmente a partir de sua segunda metade: a chamada “globalização”, “internacionalização do capital” ou, “capitalismo mundial integrado” que deu maior visibilidade às diferenças culturais e de formas de ser, e os conflitos notórios que estas geram, e que são, muitas vezes, negativados pelo olhar colonizador *ocidentalcentrico*, acirrando preconceitos que se ratificam e demandam uma discussão sobre os mesmos, e, conseqüentemente, a discussão sobre direitos e direitos humanos. A história da chamada “Globalização” ou “capitalismo mundial integrado” e alguns de seus desdobramentos são importantes para a compreensão da trajetória dos Direitos Humanos e seus desafios na contemporaneidade. A narrativa das obras aqui analisadas revela, então, um mundo contemporâneo importante a ser compreendido.

#### **4.1 O mundo contemporâneo e suas mudanças: os Direitos Humanos e sua insuficiência política**

As décadas de 1980 e 1990 marcaram as mudanças no panorama global. O fim da chamada Guerra Fria, simbolizado pela queda do Muro de Berlim (1989) e a Glasnost/Perestroika (1985-1991) na então União Soviética, que, tanto em termos simbólicos como das relações internacionais propriamente ditas, significaram uma nova configuração diplomática e “novas” relações entre os países. A reunificação alemã trouxe à tona o reencontro cultural entre mundos separados por décadas. Mas, na verdade, o que se configurava, eram outras estratégias de expansão do mundo ocidental sob a “bandeira democrática” e em defesa dos direitos humanos.

O fim da URSS representou o fechamento de uma crise econômica, social e principalmente política que foi denunciada pelos países soviéticos após a queda do “velho regime”. Segundo Hobsbawm, praticamente não houve resistência dos líderes dos países soviéticos, forçadamente membros do Estado stalinista, pois “dificilmente alguém acreditava no sistema ou sentia qualquer lealdade a ele, nem mesmo os que o governavam.” (1995, p. 473). Isto significou o abandono dos governos por seus líderes e a conseqüente fragmentação da URSS.

A independência e autonomia de países do Leste europeu foi, de certa forma, tranquila: “No momento da verdade, nenhum governo do Leste Europeu ordenou às suas forças que atirassem. Todos abdicaram tranquilamente, exceto na Romênia, e mesmo ali a resistência foi breve” (HOBBSAWM, 1995, p. 473). Este processo foi seguido de muitas denúncias contra os

governos soviéticos, gerando o fim de muitas utopias. As consequências foram muitas, e, como nos coloca Warat (2003), propiciaram uma força para o Ocidente capitalista nunca antes vista e o fortalecimento do colonialismo de mercado.

Mas este colonialismo tem um preço:

mostrando-nos o quadro patético de uma humanidade que naufraga, que se desumaniza, que aprofunda a discriminação, a dominação, que multiplica os campos de concentração e transforma seus conceitos nobres em termos que escondem genocídios. Estamos com uma preocupante sensação de estarmos perdidos em um labirinto de instituições esgotadas, que se suspeita sem saídas (WARAT, 2003, p. 2).

Como já mencionado anteriormente, vivemos uma transição – e como transição nada “puro” ou “completo”, pois a história não é linear nem contínua –, de sociedades predominantemente soberanas e disciplinares para as predominantemente de controle empresarial, com um *biopoder* difuso e estarrecedor. E neste processo, parece que, mais uma vez, existe um certo tipo de “imposição” do Ocidente sobre o Oriente – embora o Oriente resista e reaja –, que só reafirmou uma perspectiva verticalizada do mundo, acirrando “choques entre culturas”, e de interesses. Este processo revela acirramento de preconceitos, radicalizações, resistências mais intensas, tanto pelo que a própria tecnologia propicia – facilidade e acesso a diversos tipos de meios de comunicação –, quanto pela quantidade/qualidade de informações intercambiadas. Estas têm mãos múltiplas. Aquilo que o Ocidente “moderno” (paradigmas do homem branco e civilizado) quer impor ao resto do mundo, atinge muito mais gente, e, conseqüentemente, gera muito mais reações.

As intervenções norte-americanas no mundo árabe geraram uma contrapartida proporcional às suas ações. E esta contrapartida, o que se chamou de terrorismo, fez com que este mundo árabe fosse generalizado/homogeneizado e *monstrualizado* pelo Ocidente cristão, e permitisse a criação de uma “guerra contra o terror”. Lema de política internacional norte-americana e europeia, criou novos “inimigos” e/ou povos que precisavam ser “civilizados”, e intensificou a vitimização dos “benfeitores” que defendem a paz, os direitos, a humanidade. A *monstrualização* do *Outro*, do diferente, daquele que não conjuga da cartilha dos grupos dominantes do jogo global, mais uma vez, é adotada como estratégia de defesa/ataque. E isto se evidencia na obra de Harris como já mencionado anteriormente, quando nela os vampiros que noticiaram a sua saída do caixão, foram mais brutalmente tratados pelos orientais, principalmente mulçumanos – como se todos fossem radicais –, do que pelos Estados Unidos da América, como mencionado no capítulo 2 (item 3).

Estas questões são bem complexas. Os judeus, por exemplo, que já foram por um longuíssimo tempo considerados *monstros* ou inumanos para parte do próprio Ocidente, hoje *monstrualizam* os islâmicos. Mais do que os Africanos, vários povos do Oriente hoje são rechaçados pela Europa, pois a migração intensiva do Oriente para o Ocidente, fruto de toda esta dinâmica complexa do colonialismo, aprofundou as hostilidades, os medos, a incomunicação, e neste contexto, os Direitos Humanos perdem cada vez mais a sua força como mediador de conflitos.

os processos de discriminação, além de políticos, constituem instâncias violentas de comunicação, uma linguagem de ação que determina exclusões simbólicas de forte penetração na estrutura social e nos modos de comunicação e na comunicação social (o que chamaria de comunicação excludente). Os processos de discriminação, quando são cotidianamente efetuados apresentam uma dimensão lingüística [*sic*] inevitável, se bem que essa dimensão não escapa a seu caráter profundamente político e social (WARAT, 2003, p. 63).

Ou seja: os meios de comunicação, que teoricamente seriam para aprimorar as relações sociais, tornaram-se mais uma máquina do *biopoder* e da exclusão, como podemos perceber em diversos canais de comunicação e, mais evidentemente, para nós, nos canais de TV aberta no Brasil.

Assim, na América, também se verifica este processo. O Brasil, por exemplo, que se considera líder da região, tem dificuldades de enfrentar as questões locais de migração, e outras questões culturais onde se evidenciam os preconceitos entre as pessoas destes países. E, nos Estados Unidos, as questões raciais estão cada vez mais acirradas e intensificadas pelas migrações e o próprio medo daquilo que cultivaram, o terror. Linguagem difundida graças ao poder de “incomunicação” da grande mídia.

Com a expansão capitalista após o fim da Guerra Fria, descobrimos que o ideal comunista havia degenerado em uma “burocracia totalitária”, e que a década de 1960 não tinha conseguido consolidar boa parte de seus sonhos e propostas de liberdade, justiça e felicidade.

Chegamos assim a Maio de 68, o momento em que se encarnou, diz Emmanuel Levinas, a alegria do desespero, um último abraço na justiça humana, na felicidade e na perfeição após o aparecimento da certeza de que o ideal comunista havia degenerado em uma burocracia totalitária (WARAT, 2003, p. 4).

Como nos coloca Warat, isto nos fez reféns de diversas violências institucionais; instituições várias, inclusive judiciárias, desleais aos princípios iluministas que proclamaram, como justiça e igualdade, demonstrando a sua falácia. Para ele, as aparentes democracias

criaram “projetos de dominação tornados obscenos”, principalmente pós-queda muro de Berlim: “Logo após, chegou o tempo da queda do muro de Berlim, e uma sensação de crescente mal-estar, que se vai apoderando das democracias ocidentais reinantes, já sem oposição de ninguém. Reinos absolutos dos modos de impor a hipocrisia do Império” (WARAT, 2003, p. 5).

Para o autor, o ataque de 11 de setembro de 2001 ao *World Trade Center*, símbolo do poder norte-americano, com a destruição das chamadas Torres Gêmeas, atribuído à organização fundamentalista islâmica al-Qaeda, na verdade, foi desdobramento da chamada Guerra Fria. A imposição de uma hipócrita homogeneização sem oposição, tentando forjar uma universalidade “natural” do capitalismo e de seus valores, acabaram por engendrar uma “satanização das diferenças”. (WARAT, 2003, p. 5). E, neste sentido, as tecnologias tiveram um papel importante.

No que se refere às tecnologias digitais/virtuais – outra forma de derrubar muros –, a Microsoft lança o Windows 5, símbolo de uma revolução tecnológica seguida pela Internet e, já na década de 90, foi fundada a empresa Google, uma das maiores ou talvez a maior empresa multinacional de serviços *online* e *software* dos Estados Unidos. Hospeda e desenvolve uma série de serviços e produtos baseados na Internet, gerando uma comunicação entre pessoas/povos como nunca antes visto, muito além dos canais de televisão que também se expandiram a partir da década de 1990.

Por outro lado, estas tecnologias, ao mesmo tempo que possibilitam derrubada de muros, ou, em certo sentido, a do intermediário – capital, simultaneamente também já estão sendo capturadas e capitalizadas. Neste sentido, possibilitaram outras estratégias para a manutenção e até um aprofundamento da colonização. O próprio Google que, a princípio, parecia “revolucionário”, tornou-se uma via de muitas mãos, com a predominância da sujeição ao *biopoder*. Não podemos nos esquecer, inclusive, que esta mesma mídia é manipuladora e controladora em diversos sentidos. Tanto direto, quando, por exemplo, na China a Internet é controlada pelo Estado, assim como na Rússia. Tanto indireto, como no Brasil. As chamadas *Fake News*, adotadas por eleições e governos – tanto norte americano como brasileiro – como instrumento de manipulação de opinião pública, é um exemplo mais atual desta estratégia de controle.

Segundo Hobsbawm, desde a década de 1970, já estavam ocorrendo muitas mudanças no sistema de produção capitalista, com inúmeros desdobramentos: “Seu sistema de produção fora transformado pela revolução tecnológica, globalizado ou ‘transnacionalizado’ em uma

extensão extraordinária e com consequências impressionantes (HOBSBAWM, 1995, p. 402). Estas consequências político-sociais e tecnológicas/econômicas representaram também a expansão/internacionalização, não só do capital, mas também do poder/cultura ocidental que, mais uma vez, desenvolveu novas estratégias de colonialismo: consumo “direcionado”; ideal liberal, branco, rico, masculino, racional e cristão.

Por outro lado, podemos considerar estas mesmas tecnologias da comunicação, bem como a literatura, como uma brecha, um “crack”, uma fissura no sistema estabelecido. As redes sociais, por exemplo, podem ser canais de resistência/resiliência de grupos e causas sociais. Assim também, as diferentes possibilidades de expressão artística, como a literária indicada no capítulo 1 (item 2) deste trabalho, quando Beatriz Resende nos fala da fertilidade e multiplicidade da produção literária recente, indicando os diferentes meios e suportes tecnológicos para a expressão artística fora da forma/fôrma e dos temas literários canônicos. É no sentido das fissuras que os autores aqui estudados/citados buscam reelaborar a reflexão sobre a contemporaneidade e os Direitos Humanos.

As principais críticas a estes direitos, na contemporaneidade, se referem ao paradigma da modernidade – ainda predominante –, ou seja, à filosofia fundante destes direitos, o Iluminismo, que tem como inspiração mais evidente as teorias kantianas do século XVIII, como veremos adiante. As críticas ocorrem pela ineficácia dos mesmos na complexidade de nossos tempos. Conforme nos coloca Alves, logo em sua Introdução:

a (in)efetividade dos direitos está relacionada à escolha de certas linguagens filosóficas tidas por inquestionáveis (o iluminismo dos “vencedores”), bem como à acrítica aceitação epistemológica de conceitos “consensuais” (dignidade humana, por exemplo) que apenas contribuem para o aprofundamento da inaplicabilidade real dos direitos humanos (ALVES, 2015, p. 2).

A Carta da Declaração dos Direitos Humanos, adotada após a 2ª Guerra Mundial e o nazifascismo, foi criada, segundo o discurso de seus proponentes, para impedir novas barbáries contra a humanidade. Porém, na verdade, a derrota do nazifascismo, muito importante para a humanidade, não significou, porém, a vitória de possibilidades alternativas de comunidade. Ao contrário, reforçou-se a ideia de que o modo de vida norte-americano e ocidental deveriam ser seguidos, inclusive através da violação dos próprios direitos. Assim, apesar dos Direitos Humanos, e desde a sua Declaração, o mundo conheceu tantas outras guerras, genocídios, extermínios, exclusões, totalitarismos e ditaduras.

E ainda Warat ratifica esta ideia dizendo:

Terminamos de sair de um século XX contando os mortos, as guerras, a inutilidade dos crimes contra a humanidade. As idéias [sic] matrizes com as quais fundamos as condições de humanidade da modernidade também foram devoradas pelas chamas da barbárie. De genocídio em genocídio nossas ilusões e idéias [sic] diretoras foram desativadas progressiva e impiedosamente (2003, p. 2-3).

Mais do que nunca, o padrão *ocidentalcentrico* está sendo questionado em diferentes dimensões. O branco, ocidental, rico, hétero, cristão, capitalista, masculino, não compreendem mais referenciais para o “humano”. Desta forma, aqui se retomam os questionamentos sobre o que os direitos representam: o *biopoder* ou a *biopotência*? Afinal, qual o papel dos DH nesta cartografia tão complexa?

As concepções sobre legislação, direito, movimentos sociais para a sociedade contemporânea precisam ser reelaboradas, ao pensarmos que os zumbis, vampiros, manada, multidão *queer*, representam movimentos sociais múltiplos de *biopotência*, pertencem a tempos convergentes e simultâneos. Sob esta perspectiva, como compreender as reivindicações das “minorias”? Elas pretendem um enquadramento no sistema que criticamos? Qual o caminho possível para reelaborarmos nossa visão, nossa perspectiva e proposta para esta sociedade?

A chamada globalização e os seus desdobramentos se, por um lado, parecem ter fortalecido o que Agamben e Foucault denominam de *biopoder* ou *biopolítica*, ou seja, intensificaram a sensação de que os poderes dominantes do globo se apropriam da vida submetendo-a a uma “disciplinarização” ou captura, por outro, como já discutido, este processo de objetivação da vida gera sua própria resistência. A vida submetida ao *biopoder* passa a revelar sua *biopotência* (PELBART, 2011). Neste sentido, o mundo contemporâneo, ao mesmo tempo aparentemente homogeneizado e “domesticado”, produz e evidencia o heterogêneo, o plural, o fragmentado, a multidão como *biopotência*. Mais do que isto, evidencia o colapso dos referenciais racionalistas e *identitários* que regem, inclusive, a concepção de cidadania e democracia, e, conseqüentemente, dos direitos humanos.

É sob esta perspectiva que se discutem aqui os direitos humanos, não como um conjunto de leis e regras ou propostas normativas, mas como um instrumento de ação, que foi proposta há décadas, para a superação de injustiças, exclusões, colonialismos, enfim, preconceitos. Para tanto, precisam ser vistos como documentos/ações a serem sempre analisados, criticados, reelaborados, uma vez que as sociedades contemporâneas revelam, com intensidade cada vez maior, suas dinâmicas, mutações, pluralidades, as quais demandam reflexões como a dos teóricos indicados no capítulo anterior, e de outros filósofos e pensadores dos direitos humanos propriamente ditos.

Como nos coloca Alves, a análise aqui proposta não é para “reescrever as cartas de direitos do homem, mas [é] apenas como um esforço para pensar a operatividade de novos conceitos e, por consequência natural, a inoperatividade de alguns conceitos que sustentam os direitos humanos” (ALVES, 2015, p. 153). É também muito importante sempre ressaltar que, como nos coloca Warat, não podemos desistir: “Herdeiros de um desastre, temos que compreendê-lo criticamente, aprender com o que já passou para podermos recompor esperanças após o inventário da tragédia vivida” (WARAT, 2003, p. 3).

Na prática se evidenciam o colapso pelas guerras, os conflitos como algo negativo, e falências institucionais; e no campo das mentalidades, das ideias e do imaginário social, não conseguimos nos livrar dos ideais cristãos, iluministas e civilizatórios. Marx, de acordo com Alves, no século XIX já tecia suas críticas aos direitos do homem em três momentos.

O primeiro, voltado à demonstração de que os direitos consagrados nos textos do século XVIII constituem nada mais que o direito do homem egoísta; num segundo momento, o argumento se dirige à revelação do real conteúdo dos direitos humanos, que em Marx consistem na consagração da propriedade privada, uma negação da anunciada universalidade por tratar-se apenas dos direitos dos homens-proprietários; por fim, a crítica põe em evidência que as revoluções burguesas negam o conteúdo necessariamente político dos direitos humanos enquanto direitos de participação na comunidade política e, em consequência, mascaram a desigualdade fornida pelo capital (ALVES, 2015, p. 84).

Por outro lado, já no século XVII, Spinoza elaborava, cem anos antes de Kant, uma visão de mundo que hoje é retomada por muitos filósofos/teóricos, como os aqui estudados. De acordo com Alves, o mundo humano, para Spinoza, não é um mundo onde corpo e mente se separam, e muito menos onde a mente é superior ao corpo. Não é um mundo onde o homem tem uma essência única e uma natureza universal, e não ostenta uma dignidade racional e inalienável. Mas, sim, um “mundo da multiplicidade dos afetos e dos encontros em sociedade” (2015, p. 167).

Esta percepção não universal, nem essencialista e não racionalista, é a base dos autores aqui tidos como referenciais teóricos. Mas é muito importante lembrar que, no nosso cotidiano/contemporaneidade, todas as perspectivas acima referidas são simultâneas e se encontram em vários teóricos. Como já dito, vivemos em tempos simultâneos, múltiplos e, muitas vezes, convergentes.

Na perspectiva identitária iluminista kantiana, o sujeito é centrado, racionalista, unificado/universal. O paradigma da modernidade considera a existência de uma essência

humana que não se modifica mesmo perante as vivências, experiências relacionais. A sua identidade é o seu *Eu* o qual se estabelece, se reconhece na diferenciação com o *Outro*. De acordo com esta visão, o humano se diferencia de outros seres ou da natureza pela razão; um *Eu* racional, e, neste sentido, universal. O racionalismo ocidental cristão como parâmetro da universalidade do humano.

Os direitos humanos, declarados oficialmente a partir de uma convenção de nações pós-Segunda Guerra Mundial, estabeleceram-se sob esta concepção iluminista de ser humano – racional, masculino, ocidental, branco, hétero, patriarcal e colonizador, representante de uma elite defensora do capitalismo e de uma democracia liberal. Como nos coloca Boaventura de Sousa Santos, “o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana consoante com as políticas liberais, com o desenvolvimento capitalista e suas diferentes metamorfoses [...] e com o colonialismo igualmente metamorfoseado [...]” (2014, p. 21). Assim, os pressupostos teóricos que serão aqui base de nossas reflexões sobre os Direitos Humanos, como já colocado no capítulo anterior, são aqueles que buscam a descolonização, de todo tipo, e a reelaboração das identidades/alteridades, a “recomposição” de nossas relações/olhares na contemporaneidade.

Esta concepção relacional de alteridade, onde o *Outro* está em *Nós*, contribui para o traçado de um caminho descolonizador do olhar, para compreendermos os limites dos Direitos Humanos na atualidade, pois a visão colonizadora ainda é muito forte em concepções e práticas dos DH, embora busque, em certa medida, *desmonstrualizar* o negro, o *gay*, o índio, o “estrangeiro”, o vampiro. Nesta busca, como veremos, ainda há muitas permanências.

Para que se possa desenvolver este estudo, que procura compreender a importância dos Direitos Humanos na contemporaneidade a partir da questão identitária, tendo como *corpus* uma representação de excluídos sociais em Harris, é necessário conhecer a sua trajetória histórica, uma vez que estes direitos são fruto de processos políticos, ideológicos, sociais e culturais ao longo do tempo. Trata-se de uma criação ou “invenção”, como nos diz Hunt (2009).

Para o entendimento da complexa realidade em que os direitos humanos surgem, se desenvolvem e estão inseridos e discutidos, ao mesmo tempo fruto e conteúdo de análise da/para esta realidade, faz-se necessário compreendermos seus contextos, seus caminhos, questionamentos, críticas, desafios e perspectivas. A perspectiva histórica dá qualidade e aprofundamento às nossas interrogações.

Primeiramente, é importante analisar a perspectiva moderna hegemônica dos Direitos Humanos na atualidade. A linguagem iluminista, que se pretende emancipatória, consolidou

uma visão dos direitos humanos “triumfalista”, ou seja, baseada na “crença segundo a qual os direitos humanos são um bem incondicional e que todas as outras linguagens de dignidade humana lhes são inferiores em termos éticos e políticos” (SANTOS, 2014, p. 20), como uma verdade e um processo linear e evolutivo.

Porém, essa linguagem, que se pretende universal, desconsiderou outras linguagens como o nacionalismo, o socialismo, o comunismo, ou até mesmo outras linguagens de povos sem Estado. Como já vimos, Marx realizava sua crítica a este paradigma da modernidade e, ainda segundo Santos, “os movimentos socialistas não invocaram a gramática dos direitos humanos para justificar as suas causas e as suas lutas” (2014, p. 19). Portanto, trata-se de uma linguagem que precisa elaborar uma autocrítica e perceber seus limites e sua irreflexão.

Ao longo do tempo, “os direitos humanos foram usados, como discurso e como arma política, em contextos muito distintos e com objetivos contraditórios” (SANTOS, 2014, p. 20). A “descontextualização” dos direitos dificulta a percepção de seus limites e contradições e, conseqüentemente, prejudica a elaboração de questionamentos pertinentes para que possamos fazer com que efetivamente representem uma emancipação humana. Só uma história não tradicional é que permite um olhar crítico destes direitos regidos predominantemente por um paradigma moderno; é importante compreendermos a visão hegemônica dos mesmos, para depois percebermos as críticas propositivas a eles realizadas.

Portanto, o que são os Direitos Humanos?

Os direitos humanos são princípios internacionais que servem para proteger, garantir e respeitar o ser humano. Devem assegurar às pessoas o direito de levar uma vida digna. Isto é: com acesso à liberdade, ao trabalho, à terra, à saúde, à moradia, a educação, entre outras coisas.<sup>33</sup>

Esta definição está de acordo com os princípios proclamados na Declaração dos Direitos Humanos<sup>34</sup> que, em 2018, se tornou septuagenária e, mesmo tendo um déficit na implementação global - sem negar a sua importância, pois se trata de um instrumento que possibilitou conquistas de direitos, como ratificado mais adiante - parece que, de tão repetidos os seus princípios e naturalizada a sua universalidade, resultou que o conjunto de seus artigos se tornasse uma “verdade”. Surgiu como uma conquista da “civilização” moderna contra violências ou “barbáries”; como se a humanidade estivesse caminhando, pelas mãos do

<sup>33</sup> Vide: [http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/br/rs/terra\\_trab/dh.html](http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/br/rs/terra_trab/dh.html).

<sup>34</sup> Documento adotado em 10 de dezembro de 1948 pela Organização das Nações Unidas (ONU) como uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações. Esta Declaração compreende 30 artigos e estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos. Está disponível em vários impressos e sites como: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf> ou <http://www.dhnet.org.br/>.

Ocidente, para um progresso, uma evolução, para uma solução de conflitos “negativados”, ou seja, conflitos como algo a ser evitado, e não mediado, como se a humanidade fosse naturalmente harmoniosa.

É importante observar que a institucionalização dos direitos e o discurso de sua universalidade constitui um longo processo que precisa ser compreendido para fazermos uma distinção entre os limites da universalidade destes direitos e a importância dos mesmos em seus tempos/espacos. Apesar de ter buscado um universalismo como estratégia de ação, e não ter realizado esta intenção, não quer dizer que as lutas pelos direitos não tenham propiciado muitas conquistas para diversos grupos sociais em diferentes tempos históricos, mesmo nesta contemporaneidade tão complexa<sup>35</sup>. De qualquer forma, também é importante entendermos as críticas a eles realizadas neste momento. Críticas aqui mencionadas/analizadas a partir de uma narrativa literária em que esse termo – direitos humanos – não é mencionado pelos excluídos, e raramente referidos ao longo da trama, com exceção, no arco aqui analisado, de uma passagem em que o advogado Hugo, arrependido de ter defendido os vampiros, justificava esta defesa dizendo: “Sempre fui advogado dos direitos humanos e estava convencido de que vampiros merecem igualdade de direitos” (HARRIS, 2010a, p. 130-131).

Mas esse advogado se revela representante de direitos humanos limitados, revela-se preconceituoso e ressentido: “– Mas quer saber Sookie? Vampiros não são americanos. Não são nem mesmo negros, orientais ou índios. Não são membros do Rotary Club nem protestantes. São apenas vampiros. Essa é a cor deles, sua religião e nacionalidade.” (HARRIS, 2010a, p. 131). Portanto, os direitos humanos não são centrais nesta narrativa. Ou são subjacentes, pois, por outro lado, esta mesma narrativa, embora fale mais explicitamente da luta dos

---

<sup>35</sup> Sobre isto é interessante relacionar a história da constituição dos direitos no Ocidente com a ascensão e expansão da burguesia que, em um primeiro momento lutou contra o poder absolutista e a herança feudal, e em um segundo momento contra o nazifascismo no Ocidente e os Estados autoritários socialistas do leste europeu no pós-Segunda Guerra Mundial. A ideia de direitos antecede a própria Declaração, e se consolida no processo das revoluções liberais sob a ideia da universalidade, do racionalismo e da civilidade. Embora não tenha cumprido totalmente estas metas, os direitos humanos surgem tentando resolver estas contradições buscando universalizar o discurso de direitos e combater a exclusões e genocídios, o que, em parte, logrou sucessos. Mas como a história se elabora sob contradições, como já comentado aqui, os mesmos países que participaram deste processo de formação de um Estado de Direito e defenderam formalmente esta ideia, realizam guerras e genocídios. As contradições e paradoxos deste processo não justificam a supressão dos direitos humanos, mas sim, sua compreensão e superação de desafios: talvez o principal desafio seja como construir um contra discurso e novas práticas para se contraporem à vasta e devastadora ofensiva discursiva e prática sistêmica, que tem feito dos direitos humanos o “bode expiatório” pretensamente explicativo de uma série de mazelas do próprio sistema (as crises do Estado ou da economia, entre outras), a exemplo do “excesso de direitos” dos trabalhadores e dos excluídos em geral, como se esses tivessem muitos direitos e poucas responsabilidades, o que representa uma ocultação e uma distorção dos dados da realidade.

*assimilacionistas* por direitos civis ligados, de forma explícita, ao direito de propriedade, de memória/tradição dos nomes familiares – que para isto lutam para serem reconhecidos como cidadãos pertencentes àquela sociedade, nos fala também, na imaginação de seus espaços heterotópicos, dos excluídos, dos medos, dos conflitos existentes por conta dos medos sociais; e isto é o que nos afeta, nos instiga a pensar de forma mais ampla sobre que/quais direitos são humanos?

Em seus trinta artigos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos enuncia os direitos considerados fundamentais, como direito à vida, à liberdade, e, segundo esta Carta, como todos os seres humanos são “dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (Art. 1), os direitos ali declarados devem ser gozados por todas as pessoas “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição” (Art. 2). Como se pode perceber, seus ideais são os da Revolução Francesa do século XVIII – liberdade, igualdade e fraternidade -, de inspiração iluminista/racionalista, e se pretendem universais e teleológicos, ou seja, rumo à uma sociedade do progresso. Segundo Dalmo Dallari,

A expressão ‘direitos humanos’ é uma forma abreviada de mencionar os direitos fundamentais da pessoa humana. Esses direitos são considerados fundamentais porque sem eles a pessoa humana não consegue existir ou não é capaz de se desenvolver e de participar plenamente da vida (1998, p. 7).

Ou seja, a existência humana depende de preceitos, regras e leis estabelecidas e asseguradas pelo Estado. São direitos que, segundo este mesmo autor, asseguram “as condições mínimas necessárias para se tornarem úteis à humanidade, como também devem ter a possibilidade de receber os benefícios que a vida em sociedade pode proporcionar” (DALLARI, 1998, p. 7).

Como nos alerta Lynn Hunt (2009), em sua obra *A Invenção dos Direitos Humanos: uma história*, o questionamento mais evidente sobre estes direitos é que, entre as suas três principais características; a natureza – direitos inerentes ao ser humano; a igualdade – iguais para todos sem distinção de cor, classe social, origem etc., e a universalidade – todas as nações e povos devem respeitar os direitos declarados nesta Carta, “Acabou sendo mais fácil aceitar a qualidade natural dos direitos do que sua igualdade e universalidade. De muitas maneiras, ainda estamos aprendendo a lidar com as implicações da demanda por igualdade e universalidade de direitos” (HUNT, 2009, p. 19).

Na verdade, este desafio em lidar com estas demandas não é só da contemporaneidade – embora hoje isto nos pareça mais forte e evidente –, mas é de nascença. Lynn Hunt (2009) nos revela de uma forma interessante o caminho da “invenção” dos Direitos Humanos; desde a Declaração de Tomas Jefferson em 1776 até a própria Declaração de 1948 e seus desdobramentos. A primeira tem como base tanto a *Bill of Rights* inglesa (1689), quanto os ideais iluministas do século XVIII, e influenciou as demais declarações e documentos sobre direitos e direitos humanos – embora estes termos não fossem utilizados da mesma forma em todos os tempos e lugares.

Essa trajetória, como toda a “História”, não é linear, nem simples e muito menos acabada – “Os direitos permanecem sujeitos a discussão porque nossa percepção de quem tem direitos e do que são esses direitos muda constantemente” (HUNT, 2009, p. 27). As conquistas de direitos não foram evolutivas, tivemos avanços e retrocessos, e constantes contradições entre as declarações – a teoria – e as práticas de direitos declarados.

Esta questão permanente da teoria que não vai à prática, e o surgimento de novas demandas sociais cada vez que o mundo se pretende mais emancipado, é o que norteia todas as discussões em torno dos direitos nas sociedades. Aliás, como nos diz Hunt, “os DH se tornam significativos quando ganham conteúdo político” (HUNT, 2009, p. 18). Ou seja, os direitos em si, ou a sua “natureza”, não são suficientes, eles só tomam sentido quando propostos a uma sociedade, e é aí que eles são colocados em xeque, “são direitos que requerem uma participação ativa daqueles que os detêm” (HUNT, 2009, p. 18). E aí outra questão: e quem os detêm?

Como as declarações de direitos no Ocidente<sup>36</sup> não têm desempenho evolutivo nem as mesmas características e significados ao longo da história, não podemos desconsiderar os contextos em que foram produzidas, pois não podemos compreender cada declaração e até mesmo a de 1948, somente à luz de nosso tempo. Reconhecer a importância dos diferentes documentos – em seus diferentes tempos/espacos históricos –, sobre direitos e direitos humanos – nem sempre com estas nomenclaturas –, é fundamental para então percebermos os seus significados e importância na atualidade.

Não devemos esquecer as restrições impostas aos direitos pelos homens do século XVIII, mas parar por aí, dando palmadinhas nas costas pelo nosso próprio "avanço" comparativo, é não compreender o principal. Como é que

---

<sup>36</sup> É importante destacar que estamos falando dos direitos de matriz liberal ocidental, uma vez que se desenvolveram outras concepções de direitos humanos de diferentes matizes ideológicas, como a marxista ou socialista, com outros desdobramentos e possibilidades de reflexão que não fazem parte deste trabalho. Sobre isto Vide: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo**. São Paulo: Cortez, 2006.

esses homens, vivendo em sociedades construídas sobre a escravidão, a subordinação e a subserviência aparentemente natural, chegaram a imaginar homens nada parecidos com eles, e em alguns casos também mulheres, como iguais? Como é que a igualdade de direitos se tornou uma verdade "autoevidente" em lugares tão improváveis? É espantoso que homens como Jefferson, um senhor de escravos, e Lafayette, um aristocrata, pudessem falar dessa forma dos direitos autoevidentes e inalienáveis de todos os homens. Se pudéssemos compreender como isso veio a acontecer, compreenderíamos melhor o que os direitos humanos significam para nós hoje em dia (HUNT, 2009, p. 17).

Segundo a autora, Thomas Jefferson, ao declarar a igualdade e os Direitos como *autoevidentes*, “transformou um típico documento do século XVIII sobre injustiças políticas numa proclamação duradoura dos direitos humanos” (HUNT, 2009, p. 13). Ou seja, não podemos negar a nossa formação sob esta influência e a sua influência sobre o mundo como um todo. Embora este documento tenha sido modificado depois, reelaboradas as suas ideias por outras declarações, como a francesa de 1789, representou uma importante reflexão/ação desses governantes.

Em sua introdução à obra, a autora nos apresenta uma pequena retrospectiva sobre termos importantes como *direito*, *direito político*, *direitos humanos*. Nos primeiros documentos ou declarações sobre direitos naturais, direitos do homem, ou direitos da humanidade, já nos séculos XVII e XVIII, estes termos não tinham ainda um significado político. Os direitos naturais não eram, por exemplo, o direito de todos, de forma igual, à Justiça. Sobre uma declaração de Thomas Jefferson que defendia o fim do tráfico negreiro, por exemplo, a autora chama a atenção para o sentido não político da mesma.

Ao sustentar que os africanos gozavam de direitos humanos, Jefferson não tirava nenhuma ilação sobre os escravos negros no país. Os direitos humanos, pela definição de Jefferson, não capacitavam os africanos — muito menos os afro-americanos — a agir em seu próprio nome (HUNT, p. 21).

Neste momento, o termo *direitos humanos* não tinha ainda um significado político, ou seja, embora os negros não pudessem mais ser traficados, e em breve nem escravizados, isto não significava que tivessem liberdade de expressão e nem direito a participação política efetiva. Até boa parte do século XVIII, o termo direito humano ou humanidade era empregado para diferir o humano do divino – a laicização da ciência e da política –, e dos demais animais.

Será ao final desse século que a expressão *direitos do homem* começou a representar direitos políticos e individuais, baseados nas últimas ideias iluministas.

Mas a Revolução Americana incitou o marquês de Condorcet, defensor do Iluminismo francês, a dar o primeiro passo para definir "os direitos do homem", que para ele incluíam a segurança da pessoa, a segurança da propriedade, a justiça imparcial e idônea e o direito de contribuir para a formulação das leis (HUNT, 2009, p. 23).

A autora nos mostra que, ao longo do século XVIII os significados de direitos humanos, direitos naturais, se modificaram de acordo com os ideais de cada grupo ou pessoa, e das circunstâncias. Naquela época, “tudo dependia – como ainda depende – da interpretação dada ao que não era ‘mais aceitável’” (HUNT, 2009, p. 24). Porém, foi neste mesmo século que seu significado político se tornou exposto em documentos oficiais como a Declaração de Independência norte-americana (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa (1789).

A igualdade, a universalidade e o caráter natural dos direitos ganharam uma expressão política direta pela primeira vez na Declaração da Independência americana de 1776 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. [...]. A Declaração da Independência insistia que ‘todos os homens são criados iguais’ e que todos possuem ‘direitos inalienáveis’. Da mesma forma, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão proclamava que ‘Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos’. Não os homens franceses, não os homens brancos, não os católicos, mas ‘os homens’, o que tanto naquela época como agora não significa apenas machos, mas pessoas, isto é, membros da raça humana. Em outras palavras, em algum momento entre 1689 e 1776 direitos que tinham sido considerados muito frequentemente como sendo de determinado povo —os ingleses nascidos livres, por exemplo— foram transformados em direitos humanos, direitos naturais universais, o que os franceses chamavam *lés droits de l’homme*, ou "os direitos do homem" (HUNT, 2009, p. 19-20).

Olhando a partir do presente, é fácil percebermos que estas “pessoas” de direitos iguais, ao longo do tempo, não eram exatamente todas as pessoas. Sabemos que os escravos, as mulheres e outros grupos sociais não receberam o mesmo tratamento perante a lei. Por outro lado, estes termos/declarações contribuíram para que grupos excluídos tivessem um respaldo para lutar para se tornarem pessoas – embora para Viveiros de Castro(2015), sob a perspectiva ameríndia, pessoas são todos os seres existentes. E esta luta é permanente, afinal, a *vida nua* (AGAMBEN, 2010) é predominante nas sociedades contemporâneas.

É interessante lembrar que os mesmos países que, em seus documentos oficiais, anunciaram os direitos humanos, foram os mesmos que não conseguiram realizar as intenções destas declarações. Na França, após a Queda da Bastilha, por exemplo, houve o chamado Período do Terror. Além disso, por séculos da história francesa, a democracia, a liberdade, a igualdade, ou seja, seus lemas políticos principais, não se concretizaram. Os Estados Unidos vivenciam na contemporaneidade, como em quase todos os lugares do Ocidente, o racismo

brutal. Como já indicado no capítulo 1 (item 2) deste trabalho, o racismo norte-americano e outros preconceitos são muito bem representados na narrativa de Harris.

Trudi era estudante universitária. Descobri, através de escuta cem por cento legítima, que ela achava que estava cutucando onça com vara curta ao namorar com Joseph. Por “onça”, ela se referia a seus pais, foi o que entendi.  
 – Eles chegam a preferir que eu namore um negro – ela me disse orgulhosa.  
 Tentei fazer cara convincente de comoção.  
 – Pelo jeito, eles realmente detestam o lance dos mortos-vivos (HARRIS, 2010a).

Sookie, ao conversar com Trudi, uma viva universitária, e ouvir seus pensamentos, revela os preconceitos contra os negros e outros “monstros” representados principalmente pelos vampiros. Admirado como um país capitalista liberal e democrático, pelo Ocidente, além de promulgador dos direitos humanos, os Estados Unidos ainda parecem estar longe da concretização destes ideais. Revela-se cotidianamente como um país da exclusão, da *monstrualização* do *Outro*, do extermínio, em contraposição ao seu discurso da democracia e da tolerância. Um país tão contraditório quanto outros, mas que tem uma força e representação mais dilacerante quanto ao que revela e defende de fato como exemplo para o mundo ocidental, tem sido, cada vez mais, um exemplo da intolerância, e não da inclusão. Portanto, a conquista de direitos, que a princípio, é conflituosa e, ao mesmo tempo, compreende um caminho para a resolução de conflitos, atendendo demandas cada vez maiores, representa constante desafio. Como nos lembra Hunt, “A revolução dos direitos humanos é, por definição, contínua” (HUNT, 2009, p. 27).

O conceito de *autoevidência* discutido por Hunt parte da ideia de que, se são direitos humanos, no sentido mais amplo do termo, então seriam “óbvios”, não precisariam ser defendidos nem explicados, pois todos deveriam ter noção destes direitos, já que todos são pessoas humanas. Deveriam ser uma garantia natural do ser humano, por isto também chamado, no século XVIII, de direito natural. Lynn Hunt se refere a vários filósofos iluministas, e segundo a autora, Diderot (1775, p. 115-6) sobre isto diz que “o uso desse termo é tão familiar que quase ninguém deixaria de ficar convencido, no interior de si mesmo, de que a noção lhe é obviamente conhecida. Esse sentimento interior é comum tanto para o filósofo quanto para o homem que absolutamente não refletiu” (*apud* HUNT, 2009, p. 25). Ou seja, segundo esta concepção, é um conceito que é um sentimento, está no interior de cada um. “Os direitos humanos não são apenas uma doutrina formulada em documentos: baseiam-se numa disposição em relação às outras pessoas, um conjunto de convicções sobre como são as pessoas e como elas distinguem o certo e o errado no mundo secular” (HUNT, 2009, p. 25).

Para que as pessoas tivessem esta disposição, ou seja, considerassem que todas são humanas e têm direitos, era preciso que se respeitasse a autonomia como uma capacidade de todos, e que a igualdade fosse de fato “internalizada” pela maioria das pessoas de uma comunidade/sociedade. Mas, como nos coloca Hunt, “Embora consideremos naturais as ideias de autonomia e igualdade, junto com os direitos humanos, elas só ganharam influência no século XVIII” (2009, p. 26). Ainda que a igualdade devesse ser “óbvia”, a autonomia dependia, segundo os pensadores da época, da capacidade da razão. Mas como já discutido anteriormente através de Didi-Huberman (2016), este racionalismo também não deixa de ser uma invenção, e aí, aquilo que se manifesta através do afeto e dos sentidos, passa a ser visto como algo incivilizado. Até mesmo na narrativa de Harris, em que os monstros são guiados também pela emoção e os sentidos, a raiva, por exemplo, é descrita pela própria Sookie como algo primitivo. “Foi um insulto horrível, para nós duas. Acabou com toda a minha determinação de manter o controle, e me portar como uma dama, senti meu lado primitivo – meu eu mais verdadeiro – aflorar até quase chegar à superfície” (HARRIS, 2010b, p. 93).

O racionalismo é representado, então, como um caminho certo para o progresso das relações sociais. O sentido de primitivo, nesta fala de Sookie, talvez se aproxime mais à ideia de como algo só da “natureza”, como algo que pertence ao ser humano e a outros animais, mas segundo Didi-Huberman, “O sentido de ‘primitivo’ foi melhor entendido no âmbito das ciências humanas a partir do momento em que os etnólogos e os sociólogos falaram das emoções sob o ângulo de uma *história cultural*” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 32), ou seja, as emoções contam história.

De qualquer forma, o que parece prevalecer, é a ideia darwinista de primitivo. Segundo Didi-Huberman, Darwin queria demonstrar, por exemplo, que o ato de chorar é um ato primitivo. Assim sendo, a emoção, oposta à razão e à ação, encontra-se principalmente nos animais, nas crianças, nas mulheres, principalmente nas consideradas loucas – outra questão que poderia ser aqui discutida, o que era ser louco –, e nos velhos senis (DIDI-HUBERMAN, 2016). Eis aí uma característica marcante do pensamento do Ocidente já a partir do século XVII, com Descartes: “Penso, logo existo”. Essa racionalidade, tão valorizada pelos cientistas e filósofos modernos, onde a “idade da razão, a idade adulta, seria então a idade em que sabemos reprimir essa tendência primitiva de expressar emoções [...]” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 17), esta racionalidade é que iria comandar as convicções, as regras sociais, as leis, a vida política do Ocidente até hoje. O racionalismo, herança deste tempo/espaço, para muitos pensadores dos séculos XX e XXI, nos levou ao extremo do individualismo e do auto-centrismo. Como nos coloca Sabato, em seu *Antes do Fim*,

o paradoxo dos tempos modernos reside no fato de o humanismo ter se voltado contra o homem. A sacralização da inteligência empurrou-nos até a beira do precipício, e o *logos*, uma vez dominado o mundo, em vão pretendeu responder àquilo que só se sustenta como enigma ou como pranto. Chegamos à ignorância por meio da razão (2000, p. 119).

Esta sensação de fracasso que toma conta da contemporaneidade, nos leva a pensar duas coisas: a primeira é que os direitos humanos não são *autoevidentes*, e a outra, é que são, de fato, uma “invenção”. Mas esta invenção se forjou sob lutas e demandas sociais, e foi resultado de processos político-sociais cujos princípios racionais, embora de origem localizada, se estabeleceram como se fossem de natureza universal.

De acordo com Boaventura de Souza Santos (2014), os direitos humanos ou a cultura dos direitos tem uma base histórica localista, nascida e enraizada na modernidade clássica a partir das revoluções liberais, e se estende conforme se expande o ideário liberal através da expansão capitalista. De local para universal. Assim nos explica Rosa Godoy Silveira:

A expansão do ideário liberal e sua concepção de cidadania, indissociável da própria expansão do capitalismo, repercutiu sobre partes da Europa e das Américas, no século XIX, e, tonificado pelo imperialismo europeu sobre a África e a Ásia, a partir de meados deste mesmo século, seu modelo de Estado Moderno e de cidadania foi se cristalizando e buscando impor-se em seus contornos: democrático, liberal, capitalista, branco, masculino, cristão. Nessa rota histórica, que se prolonga pelo século XX [ e XXI], a Cultura que o envolve, vai adquirindo discursividade e práticas pretensamente universalizantes [...] (SILVEIRA, 2007, p. 247-248).

Ao relembarmos os direitos fundamentais contemplados no documento que embasa os direitos humanos, quais sejam, direito à vida, à dignidade, igualdade, liberdade, dignidade, entre outros, e ao olharmos para o mundo em que vivemos na contemporaneidade, percebemos que, de fato, trata-se de uma invenção, não só no sentido da criação de regras fruto de um contexto histórico específico, mas também no sentido mais próximo da imaginação e até do engodo. Eles, na prática, não existem tais quais proclamados, e não são universais. E nem poderiam.

De acordo com a perspectiva convencional dos direitos humanos, eles foram estabelecidos para garantir a vida e as condições fundamentais para a dignidade humana. Direito à vida? Ironia ou cinismo? Os principais e mais poderosos países que participaram da elaboração e proclamação desta carta de direitos, foram também aqueles a provocar e/ou participar de guerras sangrentas e contestáveis, como a dos EUA contra o Vietnã entre 1955 e 1975. Aliás, quem foram os elaboradores e proclamadores desta Declaração?

Foram os Estados-membros da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1948. Na verdade, para a elaboração deste documento, foi constituída uma comissão, e, entre os membros de vários países que foram designados para representar a comunidade global, como Austrália, Bélgica e Reino Unido, um dos principais elaboradores foi o francês René Cassin. Considerado um humanista importante no período, revelou a marca da perspectiva ocidental deste documento.

É muito importante dizer que esta Declaração, adotada pela Assembleia Geral no dia 10 de dezembro de 1948, com 48 votos a favor e nenhum contra, teve oito abstenções, sendo a maior parte delas do bloco soviético, como Bielorrússia, Tchecoslováquia, Polônia, Ucrânia, União Soviética e Iugoslávia, além de África do Sul e Arábia Saudita. Estas abstenções significaram, na verdade, o prenúncio da Guerra Fria e a evidencia de que nunca fora aceita universalmente e nem seus preceitos aceitos desta forma; até mesmo o seu significado político foi maior para o Ocidente do que para outras regiões do globo. A este respeito, como nos coloca Santos, “Temos, pois, de ter em mente que o mesmo discurso de direitos humanos significou coisas muito diferentes em diferentes contextos históricos e tanto legitimou práticas revolucionárias como práticas contrarrevolucionárias” (SANTOS, 2014, p. 21). Mesmo assim, seus princípios prevaleceram política ou diplomaticamente e se ampliaram, consolidando-se como o discurso hegemônico de proteção da dignidade humana.

Os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao longo do tempo, foram sendo alargados. Cada tempo/espço modificou e acrescentou sentidos aos direitos humanos e ampliaram-se as suas dimensões. Os direitos fundamentais reconhecidos hoje não surgiram simultaneamente, mas foram sendo elaborados e reelaborados de acordo com a demanda de cada época. Eles são históricos, “no sentido de que mudaram ao longo do tempo, num mesmo país, e o seu reconhecimento é diferente em países distintos<sup>37</sup>, num mesmo tempo. Podem, igualmente, ter o seu escopo ampliado, em virtude de novas descobertas, novas conquistas, novas correntes de pensamento” (BENEVIDES, 2007, p. 337).

As gerações ou dimensões dos direitos<sup>38</sup> na atualidade abrangem direitos individuais/civis, políticos, sociais, culturais, ambientais, entre outros. Se, inicialmente, os

---

<sup>37</sup> Sobre isto é interessante ver o livro de Adelino Brandão (2007), em que organiza as declarações de direitos em diversos lugares do mundo, antes e após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, como a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (extratos) de 1981.

<sup>38</sup> Há várias formas de se considerar as dimensões dos Direitos Humanos. Alguns autores consideram três as dimensões ou gerações, outros, quatro, e mesmo nesta divisão há diferentes classificações. Pode-se dividir, por exemplo, conforme posto a seguir. A primeira dimensão é a das liberdades individuais, ou direitos civis, que também se referem ao direito político, consagradas em várias declarações e constituições de diversos países. A segunda dimensão é a dos direitos sociais e econômicos, marcados pelas lutas dos trabalhadores desde o século XIX e meados do século XX. A terceira dimensão é aquela dos direitos coletivos da humanidade,

direitos alcançavam prioritariamente proprietários liberais capitalistas, ao longo do tempo isto se modificou. Diferentes grupos e classes passaram a ser contempladas/defendidas, tendo gradativamente assegurados seus direitos. Hoje, a partir dos chamados direitos fundamentais, como a vida, a dignidade e a liberdade, pode-se falar, no Brasil, por exemplo, do Estatuto do Idoso (Lei nº10741 de 2003) – desdobramento da Política Nacional do Idoso (Lei nº8842 de 1994); do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº8069 de 1990); da defesa dos direitos dos presidiários, mulheres, negros etc.

Além disto, pode-se perceber uma mudança interessante nos direitos humanos: a abertura de novas perspectivas filosóficas diferentes da iluminista na qual sempre se embasou, quando reconhece direitos a homoeróticos, LGBT+, por exemplo. Embora a influência ou base filosófica dos direitos humanos seja iluminista, segundo Alves,

o direito abre uma rota de fuga da lei moral e se abre a novas dimensões que potencializam as liberdades: um direito que, por exemplo, reconhece como iguais as relações homoafetivas e a possibilidade de mudança da identidade sexual; que reconhece os direitos trabalhistas das prostitutas em vez de considerá-las em colisão com a ‘dignidade da humanidade’ etc. (ALVES, 2015, p. 164).

Os princípios dos direitos humanos são históricos e os conceitos e concepções se modificam de acordo com o tempo/espaço em que são produzidos, interpretados ou reelaborados. A concepção dos direitos fundamentais e a defesa dos direitos de cidadania mais amplos possíveis, combatendo as violências e opressões, marcam o nosso tempo. Como nos coloca Alves, já na sua Introdução, “Não se tem dúvida sobre o sopro de renovação produzido ao direito pela teoria dos direitos humanos [...]” (2015, p.1), embora ainda predomine na prática dos direitos uma visão verticalizada do *Outro*, em diferentes sentidos, inclusive de classe. No Brasil, por exemplo, não temos cidadãos, mas somente gente de primeira e segunda classes, ou ainda, pobres e ricos e, conseqüentemente, em um mundo muito desigual, a falência da igualdade, liberdade e fraternidade. E esta perspectiva está em nossas instituições; da justiça/polícia às universidades. A ideia de que o paradigma moderno representa ainda a

---

ligados ao valor fraternidade ou solidariedade, à preservação do meio ambiente, à paz, ao desenvolvimento, à autodeterminação dos povos, à partilha do patrimônio científico, cultural e tecnológico. Alguns autores ainda consideram uma quarta dimensão ligada ao direito à informação e ao pluralismo. Sobre isto, ver: WOLKMER, Antônio Carlos. Direitos Humanos: novas dimensões e novas fundamentações. **Revista Direito em Debate**. Ijuí, n. 16 e 17, p. 9-32, jan./jun. 2002. Ou: CARBONARI, Paulo César. **Viver a Democracia**: uma breve análise sobre Direitos Humanos, Cidadania e Democracia. Disponível em: [www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari\\_dimensoes\\_dh.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari_dimensoes_dh.pdf). É importante destacar que, para Warat, “a idéia da geração de direitos humanos, em diferentes níveis de gerações dos mesmos ou seja, Direitos Humanos de primeira, segunda, terceira geração, deve ser abandonada. Serviu para a Europa central do pós- guerra, porém, não para os que vivem as exclusões no Mercosul” (2003, p. 119).

esperança nostálgica do que a sociedade deve ser. “Uma plenitude nunca alcançável a que é preciso sempre aspirar” (WARAT, 2003, p. 7).

Assim, a prática dos direitos humanos ainda se depara com dois principais desafios: as diferentes perspectivas de mundo ou de mundos – ou diferentes mundos – que não são contemplados, e a conseqüente necessidade de superação do olhar colonialista para compreender, enxergar estes outros mundos e/ou olhares do mundo/*Outro*. Retomando mais uma vez Viveiros de Castro, o perspectivismo e o multinaturalismo, princípios que possibilitam esta descolonização, ainda não foram compreendidos. A visão *ocidentalcentrica* sobre o mundo, como já vimos com os historiadores tradicionais, ou através das críticas à antropologia, alimentam preconceitos, desvirtuam direitos, desconstroem o *Outro* e, conseqüentemente o *Nós*.

Segundo Foucault, a narrativa histórica clássica e/ou oficial é construída como se fosse um processo linear e contínuo dos acontecimentos em direção a uma teleologia que representaria o progresso, a civilização ou, mesmo, o fim da história. Assim, a partir do passado, visto como uma etapa menos civilizada da humanidade, rumaríamos, obrigatoriamente, a um futuro de perfeição. “Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural” (FOUCAULT, 1979, p. 28).

É neste sentido que a Declaração dos Direitos Humanos prometia o progresso, o fim das “barbáries” – leia-se inclusive, do nazifascismo.<sup>39</sup> Porém, esta promessa (de fundo iluminista) não foi cumprida, e agora vemos que nem poderia. Ao analisarmos a história, suas mudanças e permanências, ela parece nos dizer que algumas permanências da humanidade predominam. Que permanências predominantes seriam estas? As guerras, a desigualdade, a colonização, a escravidão, a intolerância, o desrespeito, a falta de dignidade, a falta de liberdade, o “desumano”, o “inumano”. Isto nos faz pensar sobre um outro sentido sobre o que seria a barbárie ou o bárbaro nesta perspectiva, uma vez que para a visão mais tradicional da modernidade, o bárbaro é sempre o monstro, o diferente, o *monstrualizado*, aquilo que revela a intolerância social. Os *bárbaros* continuam a amedrontar. *Monstrualizar* continua a ser uma estratégia de eliminar aquilo que não convém.

---

<sup>39</sup> A derrota da Alemanha (líder do Eixo) e a vitória dos Aliados (França, Polônia e Reino Unido) com o apoio de outros países como os Estados Unidos e a China, e ainda a ajuda imprescindível da União Soviética – que inicialmente havia feito um pacto de não-agressão com a Alemanha, mas posteriormente derrotou o exército de Hitler na mais sangrenta e decisiva batalha da guerra em Stalingrado -, na Segunda Guerra Mundial, representou, a princípio, a derrota do nazifascismo. Por outro lado, consolidou-se neste mesmo pós-guerra, a chamada “Guerra Fria” entre EUA – país líder da ONU – e a URSS, a qual teve desdobramentos sangrentos.

Mas o discurso predominante dos Direitos Humanos, principalmente na mídia, em plena *contemporaneidade*, ainda insiste em nos fazer acreditar que estamos a caminho de um mundo melhor, mais civilizado sob os parâmetros ocidentais, como algo melhor para todo o mundo, pois o lugar de fala dominante e predominante é o Ocidente. Mas, será? As transformações na sociedade contemporânea, em detrimento das permanências mencionadas, questionam este discurso. As evidências cotidianas põem em xeque a esperança como algo que gera transformação. Na sociedade contemporânea, os conceitos *direito, humano, identidade, esperança*, demandam reelaborações. Neste sentido, é importante retomar a importância destes direitos, apesar de seus limites, e também daqueles que os defendem até mesmo de forma “militante”, como membros de organizações diversas, governamentais e não governamentais.

Mas, afinal, por que os Direitos Humanos são considerados tão importantes? Embora estas leis e normas, por si sós, não garantam, na prática, os pretensos direitos humanos universais, são importantes instrumentos de luta e de novas lutas, as quais, com propostas mais próximas das demandas do mundo “pós-moderno” ou da contemporaneidade, questionam a moral e religiosidade tradicionais dos séculos passados, abrindo caminho a “políticas públicas, no âmbito dos direitos humanos, que tomem o corpo como ponto de apoio à instituição de direitos e que o libertem das amarras religiosas e morais” (ALVES, 2015, p. 167). O fato de seus limites e contradições serem evidentes na contemporaneidade, e, por isto serem cada vez mais questionados, tanto por intelectuais quanto pela sociedade civil, nos revela a sua importância como parâmetro do que cada um de nós, em sua maioria pelo menos, considera como valores fundamentais na busca de uma sociedade melhor.

Estes valores considerados fundamentais, apesar de sofrerem questionamentos em sua concepção e valor, e muitas vezes serem desconhecidos, são ainda importantes referências para a busca de uma sociedade menos tensa, mais feliz. Sim, felicidade é também considerada um direito humano, mesmo que esta concepção seja tão plural e polêmica. Para Warat, devemos estabelecer uma outra relação entre política e vida, e esta passa pelo reencontro da autonomia, enfrentando “o desafio de que o homem encontre sua felicidade e sua autonomia no mesmo lugar onde encontrou a sua servidão” (WARAT, 2003, p. 24).

Em uma entrevista de Claudio Prado<sup>40</sup> com Márcia Tiburi<sup>41</sup>, durante a FliAraxá (Feira Literária de Araxá) de 2017, o entrevistador pergunta à filósofa qual o seu ideal utópico de futuro para o Brasil. Em sua longa resposta, percebe-se que os princípios ou desejos por ela

---

<sup>40</sup> Cláudio Prado é produtor cultural e teórico da contracultura e da cultura digital.

<sup>41</sup> Márcia Angelita Tiburi é filósofa, artista plástica e escritora brasileira.

revelados são de muitos, mas não de todos. Sonha com o que chamaram de mundo *hippie*, e que este deveria ser revitalizado.

Eu queria uma democracia radical, eco feminista, todo mundo vivendo como *hippie*, com sexo livre, alimento livre, livre de agrotóxicos, com comunidades se organizando para enfrentarem as vicissitudes da vida, e da morte; um Estado que fosse inteligente, que não fosse neoliberal, um país em que a gente tivesse conseguido elaborar nossos afetos do capitalismo, como avareza, a inveja; que a gente voltasse a ter desejo, desejo por política, e que isso fizesse a gente reconstruir um país mais condizente com uma potência de vida feliz para as pessoas. Eu fico pensando numa vida feliz, uma vida justa, uma vida digna. [...]. Na minha utopia radical, que é um sonho, uma fantasia, eu imagino que as pessoas pudessem estudar muito, ler muito, inventar muito, fazer muito teatro, fazer muita arte. No extremo da felicidade, a gente voltava para o paraíso, todo mundo viveria nu, sem ciúme, sem preconceito, sem posse, sem propriedade privada. É obvio que eu o penso um país em que as pessoas vão inventar o seu jeito. [...], mesmo porque, se o capitalismo tiver respeito ao outro, acabou o capitalismo (TIBURI, 2017).

Estas palavras podem nos ajudar a refletir sobre o significado daquilo que se considera direito e direito fundamental, pois vejamos. Se, por um lado, muitos princípios que fazem parte da utopia da filósofa, são princípios básicos contidos na DUDH, como liberdade, igualdade, fraternidade, dignidade, cidadania, o respeito ao *Outro*, o direito ao estudo, à felicidade, por outro lado, o fim da propriedade privada por ela desejado é contraditado pela própria Declaração<sup>42</sup>, que garante expressamente o direito à propriedade privada, afinal, os direitos humanos foram *inventados* na e para a sociedade capitalista (SANTOS, 2014). Então, o direito à propriedade é fundamental e universal?

Harris, em sua obra, expressa a reivindicação pelo direito à propriedade de excluídos que querem, a princípio, serem aceitos socialmente, os vampiros. Estes representam, em certo sentido, um movimento coletivo da comunidade dos *assimilacionistas* pela inclusão normativa no mundo capitalista. Muitos vampiros querem trabalhar, reivindicam espaços físicos e simbólicos na sociedade do sul dos Estados Unidos, como Bill, um dos vampiros protagonistas da trama. E fazem isto buscando caminhos legais para se estabelecerem.

Uma vez no carro, e a caminho de Shreveport, Bill disse:  
 – Hoje comecei um novo empreendimento comercial.  
 [...]  
 – Que tipo de negócio?  
 – Comprei aquela galeria de lojas que fica perto da estrada, aquela onde fica o LaLaurie's.

<sup>35</sup> Artigo XVII da DUDH:

1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.
2. “Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade” (ONU, 1948).

– Quem era o dono daquilo?

Originalmente o terreno pertencia aos Bellefleurs. Eles arrendaram a Sid Matt Lancaster, que desenvolveu um empreendimento comercial ali.

[...]

– Será bom para os Bellefleurs. Faz anos que estão tentando vender aquilo. Eles precisam muito do dinheiro [...] (HARRIS, 2010a, p. 29-30).

De acordo com a trama da história, os vampiros teriam condições de simplesmente tomar a propriedade dos humanos, pois são mais fortes e poderosos e ainda não oficialmente cidadãos.

Eu tinha noção de que qualquer vampiro de respeito conseguia enriquecer; afinal, quando você é capaz de exercer certo controle sobre cérebros humanos, não é difícil convencê-los a soltar grana, dar gorjetas ou investir em negócios. Fora que, até os vampiros obterem o direito legal de existir, eles não precisariam pagar impostos (HARRIS, 2010a, p. 29).

Mas Bill não fez esta opção. Ao contrário, preferiu o caminho legal e o próprio “Congresso percebeu que se lhes desse direitos, e direito a voto, então sim poderia obrigá-los a pagar impostos” (HARRIS, 2010a, p. 29). Observa-se, então, uma perspectiva de inclusão legal na sociedade por um excluído, e a importância deste processo para o vampiro. A luta de muitos excluídos por direitos e por inclusão revela os direitos como conquistas e/ou reconquistas, mas também pode representar uma estratégia do próprio sistema que normatiza as pessoas transformando as vidas em *vida nua*. Mesmo assim, todos estes desejos parecem *autoevidentes* e consensuais.

Há pelo menos duas questões a serem debatidas a partir destas considerações. Primeira, que a forma como estes princípios são entendidos e praticados, é plural e polêmica, na medida em que cada um compreende, por exemplo, liberdade e igualdade de modos diferenciados. A concepção de liberdade da filósofa Márcia Tiburi é diferente de uma pessoa como um religioso mais conservador. Um cristão ortodoxo, em geral, pode concordar com a liberdade de expressão – e em certa medida –, mas dificilmente com a liberdade sexual. Portanto, como nos coloca Hunt, a *autoevidência* destes direitos é paradoxal:

Essa afirmação de autoevidência, crucial para os direitos humanos mesmo nos dias de hoje, dá origem a um paradoxo: se a igualdade dos direitos é tão autoevidente, por que essa afirmação tinha de ser feita e por que só era feita em tempos e lugares específicos? Como podem os direitos humanos ser universais se não são universalmente reconhecidos? Vamos nos contentar com a explicação, dada pelos redatores de 1948, de que “concordamos sobre os direitos, desde que ninguém nos pergunte por quê”? Os direitos podem ser “autoevidentes” quando estudiosos discutem há mais de dois séculos sobre o que Jefferson queria dizer com a sua expressão? (HUNT, 2009, p. 18).

Se fosse *autoevidente*, não precisaria de explicação, seria óbvia e natural, mas na prática isto não acontece. Além disto, a *autoevidência* dos direitos humanos não teria que pressupor uma visão de mundo universal e aos moldes dos princípios de quem as escreveu e defendeu? Evidencia-se, então, como a história do direito e dos direitos humanos nos ajuda a perceber a sua importância para as pessoas, e como as concepções de dignidade humana, universalidade, cidadania, democracia, identidade vão sendo reelaboradas em cada tempo, em cada grupo, contexto ou experiências vividas coletivamente.

A segunda questão a ser debatida, é que os direitos humanos, ou a sua Declaração como marco e documento principal, não propõem a crítica ao capitalismo, e nem poderiam. Estávamos em uma iminente “Guerra Fria”, e um dos principais países que chancelou esta carta foram os Estados Unidos da América. Além disto, é preciso compreender que, naquele momento da Declaração Universal dos Direitos Humanos aconteciam críticas ao liberalismo clássico, com algumas respostas ou propostas de caminhos a se tomar, como o keynesianismo, mas nenhuma delas questionava o capitalismo.

Por isto, quando a filósofa afirma que o capitalismo inviabiliza o respeito ao *Outro*, princípio da Declaração destes direitos, podemos perguntar: o que estes direitos representam, o *biopoder* ou a *biopotência*? Até que ponto esta inclusão representa libertação?

Ao longo da trama, pode-se perceber que os próprios vampiros *assimilacionistas* excluídos repensam a sua igualdade, sua liberdade no processo de aceitação social por uma sociedade que não é a sua comunidade.

Vampiros ainda tinham limites muito bem-definidos. Nenhum médico pode examiná-los, nenhum vampiro pode ser convocado para as Forças Armadas. Como compensação por essas concessões legais, o povo americano exigiu que vampiros médicos e enfermeiros – e não eram poucos – pendurassem as chuteiras, pois humanos não confiam em profissionais da saúde bebedores de sangue (HARRIS, 2010b, p. 62).

Neste sentido, sua comunidade pode ser considerada a do devir (KLINGER, 2014), aquela que não se refere à sociedade como sistema, como algo forjado por uma identidade comum. Assim, muitos dos excluídos, ao mesmo tempo que querem fazer parte de uma comunidade tradicional/sociedade, constituem comunidades do devir, pois reelaboram suas convivências a partir de suas necessidades, afetações, sobrevivências. As comunidades dos excluídos/monstros são múltiplas e contraditórias, e correm riscos, inclusive de serem cooptadas. Assim, “O processo de integração social, de vir à público com a própria existência, tinha muitas vantagens, - mas também tinha o seu preço” (HARRIS, 2010b, p. 83).

Em certo sentido, a proposta veiculada pelos artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser interpretada de forma a incentivar o aniquilamento dos conflitos inerentes às sociedades humanas, encobrendo as próprias diferenças que se diz defender; aniquilar as diferenças, e não valorizá-las, estabelecendo-se a ideia de paz autoritária, na medida em que os conflitos são vistos como algo ruim e não como motivadores de mudanças/conquistas. Segundo Warat, “o humanismo metafísico nomeia a diferença para excluí-la como o outro que não é o mesmo e deve ser punido por isso” (2003, p. 99).

Assim, esta declaração dos direitos humanos pode ser vista como um monumento, pois, por muito tempo, não foi questionada enquanto tal. Foi tomada como um conjunto de verdades fundamentais e universais, cuja principal bandeira era a igualdade, liberdade e fraternidade, lemas iluministas do século XVIII. Respeitar as diferenças, considerar todos iguais e diferentes: “as pessoas são diferentes, mas continuam todos iguais como seres humanos, tendo as mesmas necessidades e faculdades essenciais. Disso decorre a existência de direitos fundamentais, que são iguais para todos” (DALLARI, 1998, p. 8).

A ideia subjacente a esta perspectiva *ocidentalcentrica* (SANTOS, 2014) é que existe uma forma comum de ser, uma “verdade” pertencente a toda a humanidade, e que esta verdade é o que o Ocidente liberal capitalista propõe como tal. A “verdade” é o modo capitalista de ser, a pretensão de estender o sistema por todo o globo. Mesmo lá no século XVIII, os sinais desta pretensão só fizeram se acentuar, pois a colonização já fornecera a primeira experiência nesse sentido. Não à toa, Octavio Ianni considera a colonização moderna já como início ou indício da globalização; uma primeira globalização. “Desde que o capitalismo desenvolveu-se na Europa, apresentou sempre conotações internacionais, multinacionais, transnacionais e mundiais [...]” (IANNI, 2001, p. 14). Embora o respeito às diferenças seja largamente alardeado, ele só se dá na medida em que o *Outro* se encaixe em nossos parâmetros, os quais temos como únicos corretos, ou com potencial para a justiça, para a vida social em harmonia. É neste sentido que Viveiros de Castro nos coloca que o multiculturalismo é colonizador, e que o multinaturalismo deslustra fronteiras e desconstrói a ideia de que o Ocidente é o salvador do mundo, e por isto, portador da civilidade e da verdade, ideia que se consolida a partir da Segunda Guerra Mundial (1938-1945), e se estende até hoje, principalmente aos olhos ocidentais.

Em *Vampiros em Dallas* (2010a), Sookie revela esta dificuldade de lidar com as diferenças, mesmo sendo também diferente e se considerando sem preconceitos, quando Bill a lembrou que, apesar de tentarem se adaptar, se tornarem iguais na sociedade, eram diferentes.

– Mas vampiros caçam, Sookie. É da nossa natureza – disse ele muito sério.  
 – Como leopardos, como lobos. Não somos humanos. Conseguimos fingir que somos, mas quando tentamos viver com pessoas...na sua sociedade. [...]. Fiquei pensando sobre isso. Ele já havia me dito isso inúmeras vezes, com outras palavras, desde que a gente começou a se ver direto.  
 Ou vai ver ele tem me visto, mas eu não o via: nitidamente de verdade. Apesar de eu achar que havia resolvido a questão das nossas diferenças, notei que eu ainda esperava que ele se comportasse como se fosse JB du Rone, ou Jason, ou o pastor da minha igreja (HARRIS, 2010a, p. 203).

Aceitar as diferenças, de fato, a ponto de se estabelecer uma diplomacia eficiente (CASTRO, 2015), é muito difícil para a nossa mentalidade ocidental. Assim, neste sentido, os direitos humanos podem atuar como normatizadores, como parte de um biopoder. Então, a inclusão, tão desejada por muitos excluídos, como os vampiros, que desejam primeiramente direito à propriedade para este fim, deve ser sempre questionada.

Por outro lado, há outras manifestações contrárias a esta ideia predominante sobre os direitos no mundo globalizado. O poder da arte/cultura como resistência, por exemplo, sempre existiu; a arte como *biopotência* que se expressa em movimentos vários. Aqui mais uma vez, é importante destacar a literatura como uma expressão que pode ser “*e-moção*” (DIDI-HUBERMAN, 2016), uma ação que é incentivada e concretizada pela emoção, por algo não racionalista ou não normativo. Em Harris, vários grupos de excluídos/monstros adotam estratégias de resistência/resiliência frente ao *biopoder*, como os mutantes. Quando Sookie foi para um hospital em Dallas devido a um acidente ocasionado em sua missão para salvar vampiros, percebeu que neste hospital havia um esquema em que não se revelava a natureza não humana dela e nem de outros envolvidos na cena, como Luna, uma mutante.

O hospital era como qualquer outro. Luna grudou em mim feito chiclete, e quando estávamos na mesma baía e uma enfermeira entrou para obter ainda mais detalhes dos muitos que ela já tinha, Luna disse:  
 – Diga ao dr. Josephus que Luna Garza e sua irmã estão aqui.  
 A enfermeira, uma jovem americana negra, lançou um olhar questionador para Luna, mas disse “ok” e saiu imediatamente.  
 – Como você consegue fazer isso? Perguntei.  
 – Conseguir que uma enfermeira pare de preencher relatórios? Pedi para que nos trouxessem a esse hospital de propósito. Temos uma pessoa em cada hospital da cidade, mas aqui é onde conheço melhor nosso representante.  
 – Nosso?  
 – Nós, Os de Natureza Dupla.  
 – Ah. – Os mutantes. Eu mal podia esperar para contar isso para Sam (HARRIS, 2010a, p. 158).

Isto nos faz pensar o diferente como potente, e, conseqüentemente, o diferente como pessoa/sujeito de ação, de busca e conquista de dignidade, ou de respeito a sua comunidade,

individualidade, mesmo que na resistência, na recusa da inclusão – e talvez esta seja a maior resiliência. Mas os movimentos/ações de resistências são todos importantes e devem ser considerados na análise da ação de direitos.

No caso do mundo pós-guerra e dos direitos, já a partir da década de 1950, se expressam tanto movimentos de resistência não convencionais contra o “sistema” – como o da Geração *Beat* e a chamada Contracultura –, quanto outros movimentos que se engajaram e se fortaleceram e ampliaram, como o movimento feminista – ou feministas no plural, pois compreendem várias fases e correntes/tendências –; a intensificação e ampliação da luta contra o racismo; o combate contra a homofobia. No que se refere ao mundo do trabalho, a luta contra a exploração, a miséria, entre outros, também se fortaleceram por décadas, principalmente no Ocidente. A maior parte destes movimentos se intensificaram tendo, paradoxalmente, os princípios dos direitos humanos como parâmetros e base da defesa de seus direitos, de sua dignidade. Neste sentido, a literatura que tematiza o monstruoso, dobra a pretensa linearidade das significações sobre o humano, bem como produzem uma fissura epistêmica na “natureza” universalizante dos direitos.

#### **4.2 Uma seara para a *biopotência* das alteridades contemporâneas: Interculturalidade**

Lynn Hunt (2009), em seu estudo histórico da ideia de direitos humanos, adota como pressuposto a empatia como conceito importante para esses direitos. Seu estudo tem como argumento a ideia de que o direito e os Direitos Humanos são, como já mencionado, muito mais do que um documento, mas pressupõem, antes de tudo, uma disposição de alteridade que supera o extremo racionalismo. O desenvolvimento de seu argumento se dá através da análise de romances modernos e sua influência sobre os sentimentos individuais:

Meu argumento fará grande uso da influência de novos tipos de experiência, desde ver imagens em exposições públicas até ler romances epistolares imensamente populares sobre o amor e o casamento. Essas experiências ajudaram a difundir as práticas da autonomia e da empatia (HUNT, 2009, p. 30).

Para a autora, embora a elaboração e defesa dos direitos humanos se baseiem na razão, na prática se guiam pela emoção, o que a autora chama de *sentimento interior*. Pois seus princípios, para serem compreendidos e experimentados, precisam da empatia, dependem da disposição do *eu* em relação ao *outro*, do sentimento por outras pessoas:

Um grande filósofo contemporâneo, Gilles Deleuze, aprofundou todas essas descrições dizendo o seguinte: “A emoção não diz ‘eu’. [...]. Estamos fora de nós mesmos. [...]. Antes, é preciso recorrer [...] à terceira pessoa, [pois] há mais intensidade na proposição ‘ele [ou ela] sofre’ que na proposição ‘eu sofro’” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 29).

A existência das leis não é suficiente para que consigamos uma sociedade mais justa, mais feliz. Mas as experiências/emoções vividas podem modificar a compreensão do mundo e o próprio contexto e provocar mudanças sociais e políticas. Segundo Didi-Huberman, a frase de Deleuze, acima citada, indica “o bom uso que podemos fazer em sociedade – o uso ético, digamos – de nossas emoções” (2016, p. 30).

Em certo sentido, Hunt também comunga da concepção spinoziana, de que a razão não se separa da emoção, corpo e mente são inseparáveis, e a razão, portanto, não é superior aos sentimentos. Para ela, as experiências comuns ou semelhantes criam uma nova percepção sobre os outros indivíduos, pois são vividas pela emoção, pela empatia e não apenas racionalmente. Segundo a autora, a empatia é biológica, mas tem que ser desenvolvida:

A capacidade de empatia é universal, porque está arraigada na biologia do cérebro: depende de uma capacidade de base biológica, a de compreender a subjetividade de outras pessoas e ser capaz de imaginar que suas experiências interiores são semelhantes. [...]. Normalmente, todo mundo aprende a sentir empatia desde uma tenra idade. Embora a biologia propicie uma predisposição essencial, cada cultura modela a expressão de empatia a seu modo. A empatia só se desenvolve por meio da interação social: portanto, as formas dessa interação configuram a empatia de maneiras importantes (HUNT, 2009, p. 39).

Esta aprendizagem serve aos Direitos Humanos, pois, de acordo com os estudos de Hunt, a disseminação destes direitos se deu a partir do século XVIII, quando da divulgação de romances epistolares, que ajudaram a desenvolver a capacidade de se sentir empatia, que, embora já existisse, foi aguçada pela divulgação destes romances, os quais apresentavam, segundo ela, a ideia de que

todas as pessoas são fundamentalmente semelhantes por causa de seus sentimentos íntimos, e muitos romances mostravam em particular o desejo de autonomia. Dessa forma, a leitura dos romances criava um senso de igualdade e empatia por meio do envolvimento apaixonado com a narrativa (HUNT, 2009, p. 37).

E este sentimento se desenvolveu de tal forma que o sentimento de empatia ultrapassou as classes sociais, criando um olhar sobre o outro mais próximo.

A partir desta metodologia argumentativa, a autora quer nos dizer que os direitos humanos necessitam do desenvolvimento do sentimento, onde a razão e a emoção não se separam. É preciso aprender o olhar *horizontalizado*, a valorização do sentimento em detrimento da

exacerbação da razão, o que se acredita poderia ajudar na transformação da natureza interior do indivíduo e na produção de uma sociedade onde o político, o jurídico e a vida compreendam praticamente uma só instância, ou, imprescindíveis uns aos outros.

Esta análise de Hunt parece ratificar a sensação de que o mundo fragmentado perdeu o encanto. Mas também que o exercício de alteridade baseado na empatia perde espaço e força na contemporaneidade, não só no Ocidente. Mas, por outro lado, a autora considera que, “A empatia não se exauriu, como alguns têm afirmado. Mais do que nunca, tornou-se uma força mais poderosa para o bem. Mas o efeito compensatório de violência, dor e dominação também é maior do que nunca” (HUNT, 2009, p. 214).

A empatia, que pode ser entendida como capacidade de compreender o sentimento de outra pessoa, imaginando-se nas mesmas circunstâncias, ou ainda um sentimento de “identificação”, de semelhança, ou de até mesmo, compaixão, pressupõe um afeto e afetação; compreende, na verdade, uma alteridade relacional, onde o *Eu* é também o *Outro*. E, segundo a autora, é um sentimento que se desenvolve através da aprendizagem. A aprendizagem, então, parece ser uma ação fundamental para os Direitos Humanos, e pode se dar de diversas formas, como através de leituras e vivências.

Warat, em seu livro, *Educação, Direitos Humanos, Cidadania e Exclusão Social: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação* (2003), pressupõe uma educação para a alteridade, uma vez que nossa relação com o *Outro* é sempre conflitiva, sendo o conflito positivado, pois onde nossa subjetividade é forjada. A educação “desde e para os direitos humanos” (WARAT, 2003) lança sobre a relação entre educação e direitos humanos uma nova perspectiva, a qual, entre outras coisas, propõe uma nova linguagem. O autor propõe um novo uso das palavras, por isto “refundação”, como forma de reelaboração ou elaboração de perspectivas mais promissoras para os direitos humanos, ou uma revolução epistemológica para o direito. Propõe uma nova relação de alteridade, ponto central da análise e, a partir daí, concede à mediação a estratégia primordial para as transformações propostas.

Ao realizar a crítica aos direitos humanos na contemporaneidade, Warat parte do panorama contemporâneo e de suas ciladas ideológicas. Para ele, “pensamento sustentado nas metáforas da razão abstrata morreu” (WARAT, 2003, p. 10). Por outro lado, elabora uma reflexão que pretende pensar para além do estabelecido; e, neste trajeto, propõe a superação da obscenidade contemporânea, ou seja, um mundo sem encanto, sem metáforas. De que forma? Qual a sua proposta de “superação?”

As palavras. Para ele, a linguagem pode recuperar o encanto e o sentido metafórico do

mundo. “Não é necessário deixar de falar de Direitos Humanos, o que precisamos é recarregá-lo de uma nova e fértil dimensão poética. A força política da Estética precisa ser recuperada para o século XXI” (WARAT, 2003, p. 11).

Dos semiólogos aprendi que as palavras são portadoras de esperança, de encantos, geradoras de idéias [*sic*], operadoras mágicas, porém, são também operadoras de discriminação, de ideologia e de dependência. As palavras carregam vida e morte. As palavras podem ser libertárias ou genocidas (WARAT, 2003, p. 8).

Mas quais palavras? Os termos consagrados na Declaração dos Direitos Humanos como cidadania, democracia e o próprio direito, compõem uma “retórica perversa” como se não houvesse outra possibilidade filosófica/teórica de conceber o mundo, transformando-os em valores universais e verdades (WARAT, 2003). Assim, é necessário, apesar das dificuldades, refundar ou reinventar os Direitos Humanos sob uma outra perspectiva, mais poética, do desejo, do sentimento, com outra linguagem, pois a “linguagem pensa.”: “As palavras precisam ser reinventadas para reinventar o mundo e a nós” (WARAT, 2003, p.9).

Refundar é rever a nós mesmos, tudo o que aprendemos a ser: “Repensar tudo o que nos coloca em situações de discriminação, opressão, exclusão, seja no lugar do opressor ou do oprimido, do discriminado ou do discriminador. Reinventar as visões de mundo junto aos que não formam parte de todas essas certezas recém enumeradas. [...] desarmado de certezas ideológicas, com o coração aberto a tudo o que os vínculos com o outro pode brindar [...]” (WARAT, 2003, p. 8). Só assim podemos pensar uma reinclusão social, não a partir do que está dado, pois isto não supera os processos discriminatórios, mas a partir do não dado. E quem melhor do que o texto literário para nos apontar caminhos outros?

Mas será que o barulho do velho, aquilo que persiste como universal e paradigmático, nos permite perceber a metamorfose do pensamento que, através das palavras, das “metabolizações sucessivas fazem com que uma ideia se torne sempre algo mais e diverso do que era antes”? Conseguimos “perceber os sinais do novo”? (WARAT, 2003, p. 9). Enquanto não assumirmos nossa arrogância colonizadora, isto será difícil.

Nada fácil, pois vivemos, segundo este autor, um mundo obscuro, em que as palavras ficaram sem força de expressão, se banalizaram perdendo o sentido a que se propunham representar. Passaram a ser lidas, cada vez mais, por leitores sem sensibilidade, ou estes leitores a perderam na trivialidade das palavras em contraposição com as ações, a “realidade”. A banalização extingue a dramaticidade e, conseqüentemente, a possibilidade de diálogo. Se não há sentimento, não há afetação, ou melhor, há um tipo de relação não relacional, e por isto, violenta. A violência vem da falta. “Para evitar os conflitos violentos do social, o mundo precisa

da metáfora, da distância poética que nos permite fugir do obscuro” (WARAT, 2003, p. 9).

Segundo o autor, os termos/conceitos dos direitos humanos mais politizados, que, inicialmente, eram uma “expressão de um sentido poético-metafórico”, na medida em que não se firmaram sob referências científicas, mas humanitárias, transformaram-se em conceitos banalizados e sem desejo. Os direitos humanos que se processam hoje, mesmo com algumas fugas da ideologia da moral, em termo globais, acabam, em certa medida, acirrando preconceitos e discriminações. Isto porque os seus parâmetros não são universais, mas a sua atuação tenta sê-lo a partir destes mesmos parâmetros. Ou seja, é preciso reinventá-los, *ressignificando* sua terminologia, e não a abandonando.

Para isto, é preciso, primeiro, desfazer-se de teorias que se pretendem universalistas. Em seguida, e para isto, é preciso aceitar as limitações da própria razão e o fim das grandes narrativas. Perceber que tudo é linguagem e que a linguagem também tem seus limites. Para Warat, assim como as grandes narrativas, “o erudito integral morreu, transparece o que antes dessa morte se ocultava: o intelectual que de posse do poder do saber, o exerce para favorecer ou eliminar a vida” (WARAT, 2003, p. 11). Para ele, o século XXI tem que retornar a Foucault para “proclamar a morte do intelectual” (WARAT, 2003, p.12) essencialmente racionalista, moderno, que pretendeu forjar uma sociedade unificada sob princípios que considerava verdadeiramente humanos.

Assim, o futuro das sociedades deve ser construído, pensado, sustentado pela alteridade relacional, ou seja, pelo múltiplo, por homens diferentes e autônomos, em elaboração, sem heróis, destituindo-se do que Kant defendia: a razão como causa de tudo, da superioridade, da autonomia, da liberdade, de uma destinação, qual seja, a moral, o progresso, a civilização. Warat, na verdade, segue a linha de outros autores como Alves, que propõe um devir, uma identidade em construção, uma sociedade dinâmica que se autodescubra constantemente, sem verdades, finalismos, enfim, sem pensar o homem como fim em si mesmo.

É interessante observar como Warat compreende a dimensão jurídica do paradigma da modernidade, vista pelo autor como uma exacerbação da racionalidade, “ao ponto de qualificar de irracional qualquer tentativa de privilégio da razão emocional, dos processos emocionais de compreensão do mundo” (2003, p. 11). Neste sentido, o direito, nos últimos séculos, configurou-se, ao contrário do que a Declaração Universal dos Direitos Humanos proclama, em práticas

com uma “concepção normativista do Direito que foi outorgando identidade jurídica aos sujeitos da modernidade. Identidade cultural, que na pos-modernidade, ou transmodernidade, entrou em crise profunda. A cultura jurídica institucionalizada, vítima dos exageros da razão instrumental (que reduziu os juristas a operadores), terminou reduzida a uma aplicação que se simula lógico-mecânica-instrumental, mas sustentada ideologicamente por certas crenças que conservam institucionalmente seu valor, apesar de seu enorme descrédito dentro da Filosofia do Direito e da semiologia jurídica (WARAT, 2003, p. 11-12).

Ou seja, um direito que se pretende humano, mas que segue o que Kant defendia, a separação corpo e mente. Para Warat, isto é prejudicial, pois não considera aquilo que também é “humano”, a emoção. É a emoção, a representação artística, que nos possibilitam enxergarmos a nós mesmos. É o que revela todas as dimensões humanas, suas misérias e “virtudes”. A dignidade e a miséria. É a ideia de que a arte pode ser potente, tanto a literatura como outras artes, como nos indica mais uma vez Didi-Huberman:

É como se a história das artes visuais – a pintura e a escultura, mas também a fotografia ou o cinema – pudesse ser lida como uma imensa história das emoções figuradas, dos gestos emotivos que Warburg denominava de “fórmulas patéticas”. É uma história cheia de surpresas, uma história na qual descobrimos que as imagens transmitem, e ao mesmo tempo transformam, os gestos emotivos mais imemoriais (2016, p. 35).

Não se pretende desqualificar as leis e a função social das mesmas, mas entender como elas estão sendo praticadas, e qual o seu alcance para a resolução de conflitos, uma vez que, se excessivamente normativas e descoladas do sentido, da emoção, de outras dimensões do humano, esta resolução, que lida normalmente com a vida, e não com seu ideal proposto pelas leis, fica inviável. Os conflitos, que deveriam ser prioridade das práticas do direito, muitas vezes, ficam em último plano. Os conflitos positivados, como já dito anteriormente, e a resolução destes através do que Viveiros de Castro chama de “nova diplomacia”, a qual perpassa perspectivismo e o multinaturalismo, como já colocado, demanda um exercício de um intercâmbio de fronteiras constantes e sempre reelaborado, uma vez que, mais uma vez vale destacar, não se pretende extinguir conflitos, mas mediá-los com emoção e razão que não se separam.

Graziele Frederico, em seu texto *Sonhos e Resistências no Sertão: a ditadura em Outros Cantos*, de Maria Valeria Rezende (2018), tendo como uma de suas principais referências Walter Mignolo, elabora uma discussão da descolonização a partir do romance de Maria Valeria Rezende, quando aponta que a autora desconstrói, na sua narrativa, a hierarquia e o discurso colonizador, por exemplo, ao não colocar o povo de Olho D’Água apenas como vítima das

injustiças sociais, mas como resilientes em suas resistências cotidianas, evidenciando-o como sujeito de ação. Sob esta perspectiva, corrobora com a ideia aqui proposta e ratifica a crítica à ideia *ocidental cêntrica* da eliminação das diferenças. De acordo com Frederico, com base em Mignolo (2011, p. XXVII), “Nós, seres humanos neste planeta, não podemos evitar a coexistência conflitante e a solução não é eliminar a diferença, mas descolonizar a lógica da colonialidade que traduz diferenças em valores. (apud FREDERICO, 2018, p. 79. Tradução livre). E, neste sentido, o conflito é positivado e necessário para a mediação, a diplomacia e a construção da alteridade.

Assim, é importante destacar que Warat, embora considere as práticas juristas da atualidade inadequadas para os nossos tempos, não considera os direitos humanos utópicos, pois não somos vítimas de um sistema simplesmente, mas resistimos nas brechas, em ações/emoções cotidianas, e, de certa forma, reinventamos ou demandamos uma reinvenção ou desconstrução do ideal colonial. Por isso, o autor acredita numa reinvenção, ou seja, uma reelaboração de concepções e práticas – uma nova linguagem – dos direitos humanos; eles podem se transformar em um instrumento importante no que ele denomina de *transmodernidade*. Para ele, utópico é o direito moderno que muito prometeu e pouco cumpriu, e não pode fazê-lo, pois está mais próximo do *biopoder*. O que é necessário é se elaborar uma “justiça emocional”, para que os direitos humanos sejam biopotência, através das brechas, da emoção, da arte.

A grande crítica de Warat é que os juristas foram perdendo de vista este objetivo da lei – resolução de conflitos – em um mundo onde estes se aprofundaram, se evidenciaram, se ampliaram, de acordo com tudo o que já mencionamos aqui. Não veem o conflito como inerente ao social e como algo que pode ser tratado como dispositivo de conquistas e aprendizados. Neste sentido, “a cultura do normatismo outorgou identidade não somente à lei, mas também à cidadania e a democracia, que terminaram sendo representações fantasmáticas, abstrações sem referência à vida das pessoas [...]” (WARAT, 2003, p. 13), ou seja, o direito se “desumanizou” e foi cooptado pelo normativismo e sustentado pelo poder do Estado.

É importante observar como esta desumanização contribui para a *monstrualização* do *Outro*, uma vez que a exacerbação do normativismo cria uma prática estéril, sem empatia, sem o diálogo com o que está fora do estabelecido. Este “fora”, em última instância, é o monstro, a ameaça, aquele que não é aceito, pois diferente. O normativismo exclui o aprendizado, a possibilidade do novo, o processo antropofágico (CASTRO, 2015) e ratifica a *vida nua* (AGAMBEN, 2010), a *zumbificação* dos corpos, e extermina as singularidades. Ou

seja, assim como representado na obra, o normativismo não é suficiente para a mudança da visão conservadora/colonizadora do outro. Embora existam leis e até mesmo empresas, como citadas várias passagens no primeiro capítulo (item 2) – a empresa de aviação Anubis, por exemplo –, que buscam proteger os vampiros na trama, eles estão sendo sempre ameaçados e não respeitados. O aprendizado de uma nova forma de ver o *Outro* vai além da lei como garantia de direito. Depende do desenvolvimento da alteridade relacional, da convivência, do conhecer o outro no sentido de Viveiros de Castro – deslustrar fronteiras, mas não as fundir.

– Ei, V. B. – gritou Micah, o marido de Charsie Tooten. Bil ergueu a mão, descontraído, para retribuir o cumprimento, e meu irmão Jason disse: “Noite, Vampiro Bill, num tom extremamente polido. Jason, que inicialmente não aceitou muito bem a entrada de Bill no nosso círculo familiar, agora tinha mudado da água para o vinho (HARRIS, 2010a, p. 11).

Embora a norma/lei, possa contribuir para a possibilidade de vivência, é esta última que de fato viabiliza a possibilidade de *con-vivência*. É interessante que, no início da trama, ninguém cumprimentava ou se referia a Bill com possibilidade de aceitação – com exceção de Sookie –, ou pelo menos tolerância. Como se nota no caso de Jason, que passou a conviver e a conhecer Bill através de Sookie, criou-se então um outro tipo de relação/alteridade, desfazendo preconceitos.

Warat então defende o inverso, que os direitos devem ser reconhecidos independentemente do Estado. Só assim, o direito, ou o acesso à justiça deixará de ser uma forma de exclusão. Os magistrados precisam ter como referência a sociedade, ou a emoção, o diálogo, se aproximar do cidadão, ou melhor, se ver como um. Neste sentido, o autor considera que, como os direitos humanos têm como paradigma o homem moderno, também acabam inscrevendo os homens “nos objetivos das estratégias políticas” (WARAT, 2003, p. 22).

Observando o Direito desde fora do paradigma moderno se consegue um deslocamento muito importante das visões de um mundo que a modernidade nos impregnou a fogo, poder e manipulação. Nos umbrais da modernidade como condição de mundo da vida natural e dos vínculos de relação espontânea entre as pessoas começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, subtraindo-se a possibilidade de entender o homem, simplesmente como um mero ser vivente (WARAT, 2003, p. 21).

Ou seja, a *biopolítica* como uma razão da desumanização, e os direitos humanos como instrumento de inclusão nos cálculos do sistema/biopoder. Assim, aponta que um dos aspectos de desumanização do direito está “na coisificação do homem” e no normativismo jurídico. Ambos tiram a humanidade das relações; ao coisificar e normatizar, se retira a vida;

[se] subtrai dos conflitos suas dimensões temporais para converter as relações interpessoais em litígios; somado ao modo como os juízes interpretam e aplicam as leis, muito mais preocupados com os processos de construção semântica do que com os impactos sócio emocionais dos conflitos humanos. Algo da desumanização do Direito passa pelo apego dos juristas ao normativo, acima do conflitológico (WARAT, 2003, p. 16).

Então nos perguntamos: como dar vida a tudo isto? Como humanizar o direito? Como a literatura ou a narrativa de Harris nos faz perceber a necessidade de dar vida ao direito? Ou, o que fazer para que o direito signifique a resistência à chamada “vida nua” (AGAMBEN, 2010)?

o direito se humaniza e a identidade jurídica volta a se solidificar, reconstruir em uma totalidade complexa seus fragmentos, apostando na realização de um processo de “cidadanização do jurídico”. Entendo por tal, os mecanismos que permitam realizar concreta e historicamente práticas moleculares de fluxos esquizofrênicos (Guatarri) que permitam aos excluídos construir o espaço político de sua identidade, de suas emoções e de seus afetos (WARAT, 2003, p. 17).

Quais são as questões dimensionais que podem gerar esses processos de humanização do Direito na contemporaneidade ou *transmodernidade*, como nos coloca o autor? Através do que ele chama de mediação de conflitos, uma das técnicas alternativas da *conflitologia*. A mediação de conflitos a partir de sua proposta preventiva.

A conflitologia caracteriza-se pela possibilidade ou incentivo ao conflito no sentido do enfrentamento, do diálogo/mediação, onde as pessoas possam ouvir. Para ele, o litígio impossibilita a relação, o ouvir e ser ouvido, a alteridade. As leis deveriam ser menos legalistas e mais humanas. A mediação como principal forma de construção de possibilidades de respeito e conquistas. Seria um caminho para a humanização e a resistência à *biopolítica*.

“A Justiça dentro de uma concepção conflitológica do direito é sinônimo de qualidade de vida” (WARAT, 2003, p. 21), uma vez que instiga a ação, o protagonismo político e menor sujeição à normatização, ao legalismo subserviente. Torna a pessoa mais livre, pois aproxima a vida da (participação) política. “É fundamental recuperar o vínculo da vida com a política, tratando de que comece a passar o menos possível pelo Direito” (WARAT, 2003, p. 24). Esta reflexão nos remete a observações muito importantes. Primeiro, que a vida não tem como ser, de fato, totalmente normatizada, uma vez que na sociedade há vários mundos divergentes e convergentes. Segundo, somos colonizados e colonizadores. Por isto, a mediação de conflitos é tão importante para enxergar o *Outro* e, como desdobramento, compreendermos melhor a “justiça”. Ou ainda, para percebermos que a *política* é muito mais ampla do que as normas a serem estabelecidas e cumpridas.

Na trama de *Southern Vampire Mysteries* de Harris, isto se evidencia nos seus espaços e personagens monstruosos e não monstruosos. Há vários mundos ou diferentes tempos históricos que convivem em um mesmo espaço e tempo. O mundo dos monstros é paralelo e, ao mesmo tempo, se entrelaça com o dos “normais”. Eles reivindicam direitos, dignidade, mas também se traem, exploram outros monstros ou os próprios humanos vivos, assim como os humanos vivos também têm este tipo de prática em suas relações e com os vampiros. Há criminosos vivos e mortos-vivos. Godfrey, por exemplo, um vampiro que se entregou à Irmandade do Sol, não iria ser salvo, pois era considerado de fato perigoso. “[...] Pense nisso menina. Você acha que eles vão permitir que ele viva? Ele é um pedófilo e *serial killer*, tão serial que nem dá para contar. Ele não consegue parar, e sabe disso” (HARRIS, 2010a, p. 152). É importante, então, destacar que os vampiros, monstros/excluídos, não são vítimas; a ideia é desconstruir a lógica binária de bandido de um lado e mocinho de outro, lembrando, inclusive, que tanto somos monstros como *monstrualizamos*. O que temos, são desafios constantes no desenvolvimento da alteridade e da “nova diplomacia”, proposta por pensadores que procuram reelaborar a concepção/prática dos direitos humanos.

Ao mesmo tempo em que muitos vampiros buscam a legalidade, ou buscam respeitar o *Outro* dentro das normas da sociedade de um *biopoder* predominante, há vampiros, ao contrário, cujas práticas não cumprem as regras estabelecidas, e nem por isto se sentem criminosos. “– Os vampiros também roubam as suas vítimas, naturalmente – Bill disse displicentemente” (HARRIS, 2007, p. 226). Trata-se, portanto, de um desafio e tanto “humanizar” o direito, pois de fato, a vida é muito mais complexa e plural do que as leis *ocidentalcentricas* que se pretendem sobrepor ao real.

Rogério Pacheco Alves, em seu livro *O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza* (2015), nos apresenta as principais concepções de Spinoza sobre o homem, o mundo, a sociedade, que se opõem às concepções iluministas de influência kantiana. A sua proposta se coloca na perspectiva da problematização de conceitos fundamentais para a compreensão da crítica ao paradigma moderno e de novas propostas da *pós-modernidade*, *modernidade tardia*, *transmodernidade* ou contemporaneidade, conforme os autores aqui referidos.

Alves (2015), em sua crítica aos direitos humanos, considerando a “(in) efetividade dos direitos”, tem Spinoza como instrumento de suas argumentações. Faz, assim, a crítica a partir da “Filosofia Imanente de Spinoza”, o qual questiona o antropocentrismo – centralismo humano –, seu essencialismo e universalismo. Para Spinoza, segundo Alves, o homem é parte

da natureza e não centro dela. Não é superior como pretende, e não pode dominá-la, pelo contrário, “o homem é apenas uma parte da natureza e às suas leis se submete integralmente, ou seja, as questões a respeito do homem dependem de princípios e não tomam o homem como princípio” (ALVES, 2015, p. 152). Spinoza desconstrói o mito criacionista e a ideia de que o homem é feito à semelhança de Deus. E o humano?

O sujeito é um vivente múltiplo. Sua unidade é um conjunto de singularidades. A multiplicidade é essencial ao indivíduo e sua identidade é relacional. Ela se elabora na relação com os outros indivíduos. O indivíduo é uma “multiplicidade tensa de relações específicas” (ALVES, 2015, p. 55). É uma relação, se modifica e se diferencia relacionalmente e ao longo de sua existência. Realiza-se conforme se relaciona com a natureza, que é o todo. Esta concepção de identidade é a adotada por Warat, como já mencionado, a alteridade relacional, a qual nos ajuda a reelaborar a alteridade ou *outridade*.

A identidade iluminista sofre críticas também de Stuart Hall (2015). Para ele, essa identidade, como algo fixo, que pressupõe um sujeito centrado, racionalista, unificado/universal, essencialista, que se relaciona com o *Outro*, mas essencialmente permanece o mesmo e se reconhece em oposição/diferenciação em relação ao outro, é também um equívoco ou limitação de visão do mundo, da alteridade. Nesta perspectiva, a alteridade relacional é oposta à iluminista, pois necessita, o tempo todo, deslustrar fronteiras (CASTRO, 2013), reelaborar-se na relação, é um devir, assim como a comunidade não tradicional. Isso pode ser compreendido através das personagens que se caracterizam como mutantes, e, por isso, fluidos, a exemplo de Sam.

Um dos questionamentos sobre esta rigidez do *EU* se coloca ao longo da própria modernidade, quando o capitalismo e sua tecnologia passam a intensificar o encontro entre o *Eu* e o *Outro*, o que demanda a percepção de uma maior complexidade sobre a concepção de identidade/sociedade, indivíduo/sociedade, público/privado. Neste momento se evidencia que o mundo privado e o público dialogam, e o externo interfere na formação do *Eu* interno. Ou seja, o *Eu* central, embora ainda considerado essencialista, já admite que a identidade, ainda que individualista, se modifica para que o indivíduo se adeque a sua comunidade cultural – embora ainda uma comunidade tradicional dada. Ou seja, a relação com o *Outro* constrói uma “identidade [que] então costura (ou, para usar uma metáfora médica ‘sutura’) o sujeito à estrutura” (HALL, 2015, p.11). Uma estrutura, aparentemente estabilizada, onde os sujeitos e os espaços culturais que eles habitam, se “unifiquem” e evitem o conflito.

O conflito, na *modernidade tardia*, ainda se configura como algo negativo, como se a

sociedade tivesse que ser naturalmente harmoniosa e onde o choque entre diferentes deveria ser evitado, e o diferente colonizado, civilizado, unificado, cooptado pelas normas de nossa sociedade. Embora isto seja artificial, e o desmoronamento desta ideia de sociedade moderna esteja em andamento, ainda não superamos na prática as ações que corroboram e tentam insistente e violentamente *monstrualizar* aqueles que não se encaixam nos parâmetros normativos desta sociedade que constrói tais parâmetros com o discurso da igualdade, mas com a prática da exclusão.

Mas as coisas estão mudando. Como observado, esta mesma sociedade capitalista e tecnológica, que tenta controlar o *Eu* e o *Outro*, que insiste em massificar e globalizar culturas e pensamentos, na verdade produz a fragmentação do indivíduo/sociedade; se evidencia um indivíduo fragmentado composto de várias e diversas identidades, e como desdobramento, a inconformidade com as “necessidades objetivas da cultura”, gerando efeitos múltiplos nas relações humanas na contemporaneidade.

Outro efeito desse processo foi o de ter provocado um alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas posições de identidade, juntamente com o aumento da polarização entre elas. [...] a possibilidade de que a globalização possa levar a um *fortalecimento* de identidades ou à produção de *novas identidades* (HALL, 2015, p. 50).

Portanto, ratifica-se a evidência de que a identidade é construída historicamente e não biologicamente (HALL, 2015, p. 12). Não temos um núcleo interior definido totalmente ao nascer. Se somos construídos historicamente, primeiro, não há universalização do humano e a identidade fixa não existe, uma vez que vivemos diferentes tempos históricos. E, segundo, se a sociedade moderna se caracteriza mais pelas mudanças do que permanências, ou pelo menos por mudanças mais constantes e rápidas do que as chamadas “sociedades tradicionais” (como a medieval europeia ou as sociedades nativas do Brasil e da África), as identidades são mais provisórias do que poderíamos imaginar. Não só provisórias, como plurais e contraditórias.

É muito importante observar que Stuart Hall ainda nos alerta que os desdobramentos dos processos da contemporaneidade afetam o próprio Ocidente, e também o Oriente, mas de formas diferenciadas; todos os grupos que não seguem o padrão dominante ocidental, ou dos colonizadores, de modo mais geral. É fundamental percebermos que, nas lutas sociais, ainda não superamos a luta da velha identidade, ou das identidades de minorias que se organizam para lutar por novos direitos. Esta é uma contradição importante de ser destacada, pois, ao criticar a origem e concepções dos DH, e ao questionar o conceito universalizado e estático de identidade,

ainda “precisamos” destas identidades construídas historicamente como “armas” de defesa do que insiste também em permanecer na contemporaneidade: patriarcalismo, heteronormatismo, *ocidentalcentrismo* etc.

Neste momento, é interessante observar a complexidade que os personagens monstros, principalmente vampiros, nos revelam na compreensão da historicidade de valores etnocêntricos, eurocêntricos, *ocidentalacêntricos*, na medida em que este mito vampiresco é ocidental, e os vampiros e vampiras desta trama são, em sua maioria, muito antigos; morreram há muito, mas continuam a viver há muito também, ou seja, atravessaram da antiguidade à contemporaneidade, como também as ménades ou bacantes. E aí nos perguntamos até que ponto as identidades destes monstros permanecem como as de quando morreram: ou se se modificam, são reconstruídas ou reelaboradas de acordo com suas vivências? Durante a trama, em alguns momentos, como já indicado aqui, em algumas citações das obras, os próprios vampiros oscilam entre uma identidade humana e inumana. “Quando vampiros vivem em bandos [...]. Veem-se uns aos outros constantemente, e aí se lembram de como estão longe de serem humanos. [...] Vampiros como eu, que vivem sozinhos, lembram-se um pouco melhor de sua humanidade inicial” (HARRIS, 2007, p. 83). Mas não só os vampiros, como também Sookie, uma telepata descendente de fadas.

- Sou um vampiro Sookie. Não penso como você. Não me preocupo automaticamente com as pessoas.
- Mas você me protegeu.
- Você é diferente.
- [...]
- Seu dedo frio tocou o meio da minha testa.
- Diferente –, ele disse. – Você não é como nós. Mas tampouco se parece com eles (HARRIS, 2007, p. 104).

É também importante destacar que há, de fato, características vampirescas comuns entre os vampiros clássicos e os de Harris, como a necessidade de hábitos notívagos, necessidade de sangue alheio para viver, sensibilidade a metal e luz do sol, e morte através de estacas no peito. Mas há também muitas características próprias aos monstros *desta* narrativa. Neste sentido, reitera-se aqui que a literatura vampiresca desta autora reinterpreta o mito moderno do vampiro.

Segundo Luiz Nazário, trata-se de um mito europeu, “nascido” como tal entre os séculos XVII e XIX na Europa, a partir de um folclore de “nobres decadentes [que] ajudaram a compor a fantasia do vampiro, que já aparece plenamente desenvolvida em *Varney The Vampires* (1847), de Thomas Preskett Pest” (1998, p. 73). Por isso, provavelmente, “Os vampiros da

literatura e do cinema são quase sempre aristocratas, nobres, condes, condessas, marquesas, personagens principescas” (NAZÁRIO, 1998, p. 74). E, além disto, europeus. Já Harris, primeiramente, como já colocado, apresenta os vampiros como símbolos de diversos indivíduos/grupos excluídos socialmente, diferente da origem predominantemente nobre deste mito. Na trama, aparece, inclusive, a migração dos vampiros da Europa para a América, quando Sookie indaga sobre a divisão da América em reinos administrativos pelos vampiros.

– Você nunca me contou nada disso antes – eu disse –, tentando me explicar.  
– Vocês dividiram o país em reinos, é isso?

[...]

– Sim – ele disse simplesmente. – É assim desde que os vampiros chegaram à América. Claro que com o passar dos anos o sistema mudou, junto com a população. Nos duzentos primeiros anos o número de vampiros era bem menor, pois a viagem até aqui era muito arriscada. Era difícil sobreviver à duração da viagem com o suprimento de sangue disponível.

Ele se referia à tripulação, é claro (HARRIS, 2010b, p. 41-42).

Além disto, nesta narrativa, os vampiros, como os *assimilacionistas*, não se escondem, ao contrário, se impõem ao assumirem, de forma estratégica, as identidades negativadas pela sociedade, mesmo que, ou talvez exatamente porque, estas identidades gerem medo e estranhamento; e nos revelam que, diferente da literatura clássica vampiresca, os vampiros não se tornam malvados ou sanguinários por se tornarem vampiros; a sua condição de excluídos não os torna monstros. Os vampiros, nesta narrativa, são pessoas, como nos coloca Viveiros de Castro, e como tal, são múltiplas e contraditórias como todas as pessoas. Isso nos ajuda a compreender as tensões da nossa contemporaneidade, tão marcada pela polarização, binarismo, e, ao mesmo tempo, pela pluralidade, diferenças e fragmentações. Faz-nos perceber que o que se considera tradicionalmente humano, não corresponde às expectativas necessárias para respondermos a tal complexidade, e que o humano também é, de certa forma, uma construção.

Rogério Pacheco Alves conclui que o ser humano não nasce pronto, não tem uma essência, pois, segundo Spinoza, não está fora nem é diferente da natureza, e, portanto, sua vontade tem limites:

não é uma *substância* e não é um *modelo* a partir do qual Deus pode ter forjado; não é um império dentro de um império, ou seja, não é uma *finalidade* em si nem tampouco o fim último da criação; não é *universal* e não tem uma *essência* ou uma *natureza* imutáveis; também não é um *duplo hierarquizado* formado por mente-corpo; não tem por isso mesmo, uma consciência *autofundante* e não é um sujeito *moral* que dá sentido a si e ao mundo (ALVES, 2015, p. 153-154).

Mas também, a partir da “nova” linguagem ou gramática (WARAT, 2003, p. 149) aqui

proposta, Alves nos diz que o ser humano é e/ou pode ser:

Um modo *finito* que expressa e atualiza a substância absolutamente infinita, parte de uma *causalidade imanente* em que figura, ao mesmo tempo, como causado e causador; como parte da potência da natureza, é resistência e esforço de perseverança no coexistir e no agir (*conatus*); é *desejo positivo* (e não carência); é sempre e ao mesmo tempo *desejo e razão*; é sempre, e ao mesmo tempo, *mente e corpo*; é um *corpo complexo* dotado de grande capacidade para afetar e ser afetado; é um modo de ser sempre *relacional* e, assim, é *sociabilidade* permanente (e não solidão), busca a semelhança (ALVES, 2015, p. 169).

É um devir. Sob esta perspectiva, Warat fala da necessidade de uma nova linguagem/gramática que combata a linguagem hegemônica do *biopoder*. Perceber esta outra concepção sobre o homem/humano ajuda a elaborar esta nova gramática, esta nova forma de ser/ver o outro, uma outra *outridade*. Esta também, segundo o autor, é uma oportunidade para que os direitos humanos se reelaborem e passem a representar, de fato, um instrumento da *biopotência*. Embora não revele em seu texto esta perspectiva da *biopotência* e do desejo como mobilizador, de forma explícita, mas o autor propõe que os direitos humanos representem

uma forte aposta mobilizadora para que se troque a gramática, a lógica, a linguagem da realidade. A gramática dos meios de comunicação, das ciências sociais modernas, é uma gramática de poder e só pode conduzir à substituição de um poder dominante por outro, só uma troca nos espertos da dominação. Troca de homens, não da linguagem. Os Direitos Humanos e suas conquistas ou suas lutas pela implementação ao nível das garantias constitucionais de novos direitos a ter direitos, aponta além do poder de dominação e nos tenta ajudar a aprender, nos educa em e para outra gramática, outra forma de pensar, outros conceitos da realidade, outra configuração da visão de mundo. Nos prepara para outro entendimento do mundo. Estamos falando de uma Educação desde e para os Direitos Humanos (WARAT, 2003, p. 149).

Assim, embora não de forma explícita, pode-se inferir sim um desejo no sentido *spinoziano* do termo, como nos coloca Klinger (2014), o desejo como potência. A esperança pode significar uma armadilha que leva à impotência, pois a espera não nos mobiliza, a esperança é querer ou desejar algo de que não achamos que somos capazes. “A esperança não é senão uma alegria inconstante, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos” (SPINOZA, s/d, p. 2094); ela é passiva. “A esperança é um desejo cuja satisfação não depende de nós” (KLINGER, 2014, p. 178), não nos dá poder. Diferente do desejo que é potência, nos faz desejar de forma ativa, nos faz propor, agir. “Então a felicidade, para Comte-Sponville, equivale a considerar o desejo [...] com relação ao agir (poder). O desejo como potência e não como falta. Desejo, não esperança” (KLINGER, 2014, p. 178). Segundo Deleuze (1992, p. 220), conforme citado por Klinger (2014, p. 169), “Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas”. E, de certa forma, todos os pensadores aqui estudados nos

propõem pelo menos uma reflexão ativa. E aí nos cabe agir, de alguma forma, até mesmo nas sutilezas do dia-a-dia.

Neste sentido, Warat está nos falando algo importante, daquilo que se constrói cotidianamente, e da relevância dos próprios direitos humanos que podem se *ressignificar*, podem ajudar a configurar/reelaborar outros mundos ao superarem a visão kantiana do mundo, colonizadora, multiculturalista, onde há superioridade de um sobre o *Outro* através de crenças religiosas, cores de pele, condição social, sexualidade. E, como se pode perceber, os autores aqui analisados fazem crítica a este paradigma moderno, questionando o liberalismo, os desdobramentos da internacionalização do capital, o extremo racionalismo e o dogma da obediência absoluta à lei, retirando do direito/direito humano a emoção, o desejo, o diálogo, o conflito como algo positivo, separando corpo e mente. Repensam a questão da identidade/identidades/alteridade, a essencialidade humana e a universalidade do paradigma moderno. Assim como a literatura sobre monstros, também questionam a natureza humana e a sua forma de se conceber como ser superior e, conforme já colocado por Viveiros, retomando sua fala do primeiro capítulo sobre o *excepcionalismo* humano a partir de sua concepção de superioridade: “É o *excepcionalismo* humano, depois o *excepcionalismo* dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais... Você vai excluindo, excluindo, excluindo...” (CASTRO, 2014, s/p). Questionam o ideal de uma comunidade tradicional/nacional, e nos revelam outras possibilidades de comunidades alternativas e elaboradas no devir, e não dadas como algo necessário para se criar uma identidade da ordem e do progresso. Enfim, estes questionamentos buscam não respostas, mas formas dessemelhantes, diferentes de se pensar/fazer sociedades/comunidades mais felizes, menos oprimidas e menos *monstrualizadas*.

Este caminho que foi aqui elaborado pode ser importante para percebermos, primeiro, a experiência do (pós-) humano na contemporaneidade como desconstrução do que o paradigma moderno denomina de humano, o qual impõe uma padronização do ser, o que se revela inexistente como tal. Segundo, esta contemporaneidade ou experiências pós-humanas nas obras de Harris, como representações desta contemporaneidade reconhecidamente *pós-tardia*, *trans* moderna, ou acelerada em suas transformações, mas com muitas permanências, as quais expressam a insistência nos mitos da modernidade, como o racionalismo, o progresso contínuo e linear, a essencialidade/universalidade humanas, principalmente a superioridade civilizatória ocidental branca, hétero, masculina, que *monstrualiza* o *Outro* e desconstrói a alteridade relacional horizontalizada. Contradições, paradoxos que geram conflitos positivados ou não, estereótipos e resistências representados na narrativa de Harris.

Este trajeto se propôs realizar uma reflexão sobre o papel dos DH, com seus limites e

possibilidades, na contemporaneidade, a partir de nosso *corpus* literário, o qual cria espaços de heterotopias que nos possibilitam compreender as relações de alteridade/identidade de personagens desta escrita literária que, como já colocado, apresenta em sua narrativa lugares “imaginários” onde estes personagens – humanos/inumanos/monstros –, vivem situações relacionais de conflitos, alianças, resistências várias, onde podemos tentar evidenciar que tipos de identidades ou alteridades construímos como também “personagens” da contemporaneidade.

Neste sentido, retomo aqui a concepção de Klinger sobre a escrita literária, sobre o que pode a arte e a literatura; e em que medida elas podem ser consideradas expressões da vida, da vida em sociedade, da resistência e resiliência às questões éticas do mundo mercantilizado, a uma sociedade do controle dos desejos. Assim, a ética, a estética e a política compreendem elementos constitutivos da expressão cultural na contemporaneidade, e foi neste sentido que se buscou até aqui, então, elaborar referenciais teóricos e históricos para a compreensão desta contemporaneidade, para construirmos a análise das representações destes tempos na narrativa de Harris e dos direitos humanos. Referenciais que nos revelam, a nós mesmos, o nosso social.

A expressão literária pode nos ajudar a compreender aquilo que, no nosso cotidiano, não conseguimos apreender, pois, como nos colocam os autores, corpo e mente não são separados, e a arte é exatamente esta expressão que os une. O racionalismo puro não deu conta do mundo. A máxima cartesiana “penso, logo existo”, não representa a contemporaneidade. Hoje podemos dizer: “sinto, cheiro, sugo, devoro, desejo, logo existo.”

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

70 anos de direitos humanos e ainda temos os guetos; 70 anos de direitos humanos e ainda vivemos as periferias excludentes; 70 anos de direitos humanos e ainda vivemos o feminicídio, com mulheres sendo mortas todos os dias; 70 anos de direitos humanos e o Ocidente continua colonizando e desrespeitando outras culturas, como as afrodescendentes, islâmicas ou a dos índios no Brasil. Exclusões e preconceitos representados na literatura de Harris, quando do assassinato de mulheres, dos guetos dos diferentes, da suposta superioridade norte-americana em relação ao *Outro*. Por outro lado, os direitos humanos que foram oficializados/adotados por parte do mundo, apesar das permanências, alcançaram conquistas inegáveis, além de ainda representarem um instrumento de busca de uma nova alteridade. A reelaboração desta alteridade relacional, capaz de superar/deslustrar fronteiras sociais, culturais, econômicas, humanas, é um processo, não se dá pela norma, mas pelas lutas e pelos devires construídos cotidianamente. Assim, após estas décadas, o que vingou, predominantemente? A libertação ou a *vida nua*? Em que medida os direitos humanos podem ser *biopotência*?

Nesta trajetória, descobri a literatura como representação e afetação das/sobre as mudanças e permanências das opressões e de conquistas de direitos, ou do desejo de libertação. O nosso cotidiano nos revela uma complexidade que a literatura pode nos ajudar a perceber: as diferentes e imbricadas dimensões das exclusões e dos desejos de mudança. O nosso cotidiano nos indicia as contradições latentes em nossa sociedade e nos faz repensar os direitos, a vida, todos os dias. A literatura tanto constata a vida vivida como prefigura vidas possíveis, vidas outras.

A vida, matéria prima da literatura, das artes. Então, o que melhor do que a arte para reagirmos àquilo que nos incomoda? Na música, artistas brasileiros compõem canções de protestos e de denúncias, dizendo que há brechas e resistências. O cinema brasileiro também representa pessoas excluídas e resistentes, em produções intermediárias, como aquelas baseadas em obras literárias como *Capitães da Areia* (2011), dirigido por Cecília Amado, baseado na obra *Capitães da Areia* (1937) de Jorge Amado; ou *O Que É Isso, Companheiro?* (1997), dirigido por Bruno Barreto, parcialmente baseado no livro homônimo de Fernando Gabeira, escrito em 1979. Ou o cinema dialogando com o teatro, com a obra *O Auto da Compadecida* (2000), dirigido por Guel Arraes, baseado na peça teatral *Auto da Compadecida* (1957), de Ariano Suassuna. Os filmes *Bacurau* (2019), dirigido por Kleber Mendonça Filho, Juliano Dornelles; e *Madame Satã* (2002), dirigido por Karim Aïnouz; *Ó Paí, Ó* (2007), dirigido

por Monique Gardenberg; são também obras importantes, entre tantas, que representam expressões artísticas que nos afetam.

No cinema internacional, também temos representações de resiliência e questionamentos. Elas se apresentaram no prêmio da Academia de Artes e Ciências Cinematográficas norte-americana de 2020. A academia de arte cinematográfica do Ocidente – e bastante ocidentalizada –, revelou as resiliências e indícios de mudança, quando entregou o Oscar (prêmio anual – *Academy Awards*) de melhor filme, pela primeira vez, a um filme estrangeiro, não falado em inglês, o sul-coreano *Parasita*, dirigido por Bong Joon-Ho. E ainda neste evento de premiação, o discurso da diretora do documentário vencedor, *Indústria Americana*, Julia Reichert, defendeu as classes trabalhadoras do mundo todo, e a necessidade de luta contra a opressão das mesmas. Interessante observar que as duas obras falam sobre desigualdades – de classe, de acesso à dignidade, de conflitos.

Os questionamentos gerados pela leitura de Charlainé Harris nos levam a perceber os conflitos para além dos de classe – embora neste se revele muitos outros imbricados, entremeados. É uma literatura que indicia o pulsar das diferentes formas de vida, das pessoas que se revelam como excluídas, mas também excludentes; pessoas com desejo de inclusão, mas também outras que resistem ao normatismo da sociedade e do direito. Ela nos instiga a pensar a vida, a pensar uma outra possibilidade de reelaboração daquilo que precisamos rever. Apesar das permanências, precisamos ver e rever a resiliência nas emoções, naquilo que nos move como pessoas de devires mil.

Entre tantas coisas, pensar a contemporaneidade a partir dos afetos e das afetações, daquilo que se convencionou chamar de direitos humanos e sua importância para as lutas por respeito, inclusão, liberdade, felicidade, foi uma busca importante. A compreensão das mudanças e permanências históricas nos possibilitou uma crítica, uma reflexão para enfrentarmos os desafios e possibilidades de sentido.

A literatura dos monstros compreende uma literatura que representa as relações de alteridade, de sociedade. É a representação de nossas relações sociais. Este tipo de narrativa revela o medo social. Os medos são aí ricamente representados como aquilo que *monstrualiza* o desconhecido, o temido. Harris, em sua literatura, embora tenha Sookie e Sam como pessoas “do bem”, não heroiciza os excluídos e nem condena aqueles que não os aceitam; todos são monstros e *monstrualizados*, *monstrualizadores*; todos têm medo e querem resistir, sobreviver. Todos são humanos e inumanos, ou, ninguém é humano. Somos aterrorizados: vida *bios* que

coopta a *vida nua*. Mas há desejos, e são estes que nos movem, e que se pode perceber nesta narrativa. O que está por trás das lutas por inclusão ou por respeito às diferenças, é o desejo da resistência, desejo da descolonização do olhar, desejo...

Esta jornada de descobertas e (re)conhecimento dos desafios com que nos deparamos todos os dias, foi possibilitada tanto pela literatura quanto pelos pensadores que propõem novas possibilidades de olhares, de sentidos, emoções, afetações, sensações; uma outra forma de ser/ver o que pode ser humano (?). Esse estudo, ou melhor, esta “viagem”, me fez (re)descobrir a literatura, os direitos humanos, a história. Deslocou-me para outros espaços, além dos *heterotópicos*, de autoconhecimento. Tirou-me do convencional e me revelou o devir, ou devires; ajudou-me a deslustrar fronteiras entre aquilo que considerava o *Eu* e o *Outro*. Fez-me perceber que os direitos humanos são *biopoder*, mas também *biopotência*, na medida em que, atuando em várias frentes, e apesar de seus limites, teve impactos importantes nos movimentos feminista, étnicos, dos LGBTQI+, entre outros.

Mas podem ser ainda mais potentes se conseguirem superar os entraves racionalistas ainda presos a uma modernidade tradicional que sofre transformações e novas e constantes demandas; ela se *trans-forma*, vai se tornando outra. É preciso mais emoção, ou melhor, juntar mente e corpo, razão e emoção; é preciso perceber o ser humano, não como superior ou único em sua essência, mas como parte da natureza e em sua multiplicidade de afetos, livre das correntes religiosas que nos limitam o olhar e os sentidos. É preciso pensar que os seres são constituídos em sua relação com o *Outro* cotidianamente, reconhecendo a alteridade relacional como forma de ser/estar no mundo. E esta alteridade do devir se constrói através do conflito, do choque de ideias e sentimentos que, negativados em nossa sociedade hipócrita, que prega uma paz, mas uma paz sem voz, nos instiga a positivá-los, fazê-los se tornar motores de nossa existência e expressão de nossos desejos.

Não há respostas, muito menos uma resposta pronta; o que há, é uma busca por algo muito maior do que temos hoje, uma busca que encontrará respostas no tempo *continuum*, e que sempre estará desatualizado, pois somos fluidos. Por isso, este trabalho é um começo, uma proposta de reflexão para tantas outras possibilidades que virão. Espero que seja uma narrativa de afetos e afetação, que propicie o desejo de outras reflexões e contraposições ao que aqui se viveu.

## REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Introdução à Análise da Narrativa**. São Paulo: Scipione, 1995. (Coleção Margens do Texto).
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2007.
- ALVES, Rogério Pacheco. **O DNA Kantiano dos Direitos Humanos e sua Crítica a partir da Filosofia Imanente de Spinoza**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- AMADO, Jorge. **Capitães da Areia**. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1937.
- ATWOOD Margareth. **O Conto da Aia**. RoccoDigital, 1985.
- Bacurau**. Direção: Kleber Mendonça Filho, Juliano Dornelles. Cinema Scopio/SBS, Brasil/França, 2019. Cinema.
- BARBOSA, Osmar. **Grande Dicionário Francês-Português**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.
- BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland [et al]. **Análise Estrutural da Narrativa**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.
- BENEVIDES, Maria Victória. Direitos Humanos: desafios para o século XXI. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy, et al. **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teóricos metodológicos**. João Pessoa, Editora Universitária, 2007, p. 335-350.
- BERND, Zilá. O maravilhoso como discurso histórico alternativo. In: LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). **Discurso Histórico e Narrativa Literária**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1998, p. 127-135.
- BLOCH, M. **Apologia da História ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRAIT, Beth. **A Personagem**. São Paulo: Ática, 1985. (Série Princípios).
- BRANDÃO, Adelino. **Os Direitos Humanos**. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy Editora, 2007.
- BRASIL. ECA. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Lei Federal nº8069/1990. Brasília: SEDH, 2010.
- BRASIL. **Estatuto Nacional do Idoso**. Lei nº10741/2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/Leis/2003/L10.741.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/Leis/2003/L10.741.htm).
- BRASIL. **Plano Nacional do Idoso**. Lei Federal nº 8842/1994. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/LEIS/L8842.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/LEIS/L8842.htm).
- BURGUIÈRE, André. A Antropologia Histórica. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História Nova**. São Paulo: Martins fontes, 1990, p.125-152.

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989)**. A Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CAMBRIDGE. **International Dictionary of English**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

**Capitães da Areia**. Direção: Cecília Amado. Imagem Filmes, São Paulo, 2011. DVD.

CARABAS, Markus. **Anubis: the history and legacy of the ancient Egyptian god of the Afterlife**. Charles Rivers Editors. s/d. E-book.

CARBONARI, Paulo César. **Viver a Democracia: uma breve análise sobre Direitos Humanos, Cidadania e Democracia**. Disponível em: [www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari\\_dimensoes\\_dh.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari_dimensoes_dh.pdf).

CARVALHINHOS, Patrícia de Jesus. Estudos de onomástica em língua portuguesa no Brasil: perspectivas para inserção mundial. **Anais**. São Paulo: FFLCH/USP, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Entrevista a Eliane Brum. In: BRUM, Eliane. **Diálogos sobre o Fim do Mundo: do Antropoceno à Idade da Terra, de Dilma Rousseff a Marina Silva, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e a filósofa Déborah Danowski pensam o planeta e o Brasil a partir da degradação da vida causada pela mudança climática**. El País, 19 set. 2014. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html). Acesso: nov. 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Nativo Relativo. **Revista Mana**, n. 08, p. 113-148, 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**. [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnpf/article/view/197>. Acesso em: 23 mai. 2017.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural, entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

- CULLER, Jonathan. **Teoria Literária**: uma introdução. São Paulo: Beca Produções Ltda., 1999.
- DALLARI, Dalmo. **Direitos Humanos e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998. (Col. Polêmica).
- DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELEUZE, Guilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**: Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. A Estrutura do Signo Toponímico. **Revista Língua e Literatura**, São Paulo: FFLCH/USP, 2016.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Os Nomes como Marcadores Ideológicos. **Revista Acta Semiotica et Linguística**. SBPL, UFPB: Ed. Plêiade, vol. 7, n.1. 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/actas/issue/view/1253>.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que Emoção! Que Emoção?** Trad. De Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- DOSSE, François. **A História em Migalhas**: dos “Annales” à “Nova História”. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ESTANISLAU, Lídia Avelar. Drácula, de Bram Stoker. In: GUIMARAES, Euclides et al. **Os Deuses e os Monstros** – Col. Convite ao Pensar. Belo Horizonte: Autêntica: PUC Minas, 2001, p. 47-69.
- FOUCAULT, Michel. De Espaços Outros. In: **Revista Estudos Avançados**, 27, USP: 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura, pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FREDERICO, Grazielle. Sonhos e Resistências no Sertão: a ditadura em *Outros Cantos*, de Maria Valéria Rezende. In: DALCASTAGNÈ, R.; DUTRA, P. Q; FREDERICO, G. **Literatura e Direitos Humanos**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p. 77-86.

- GABEIRA, Fernando. **O que é isso, companheiro?** São Paulo: Editora Codecri, 1979.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUIMARAES, Euclides et al. **Os Deuses e os Monstros.** Belo Horizonte: Autêntica: PUC Minas, 2001. (Col. Convite ao Pensar).
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HARRIS, Charlaine. **Clube dos Vampiros.** Trad. Índigo. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010b.
- HARRIS, Charlaine. **Morto até o anoitecer.** Trad. Chico Lopes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- HARRIS, Charlaine. **Vampiros em Dallas.** Trad. Índigo. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010a.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos.** O breve século XX 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos.** Uma história. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- IANNI, Octavio. **Teorias da Globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- JEHA, Julio (org.). **Monstros e Monstruosidades na Literatura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- JEHA, Julio; NASCIMENTO, Lyslei (org.). **Da fabricação de monstros.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- KLINGER, Diana. **Literatura e ética.** Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- LAZZARATO, Maurizio. **Signos, Máquinas, Subjetividades.** São Paulo: Edições Sesc São Paulo: n-1 edições, 2014.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novos Objetos.** Rio de Janeiro, F. Alves, 1988a.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novos Problemas.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1988b.
- LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.). **Discurso Histórico e Narrativa Literária.** Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et al. **Raça e Ciência I**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 231-270.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas. In: **Sopro 20**, jul. 2010. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/posautonomas.html>.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do Nome**: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

**Madame Satã**. Direção: Karim Aïnouz. Imagem Filme, São Paulo, 2002. Cinema.

MARQUES, Haroldo. Apresentação. In: GUIMARAES, Euclides et al. **Os Deuses e os Monstros**. Belo Horizonte: Autêntica: PUC Minas, 2001, p. 7-9. (Col. Convite ao Pensar).

MATSUOKA, Sayuri Grigório. A personagem e o espaço na ficção de Lygia Fagundes Telles. In: *estud. lit. bras. contemp.*, Brasília, n. 56, e564, 2019.

NAZÁRIO, Luiz. **Da Natureza dos Monstros**. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.

NÓBREGA, Elisa Mariana de Medeiros; NÓBREGA, Geralda Medeiros. Afinal, para que serve a História? Anotações sobre ensino, cipós, cu e zumbis. In: SILVA, Antônio de Pádua Dias da (org.). **Escrit@s sobre Gênero e sexualidades**. São Paulo: Scortecci, 2015, p. 195-204.

NOVAES, Adauto (org). **Ensaio sobre o Medo**. São Paulo: Senac, 2007.

**O Auto da Compadecida**. Direção: Miguel Arraes. Globofilme, Rio de Janeiro, 2000. DVD.

**Ó Paí, Ó**. Direção: Monique Gardenberg. Europa Filmes, Rio de Janeiro, 2007. Cinema.

**O Que É Isso, Companheiro?** Direção: Bruno Barreto. Miramax Filmes, Rio de Janeiro, 1997. DVD.

O RAPPÀ. **Minha Alma**. Rio de Janeiro: Warner Music, 1999. Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/o-rappa/minha-alma/>. Acesso em 10 de Janeiro de 2020.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. ONU-AG., 1948. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011. E-book.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & literatura**: uma velha-nova história. 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/1560>.

RESENDE, Beatriz. **Contemporâneos**: expressões da Literatura Brasileira no século XXI. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2008.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROSENFELD, Anatol. Conceito de Literatura. In: CANDIDO, Antônio [et al.]. (org). **A Personagem de Ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Coleção debates).

SÁBATO, Ernesto. **Antes do Fim**. Memórias. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SANTANA, Adriel; SANTORO Bernardo. **Direitos humanos: história, fundamentos e críticas**. Jusbrasil, 2014. Disponível em: <https://direitoeliberdade.jusbrasil.com.br/artigos/142841209/direitos-humanos-historia-fundamentos-e-criticas>. Acesso em: ago. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Sandra; SOARES, Vítor. **A Declaração Universal dos Direitos Humanos e a sua actualidade na sociedade contemporânea**. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a\\_pdf/dec\\_univ\\_atualidade\\_pt.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/a_pdf/dec_univ_atualidade_pt.pdf).SCHWARCZ.

Lilia K. Moritz. Questões de Fronteira: sobre uma antropologia da história. **Revista Novos estudos**. Nº 72, p. 119-135, 2005. Acesso em: 17 abr. 2018.

SEIDE, Marcia Sipavicius. Métodos de pesquisa em Antroponomástica. **Domínios de Lingu@gem**. Uberlândia, vol. 10, n.3, jul./set. 2016, p. 1146 – 1171. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/DL23-v10n3a2016-19>. Acesso em: 14 jul. 2019.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Educação em/para os direitos humanos: entre a universalidade e as particularidades, uma perspectiva histórica. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy, et al. **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teóricos metodológicos**. João Pessoa, Editora Universitária, 2007.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Demonstrada à maneira dos geômetras. LeBooks Editora, ISBN 9788583864189., s/d. E-book.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Agir/Ediouro, 1957.

TIBURI, Márcia. #DelíriosEntrevista: Marcia Tiburi. **FliAraxá. VI Festival Literário**. 15 a 19 nov. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=1\\_LGznJiGQc](https://www.youtube.com/watch?v=1_LGznJiGQc). Acesso em: 26 nov. 2017.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**. Ponto Urbe [Online], 11 | 2012, postado online no dia 14 Março 2014. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300>. Acesso em: 17 mai. 2017.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

WARAT, Luis Alberto. Educação, Direitos Humanos, Cidadania e Exclusão Social: Fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. **Domínio Público**, 2003. Disponível em: <http://bit.ly/1tLh1Oz>. Acesso em: mai. 2017.

WOLKMER, Antônio Carlos. Direitos Humanos: novas dimensões e novas fundamentações. **Revista Direito em Debate**. Ijuí, n. 16 e 17, p. 9-32, jan/jun. 2002.

WOOD, James. **Como Funciona a Ficção**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. [www.direitoshumanos.usp.br](http://www.direitoshumanos.usp.br). Acesso em: agosto de 2018.