APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ “NOSSOS CORPOS DE TODOS OS DIAS” (PARTE 02)

João Dantas dos Anjos Neto¹

Marcio Markendorf²

Marisa Martins Gama-Khalil³

10.21665/2318-3888.v9n18p05-15

O que a arte e a cultura podem dizer a respeito do corpo? A mitologia judaico-cristã nos oferece um imaginário hilomórfico, inspirado pela filosofia aristotélica, do objeto vivo (ou autômato sentimental), segundo o qual o corpo de Adão figura inicialmente como massa amorfa, de barro bruto e passivo, moldada de cima para baixo pelas mãos de Deus e da qual surgiria Eva. Ambos avivados pelo sopro da vida – fazendo emergir a mágica faísca do agenciamento (ou alma) naquilo que, até então, era mero substrato inanimado. Sem a centelha da alma, afirmam, o corpo torna-se sinistro, habitado pelo nada ou pelo mal. A narratologia da criação humana, de acordo com tal mito, expressa o caráter divino e perfeito da invenção de um deus monoteísta, cuja criatura de barro é sua *imagem e semelhança*. Há muitos problemas filosóficos e religiosos despertados a partir de tal descrição – afinal, sendo cópias perfeitas de um deus perfeito, qual seria a razão da Queda? As interpretações dos corpos expulsos do Paraíso igualmente são

¹ Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia pela PUC/SP e doutorado Sandúche pela Universidade do Porto em Sociologia. Prof. Da Universidade Federal de Goiás, Membro Efetivo da Associação Brasileira de Antropologia - ABA. Sócio Efetivo da Associação Portuguesa de Antropologia APA. Integrante do Grupo de Pesquisa “Processos Identitários e Poder” (GEPIIP). E-mail: joaodantas@ufg.br.

² Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Graduado em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2003). Professor Associado I do Departamento de Artes da Universidade Federal de Santa Catarina. Leciona no Curso de Bacharelado em Cinema e no Programa de Pós-graduação em Literatura. E-mail: marciomarkendorf@uol.com.br.

³ Doutora em Estudos Literários pela UNESP - Professora Titular aposentada da UFU - Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq - Pesquisadora do CLP da Universidade de Coimbra - Líder do Grupo de Pesquisas em Espacialidades Artísticas/CNPq - Líder do GT da ANPOLL Vertentes do Insólito Ficcional. E-mail: mmgama@gmail.com.

variadas, podendo tender para a culpabilização da mulher, seduzida pela lábia da serpente, ou inclinar-se para uma postura feminista, na qual a curiosidade é a mãe de todo conhecimento (Campbell: 1998). Aliás, *o corpo que conhece ou que dá a conhecer* é um tema moral presente na ficção mitológica, fantástica e científica.

Pode-se lembrar, por exemplo, de Prometeu, titã mais conhecido por ser responsável por compartilhar o conhecimento do fogo com os humanos, algo que desgostou o Olimpo e gerou uma punição eterna e cíclica: a de ter o fígado, este com capacidade para regenerar-se, devorado todos os dias por uma águia. Talvez poucos saibam que foi Prometeu quem criou os seres humanos, pequenas cópias em barro dos deuses. Conforme o mito, inicialmente nós tínhamos o dom da vidência, dádiva que permitia o conhecimento do futuro e do destino, o que nos aterrorizava de sobremaneira. Como se tratava de capacidade divina horrífica para seres tão diminutos em relação aos deuses, Prometeu extraiu esse dom e nos devolveu à ignorância. No entanto, havia um medo corrente por parte dos olímpianos de que tentássemos nos *igualar* a eles. O compartilhamento do fogo com a humanidade, nesse sentido, foi a transgressão de Prometeu a uma proibição de Zeus, visto que o domínio do fogo figura como uma arte de grande poder, algo que poderia favorecer a equivalência aos deuses, com base no conhecimento e na tecnologia. Estabelecendo um comparativo entre mitos tão distintos, pode-se notar o seguinte: Adão e Eva adquirem conhecimento da árvore do bem e do mal e são expulsos do Paraíso; Prometeu dá a conhecer o fogo aos homens e é condenado ao tormento, um tipo singular de expulsão. O que pode, então, o corpo feito à imagem e semelhança de deus? Quase nada. E qualquer tentativa de imitação de deus é análogo à violação de um tabu porque atrai a desgraça ao violador. O fígado dilacerado, o conhecimento da nudez, a destruição do criador pela criatura.

É o que ocorre no mito do golem, ligado à mitologia cristã e à mística judaica, ao figurar um monstro formado do barro como “tentação prometeica ou transgressão sacrílega”, sem linguagem, sem sopro divino, animado magicamente e que parece carregar o ensinamento de que, por vezes, construir é pecado maior que destruir (Matière: 2000). Criatura sem alma, idiotizada, violenta e bárbara, acaba por trazer morte e devastação ao criador, revelando a imperfeição do ato criativo dos homens e a incapacidade de igualar-

se a deus. A ousadia da empresa terrestre é o tema do descomedimento, da *hybris*. Não é sem razão que o mais famoso livro de Mary Shelley, a ficção gótica *Frankenstein*, publicado pela primeira vez em 1818, tenha como subtítulo *O moderno Prometeu*. Obcecado em localizar a origem da vida por meio da ciência, o cientista Victor Frankenstein dá o “sopro de vida” a um corpo a partir do cruzamento de saberes acerca de correntes elétricas e galvanismo. No romance, o processo não é pormenorizado, de modo que é o cinema – na adaptação dirigida por James Whale em 1930 – o discurso que formata o imaginário tecnológico: em uma noite escura e tempestuosa, um corpo ‘montado’ por partes de cadáveres costuradas, elevado por uma complexa maquinaria até o alto de uma torre, ganha a vida pela energia de um raio. O resultado é uma criatura monstruosa que (re)volta-se contra o criador. O mesmo destino do golem. Talvez a mesma sina do ser humano que ousa matar deus no pensamento e (re)inventar o corpo a partir do *conhecimento* de sua natureza.

Como a antropologia vastamente nos mostra, outras tradições e cosmologias não entendem o corpo como um produto dividido em “carne” e “agência”, cuja formação seja bifásica (primeiro a forma e, depois, a matéria) e dicotômica (primeiro a imaterialidade e, depois, a materialização). Para os Koyukon, habitantes do Alasca, por exemplo, o “sopro da vida” não é uma contingência e nem uma dádiva reservada ao que a “ontologia naturalista” (Descola, 2015) entende por “vivente”, mas uma permanente matriz de movimento emergida e renovada pelos polirrítmicos movimentos de criaturas (humanas ou não) e intemperismos. Para os Koyukon, o mundo não tem “viventes”, ele é vivo; e toda “forma” não é senão a cristalização provisória da história de movimentos que lhe deu origem (Ingold: 2000). Na proteica construção cultural do *doppelgänger* podem ser recolhidas diversas analogias entre sombra/reflexo e alma, condutoras das ideias de que a perda da sombra ou do reflexo equivalem à morte, alterando o status do humano para fantasma ou morto-vivo (Rank: 2013). Ainda que bem distantes dessas narrativas de substrato arcaico, fábulas da ficção científica insistem na relação entre alma e subjetividade (ou alma e bem), como ocorre no romance *Não me abandone jamais*, de Kazuo Ishiguro, no qual um grupo de esquerda procura demonstrar que clones são humanos tanto quanto seus originais. Criados por organizações estatais como animais em

cativeiro, servem para a sociedade como repositores de órgãos, operando um futuro sombrio na qual o corpo, similar a uma máquina, recupera-se com a troca de peças.

Reverberando a ansiedade sobre a morte e a finitude, a ficção científica também costuma elaborar complexas fantasias sobre a imortalidade em ambientes assépticos, livres de doença e deterioração, como em *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley. Contudo, distantes das realizações insólitas da ficção, os corpos vivem em um mundo de processos fluidos e erodem com ele. A decadência do corpo – na retórica do envelhecimento – é uma lembrança da morte, que marca a fronteira com o desconhecido. Fugaz em sua durabilidade, cada corpo atesta uma raridade similar à obra de arte (atrelada ao seu vínculo com um inédito aqui e agora, que não volta). Com receio da velhice/morte, éramos (e somos) alimentados pela fantasia da Fonte da Juventude e o desejo da vida eterna. Hoje, no cerne do neoliberalismo, é o capital que figura como nova Fonte da Juventude. “Há uma analogia”, enseja Byung-Chul Han (2018, p. 18), “entre a economia arcaica do mana, a economia capitalista do capital, e a economia cristã da salvação. Todas são técnicas tanatológicas para abolir a morte, espantá-la”. Contudo, também não faltam alarmes quanto às maldições e fardos implicados na imortalidade – Drácula e Dorian Gray bem o sabem! Embora não se possa impedir a ruína do corpo, são possíveis certas operações que ocasionam a ilusão de retardo dos processos de envelhecimento: as intervenções cirúrgicas contemporâneas e o conceito de pós-humano estão a serviço tanto da discriminação etária quanto da transformação corpórea (da cirurgia estética ao corpo trans). As cirurgias estéticas que objetivam esticar a rugosidade da velhice, tornam o corpo liso, apagado de memórias e pretensamente vedado ao tempo e seus atritos. Não por acaso, Han (2019) entende que a topologia lisa, translúcida, refletora e de memória fraca, torna-se o ideal estético em uma sociedade guiada pelo frenético ritmo do desempenho, que não tem tempo para se demorar, refletir ou digerir o que quer que seja. Contudo, nem a mais perfeita e sofisticada operação pode mudar o fato de que não há corpo sem história. Todo corpo é densamente opaco e nenhum deles é isento de texturas, sombras, símbolos e próteses. Aliás, o acoplamento corpo-máquina é um tema bem expressivo nas artes, como em *Crash*, de J. G. Ballard, ou os corpos maquínicos de David Cronenberg, ou, ainda, na arte funerária no cadáver-manequim de Gunther von Hagens. As interfaces do corpo com o maquínico, similares às contaminações do sagrado e do

profano, remetem às múltiplas dinâmicas em torno da pureza, da abjeção, da moral, figurações que podem ser entendidas como constantes antropológicas.

De forma mais acentuada que em outros períodos históricos, os séculos XX e XXI passaram a fornecer novas configurações para o corpo humano com o desenvolvimento sistemático e aprofundado da biotecnologia, da engenharia genética e da cibernética, condições técnico-científicas por meio das quais os limites ontológicos do tradicional sujeito humanista foram desestabilizados. Assim, no cenário contemporâneo, a partir de um paradigma pós-antropocêntrico em formação, os tradicionais binômios humano/animal, humano/máquina, orgânico/inorgânico, natural/artificial, presença/ausência, sujeito/objeto, corpo/mente e natureza/cultura, perderam a capacidade da organização estável da cultura em razão do hibridismo surgido com essa dramática dissolução das fronteiras, fenômeno que frustra as antigas e apaziguadoras distinções propostas por essas dicotomias. Os Estudos de Gênero, as Teorias Queer e os Estudos Feministas já vêm sistematicamente desconstruindo a lógica binária no que diz respeito à subjetividade, ao desejo, ao corpo e ao gênero. Ao mesmo tempo em que se opera tal abertura, também se verifica, por outro lado, um fechamento: se os pares binários já eram expressos dentro de um jogo de relações de poder, o amplo espectro de variedades surgido no entremeio dos pares opostos passa a sofrer processos de repressão, exclusão e marginalidade. Semelhante questão pode se aplicar às leituras do pós-humano, uma vez que ao humano se contrapõe uma grande variedade de corpos pós-humanos, cujas intervenções técnicas e científicas são as mais variáveis. A tecnociência tornou móveis as fronteiras do humano e, por isso, a mistura crescente entre categorias dicotômicas produz uma ruptura cultural e filosófica que exige a redefinição ontológica do ser humano (Santaella: 2006). Seria o fim do modelo de corpo tal como o conhecemos, aquele alimentado por concepções humanistas. Os processos desempenhados pelas transformações tecnológicas estão apenas no começo, mas já indicam a emergência de uma temporalidade pós-humana e de um corpo ciborgue (Haraway: 2009) ou corpo biocibernético (Santaella: 2006).

Para citar um exemplo, lembremo-nos de que os celulares são verdadeiras extensões do nosso corpo, extensões que se imbricam à carne do corpo, formando uma só matéria.

Esses objetos, dos quais raramente nos afastamos, conduzem nossos trajetos, conectam-nos com o mundo de variadas maneiras e forjam nossa movente identidade. Corpo ciborgue, porque se encontra entranhado e completamente ressignificado. Nossa experiência diária é ciborgue, praticamente todas as experiências que vivemos são perpassadas pelas máquinas e, nesse sentido, o nosso corpo assume essa identidade ciborgue. O pesquisador Tomaz Tadeu, ao interpretar a teoria de Donna Haraway, afirma que “[u]ma das características mais notáveis desta nossa era [...] é precisamente a indecente interpenetração, o promíscuo acoplamento, a desavergonhada conjunção entre o humano e a máquina” (Tadeu, 2016, p. 11). A cena do célebre filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, na qual o protagonista é engolido pela máquina, é emblemática para figurativizar essa experiência. O heterônimo futurista de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos, já havia previsto essa experiência de um corpo ciborgue, do enlace do homem às máquinas, em alguns de seus poemas, como é o caso de “Ode triunfal”:

Ó rodas, ó engrenagens, *r-r-r-r-r* eterno!
Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
Em fúria fora e dentro de mim.
Por todos os meus nervos dissecados fora,
Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto! (Pessoa, 2006, p. 306)

O ser humano sente a máquina em si, desdobra-a em sentidos e sensações. Tomaz Tadeu (2016) também assinala uma espécie de quiasmo que ocorre entre o corpo humano e o da máquina. O corpo humano se mecaniza, sofre eletrificações; já o corpo maquínico se humaniza, experimenta subjetivações, como é o caso, por exemplo, de Alexa, assistente virtual, que captura nossas músicas, vídeos, joga conosco e por vezes expressa algumas opiniões sobre nossa vida. Então, nesse mundo ciborgue, a pergunta “o que é um corpo?” parece tornar-se mais complexa.

A despeito de toda efervescência teórica e estética acerca do pós-humano – o que inclui experiências no campo da bioarte – os corpos biocibernéticos ainda são colocados em uma zona restrita. E combater o cerceamento social e a exclusão cultural de determinados agrupamentos de sujeitos é uma urgente questão política. Os discursos normativos, embebidos em estratégias e tecnologias repressivas, protegem e privilegiam o *status quo* de uma suposta maioria. O resultado é uma sociedade antidemocrática, verticalizada,

segmentada em estamentos e invisibilizadora de minorias. Na defesa de um preceito ou regra, o que é considerado exceção é relegado a uma zona marginal da cartografia pública. Tome-se a título ilustrativo da regra um corpo representado pela categoria normal, construto imaginário que significa ser dotado de completude de membros e órgãos, sem expandir ou contrair seus números, e cujo funcionamento total seja considerado eficiente e saudável. Segundo tal descrição, pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas, sujeitos com má-formação congênita ou amputados, pertenceriam à área social de exclusão. Para ter uma existência mínima assegurada, segundo este regime normalizador e disciplinador dos discursos de poder (Foucault, 2001), os corpos fora da regra precisariam se submeter ao uso de medicamentos, a intervenções cirúrgicas e ao acoplamento de próteses para se aproximarem da normalidade e buscarem a integração ao todo hegemônico. De fato, o regime disciplinar encontra-se ultrapassado e substituído pelo que Han chama de regime de desempenho, mas o sujeito disciplinar, como o próprio filósofo ressalta, está na base daquilo que hoje se apresenta como sujeito do desempenho. Conforme contrasta:

A sociedade disciplinar é uma sociedade de negatividade. É definido pela negatividade da proibição. O verbo modal negativo que o governa é *Não Deve* [*May Not*]. Da mesma forma, a negatividade da *compulsão* adere ao *Deveria* [*Should*]. A sociedade de desempenho, cada vez mais, está em processo de descartar a negatividade. Aumentar a desregulamentação é abolir isso. *Posso Ilimitado* [*Unlimited Can*] é o verbo modal positivo da sociedade de realizações. Sua forma plural - a afirmação "Sim, nós podemos" - epitomiza a orientação positiva da sociedade de desempenho. Proibições, mandamentos e a lei são substituídos por projetos, iniciativas e motivações. A sociedade disciplinar ainda é governada pelo não. Sua negatividade produz loucos e criminosos. Em contraste, a sociedade de desempenho cria depressivos e fracassados (HAN, 2015, pp. 8-9).

Ao nos lançarmos ao longo da aventura antropológica, investigando as condições e potenciais da vida humana, nós também nos destinamos à opacidade do mundo e inevitavelmente testemunhamos que "o corpo" é, na verdade, "um corpo": cada qual um organismo múltiplo, um turbilhão (Bergson, 2005), um emaranhado de linhas (Deleuze; Guattari, 1995), um plissê fractal (Lévy, 2003), uma tapeçaria aberta cujos filamentos soltos se entrelaçam, se misturam com os ambientes, materiais e criaturas, na constante produção de seu habitar (Ingold, 2015). O domínio do fogo, que proporcionou aprimoramentos bélicos, também proporcionou a possibilidade de cozer alimentos e

facilitar o processo digestivo, permitindo uma entrega ao son(h)o profundo (Morin: 1973). Tanto sapiens sapiens quanto sapiens demens, somos embebidos com os sonhos, mitos e deuses que nós mesmos despejamos ao redor. Como nos lembra Bateson (1987), a mente não é algo trancado no crânio; ela vaza e se mistura com o mundo (que, também vaza e se mistura no corpo). O filósofo Jean-Luc Nancy (2015, p. 7), em **Corpo-fora**, “[u]m corpo não está somente fora: ele é mesmo um fora. Dessa vez não o fora-nada, mas o fora-dentro”. Sua natureza fora-dentro justifica-se pelo fato de o corpo ser o que nos coloca em contato com o mundo, por meio dele é que experimentamos outros corpos humanos, objetos, máquinas, experiências diversas; e, nesse movimento de contato, o fora se faz dentro, o que estava lá já passa a habitar o aqui do corpo. Por esse motivo, o nosso corpo é, como defende Michel Foucault, o “ponto zero do mundo”:

Meu corpo está de fato sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele [...] que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo. (FOUCAULT, 2013, p. 14)

O terreno no qual as Ciências Sociais se nutrem é constituído justamente pela densidade das histórias, em constante processo generativo, que vazam em (e por) cada ser e lugar. Para investigar as condições e potenciais da vida humana, não basta se posicionar de frente ou sobre as pessoas das quais se fala. Um exemplo de posicionamento “frontal” é o caso de pesquisas porta-a-porta do IBGE, onde o contraste pesquisador/pesquisado torna-se rigidamente consolidado e sua interação se resume em listas de questionamentos à base de múltipla escolha. Um exemplo de posicionamento “sobre” é o caso de estudos das grandes escalas, que parecem oferecer uma visão aérea da realidade. Ambas as condutas foram, por muito tempo, entendidas como imprescindíveis à objetividade do método científico. Segundo sugere Ingold (2019), essa inadequada associação foi a principal responsável pelo comportamento tímido e pouco confiante dos antropólogos em relação à sua atuação em campo – comportamento também anunciado por Latour (2015), para o qual a antropologia não deveria subestimar suas conquistas e nem resignar pela insensata perspectiva de que a antropologia seja incapaz de ser

francamente científica. Para Ingold, o fazer antropológico se assemelha com a prática da caça:

[...] antropólogos seguem seus instintos, farejando fontes e linhas de investigação promissoras. Eles são como caçadores em busca. Para caçar, você precisa sonhar o animal; entrar em sua pele e assumir o seu ponto de vista; conhece-lo de dentro para fora. E você tem que observar atentamente o que acontece ao redor e o que isso tem a lhe dizer. O mesmo ocorre com a antropologia: trata-se de seguir os seus sonhos, de entrar na pele do mundo, conhece-lo por dentro e aprender com a observação. A antropologia, então, abre uma diversidade de trilhas, como os caçadores, através da paisagem da experiência humana (INGOLD 2019: 66).

Ainda conforme o autor, a antropologia nasce já em transgressão das principais regras do método científico ortodoxo: seu conhecimento não pode ser produzido em ambiente isolado e mesmo sua principal ferramenta para a produção de conhecimento objetivo, a etnografia, só tem aplicabilidade em meio aos demais. Diferente de, por exemplo, neurocientistas, as antropólogas não contam com laboratórios ou com vistosas máquinas para se esconder. Ao invés de levarem seus sujeitos de pesquisa para dentro de um escritório, clínica ou laboratório, andam com eles ao ar-livre, acompanhando e compartilhando suas atividades cotidianas. Ao passo em que o laboratório atesta um princípio de impermeabilidade, o campo atesta uma permeabilidade fundamental. Sua relação é mais a de aprendiz com seus companheiros e mestres, que a de um pesquisador em relação ao seu objeto de pesquisa. A paisagem dos saberes que emergem dessas convivências é vasta e em contaste renovação em função das sensibilidades e criatividade da antropóloga. A mera catalogação da diversidade não basta; como ensina Tsing (2019, p. 24), “precisamos narrar as histórias em que a diversidade emerge”.

O presente dossiê, *Nossos Corpos de Todos os Dias*, busca corroborar a emergência da variada paisagem de saberes e trilhas ao longo dessas histórias. Busca-se proporcionar a reunião de escritos que se aventuram ao longo da multiplicidade de trilhas abertas das experiências humanas, assim como das relações multiespecíficas, de diversidade contaminada, que marcam o antropoceno. Em tempos tão conturbados de extinções em massa, acelerações sem precedentes, colapsos ambientais e eventos de ampla perturbação rápida (TSING, 2019), tempos que sinalizam para o que Stengers (2015)

chamou de “a barbárie por vir”, a antropologia torna-se mais importante do que nunca. Em sua miríade de conversas, vivências e linhas investigativas, a antropologia constantemente nos lembra que outros mundos são possíveis (TSING, 2019).

Referências

- BATESON, Gregory. **Steps On a Ecology of the Mind**. Londres: Jason Aronson Inc., 1987.
- BERGSON, Henri. **Creative Evolution**. Nova Iorque: The Modern Library, 2005.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói De Mil Faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico. As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- HAN, Byung-Chul. **A Salvação do Belo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- _____. **Topology of Violence**. Massachusetts: MIT Press, 2017.
- _____. **Sociedade do Cansaço**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. In: TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue - as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.
- INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** São Paulo: Vozes, 2019.
- _ **The Life of Lines: a world without objects**. Londres/Nova Iorque: Taylor and Francis Books, 2015.
- _ **Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres/Nova Iorque: Taylor and Francis Books, 2000.
- LATOUR, Bruno. Não é a Questão. **R@U**, v. 7, n. 2, jul./dez. 2015, pp. 73-77.
- LÉVY, Pierre. **Plissê Fractal**. Internet. Disponível em: <http://www.caosmose.net/pierrelevy/plissefractal.html>. Acessado em: 20/12/2021.

MATIÈRE, Catherine. Golem. In: BRUNEL, Pierre. **Dicionário de Mitos Literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000. p. 407-420.

MORIN, Edgar. **O Enigma no Homem**. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1973.
RANK, Otto. **O Duplo**: um estudo psicanalítico. Porto Alegre: Dublinense, 2013.

NANCY, Jean-Luc. **Corpo-fora**. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
SANTAELLA, Lucia. **Corpo e comunicação**: sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2006.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues: O corpo elétrico e a dissolução do humano. In: ____ (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2.ed. 2.reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

TSING, Anna. **Viver nas Ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.