

Nós, os terráqueos -- algumas hipóteses de colonização alienígena

Eric Macedo (Museu Nacional, UFRJ)¹

Resumo: Consistindo numa aproximação inicial entre antropologia e ficção científica apoiada na imagem de uma difração, o texto se debruça sobre o romance de Ursula K. Le Guin, *The Word for World is Forest*, para pensar sobre dois aspectos da colonização ressaltados na narrativa. Nota-se como a máquina da rostidade, tal como pensada por Deleuze e Guattari, se expande para além do humano, mas encontra um obstáculo na figura do ser extraterrestre. Por outro lado, o rosto aparece articulado ao imaginário do progresso na formação de um espaço-tempo colonial. Em seguida, ressalta-se a importância da *duplicidade* em cosmologias ameríndias como linha de resistência ao Estado, associando a questão ao livro de Le Guin e a outras narrativas de ficção científica.

Palavras-chave: Ficção Científica; Antropologia; Colonização

Este texto consiste numa aproximação preliminar de aspectos encontrados em narrativas de ficção científica difratados a partir de um ponto de vista antropológico — e vice-versa. Ao dizer *difratado*, quero evocar um efeito óptico que, à diferença da reflexão e da refração — nas quais mudanças na direção da luz geram imagens deslocadas em que se reconhecem variações unitárias sobre um padrão inicial —, multiplica diferenças, quebrando a luz em variadas direções e criando padrões de interferência (Haraway, 2004, p.70). Ao dizer *antropológico*, refiro-me inicialmente à antropologia como disciplina, da qual tomaremos exemplos e conceitos para discutir textos ficcionais, mas busco submetê-la, ela mesma, a uma difração particular, que vai possibilitar encarar a ficção como uma espécie de *antropologia especulativa* (Nodari, 2015). Pode-se conceber o texto como o esboço de um experimento no qual se realizaria uma difração cruzada entre antropologia e ficção científica, uma servindo como instrumento óptico para desprender diferentes aspectos da outra. Pensar em termos de difração me parece importante, neste contexto, para que não se caia na armadilha de reduzir ambos os conjuntos ao mesmo: não se trata de dizer que a ficção científica é um caso particular da antropologia como disciplina — ainda que se possa, subvertendo esta última, dizer que ela é um modo de antropologia especulativa —, da mesma forma que a

¹ Doutor em Antropologia Social (PPGAS Museu Nacional, UFRJ). Contato: eric.macedo@gmail.com.

antropologia não é redutível a uma espécie de ficção científica — ainda que já se tenha apontado para seu caráter de ficção conveniente ou controlada (Strathern, 2006, p.31).

O caráter *especulativo* desta antropologia difratada e do experimento aqui proposto tem, ainda, duas facetas. De um lado, diz respeito à conjectura: a atividade de especular põe em funcionamento uma máquina fabulativa presente em toda experiência de leitura, como afirma Nodari (*op. cit.*), mas que se torna particularmente explícita em conjuntos narrativos como a ficção científica (o gênero, note-se, é por vezes referido também pelo título de *ficção especulativa*), na qual a narrativa se conjuga, com frequência, a uma espécie própria de experiência de pensamento, realizando como ficção um potencial científico-experimental (Stengers, 2000). Num segundo aspecto, esse caráter especulativo remete a um jogo de espelhamentos, a uma colocação em função do *eu* e do *outro*. O desafio é escapar de ver no *outro* (mesmo um outro conjectural, como é o caso de um outro extraterrestre) uma versão especular de nós mesmos, mas fazer desse espelho um objeto difratante: o outro como fator de diferenciação interna do eu e, talvez, como emissor de múltiplos padrões de interferência entre eu e outro; padrões que, como linhas emaranhadas, podem permitir o reconhecimento sempre provisório de uma infinidade de *nós*.

Rosto e colonização

O romance *The Word for World is Forest*,² de Ursula Le Guin, se passa num planeta chamado Athshe, um planeta inteiramente coberto de floresta densa. O mar aberto, ou a floresta escura: nessa alternativa se configura o mundo em que habita uma espécie humanóide com pouco mais da metade da altura de um humano terráqueo médio, coberta de pelos verdes, com uma sociedade “estática, estável, uniforme”, “perfeitamente integrada, e completamente aprogressiva” (Le Guin, 1980, p. 52). Isso não quer dizer, como afirma o antropólogo que nos dá essa descrição, que os athsheanos não sejam capazes de mudança. Um tema central do livro de Le Guin é justamente a transformação que se processa na sociedade athsheana após seu encontro traumático com os humanos terráqueos.

Quando a narrativa começa, os terráqueos encontram-se há quatro anos em Athshe. Empreendem aí um projeto de colonização do planeta, baseado na indústria

² O livro foi lançado originalmente em 1976, nos Estados Unidos. A edição referida é a inglesa, publicada em 1980.

madeira e na preparação das áreas abertas para o plantio de grãos. São pouco mais de 2,6 mil terráqueos, quase todos homens. A população athsheana é estimada por alto em 3 milhões de pessoas. Os terráqueos, diante da aparência dos athsheanos, tendem a não considerá-los humanos. Trata-se de uma relação dúbia, do ponto de vista dos terráqueos: a estatura diminuta dos athsheanos provoca, num primeiro momento, uma associação com seres infantis; o fato de serem cobertos de pelos pode evocar também algum sentimento de ternura. Mas o sentimento que se estabelece a seguir é o de pura estranheza. Os terráqueos não se furtam a matar, estuprar e escravizar os nativos — ainda que o façam contra o código de colonização instituído na Terra. Com o planeta a 27 anos de distância, os colonizadores não precisavam se preocupar com o jugo das autoridades terrestres.

Os terráqueos ocupam no livro a posição de “alienígenas”. Pois, note-se, esta palavra não denota uma diferença substantiva em relação à Terra como faz o termo “extraterrestre”, mas a posição daquele que é “estranho”, “estrangeiro” em relação a um dado local. Como o livro tem Athshe como centro, os terráqueos são os alienígenas que a invadem. Alienígena é uma palavra que se pode opor, etimologicamente, a *indígena*, este termo marcando a posição daquele que tem uma relação intrínseca, ou íntima, com o território que ocupa (Viveiros de Castro, 2017, p.3). O experimento de Le Guin estende o território em relação ao qual os athsheanos são indígenas para o planeta Athshe como um todo. Tal expansão é empreendida a partir das situações coloniais que se verificam, em menor escala, na Terra tal como a conhecemos. O encontro com o alienígena, neste sentido, se dá, na Terra, a cada vez que um encontro entre alteridades suficientemente diferentes se processa: em especial, os “brancos”, de um ponto de vista indígena, são os alienígenas por excelência.

Pois os terráqueos que invadem Athshe são, de maneira geral, caracterizados por Le Guin como portadores de uma mentalidade colonizadora brutal. Sem dúvida, há nuances: a autora insere o personagem do antropólogo, Lyubov, como um defensor dos nativos — atitude pela qual ele pagará com o descrédito de seus companheiros terráqueos. O ecólogo, Gosse, ocupa uma posição intermediária, consciente dos estragos que se vinham causando ao ecossistema local, mas confiante na possibilidade de modificação do espaço para os interesses terráqueos. Mas é o capitão Davidson, uma

das principais autoridades militares do programa de colonização, quem incorpora em toda a potência o pensamento colonizador. Davidson demonstra seu desprezo não apenas em relação aos athsheanos — que ele chama, pejorativamente, de creechies. Esse desprezo é conjugado a altas doses de misoginia e xenofobia em relação a outras etnias terráqueas; um desprezo em relação a toda e qualquer alteridade.

Le Guin reforça este aspecto colocando-nos com frequência em seu ponto de vista. Davidson é um dos personagens centrais do livro, sua perspectiva alternando-se com a de Lyubov e a de Selver, o protagonista athsheano. Trata-se de uma posição incômoda para a autora. Escrevendo no emblemático ano de 1968, sob efeito da indignação com a guerra do Vietnam, ela lembra de ter produzido o livro com mais facilidade e fluidez, mas com “menos prazer”. “Davidson, ainda que tenha alguma complexidade, é puro; ele é puramente mal — e eu não acredito conscientemente que pessoas puramente más existam. Mas meu inconsciente tem outra opinião. Ele olhou para o interior de si mesmo e produziu, a partir de si, o Capitão Davidson. Não o renego” (p. 8). O experimento de Le Guin envolve uma espécie de “purificação” do pressuposto colonizador, a partir da figura de Davidson.

O homem adulto euro-americano, heterossexual, de preferência alto e forte, de cabelos e olhos claros, é o ser que, no imaginário ocidental, mais se aproxima de Deus — se não é Deus ele próprio, já que foi criado à sua imagem e semelhança. Uma escala hierárquica se estende para além das bordas do humano: um evolucionismo reducionista que não se inicia nos primitivos, mas nos micróbios, e sobe até o Todo Poderoso. Deleuze e Guattari (1996) mostram como uma máquina abstrata de rostidade se configura a partir de determinados agenciamentos de poder que têm necessidade dela, uma máquina que, segundo um de seus aspectos, julga os rostos concretos segundo correlações binárias do tipo “sim-não”, assumindo um papel de detector de desvianças. O rosto é, propriamente, o rosto do Cristo, o Homem branco médio qualquer. Ele serve como padrão, de acordo com o qual as diferenças são declinadas: “Ah, não é nem um homem nem uma mulher, é um travesti: a relação binária se estabelece entre o ‘não’ de primeira categoria e um ‘sim’ de categoria seguinte que tanto pode marcar uma tolerância sob certas condições quanto indicar um inimigo que é necessário abater a qualquer preço” (p. 45). Desvios de gênero, desvios raciais, a máquina abstrata traça um

conjunto quadriculado que lhe permite reconhecer qualquer rosto e encontrar para ele um local apropriado.

Deleuze e Guattari atêm-se, nesta passagem, à questão do racismo, mas seria possível estender o quadriculado para além do humano: é um animal? não? vegetal? deve ser um fungo... Nos animais, o rosto é ainda facilmente reconhecido. Mas ele não é menos existente nas plantas e mesmo uma célula pode ser rostificada. Há uma política do rosto, como escrevem os autores, mas essa política envolve mais do que os rostos humanos. Pois toda a vida na Terra pode ser rostificada segundo a combinação das semióticas do significante e da subjetivação própria à máquina abstrata da rostidade. O padrão segue sendo o Homem branco, toda a vida é medida a partir dele: um ser é mais ou menos “inteligente”, mais ou menos “consciente”, segundo os desvios que se processam a partir do humano como o ser superior da “criação” — o Homem branco, superior entre os superiores. A categorização própria à máquina rostificadora pressupõe e se articula ao agenciamento colonial. A vida na Terra é inteiramente categorizada, tudo é incluído em domínios mais ou menos hierarquizados segundo os quais algo pode ou não ser escravizado ou bestializado, aniquilado ou preservado de acordo com os papéis que podem exercer a serviço do Homem.

A figura do ser extraterrestre produz um curto-circuito nessa máquina. Trata-se de uma figura, em princípio, sem rosto, como os extraterrestres de *2001 - Uma Odisseia no Espaço*, de Arthur C. Clarke, de *Contato*, de Carl Sagan, ou de *Solaris*, de Stanislaw Lem, para citar apenas alguns exemplos notórios. Mas mesmo quando um rosto começa a se delinear numa cabeça extraterrestre, tudo parece logo se reverter e a máquina se mostra incapaz de dar uma resposta binária que encaixe o novo rosto no conjunto quadriculado. Não é um homem, não é uma mulher, mas é inteligente. Não é uma máquina, mas processa dados. É talvez um molusco, mas é capaz de falar (ainda que não nos seja possível compreender o que diz)... O *mas* é sempre uma excessão aos conjuntos pré-estabelecidos. É o que Le Guin explora em *The Word*... Os athsheanos não são tomados como humanos do ponto de vista dos terráqueos. São meros animais de carga, um pouco mais úteis — podem servir o café da manhã, esfregar as costas de seus senhores, servir-lhes de objeto sexual. *Mas* eis que, fora do jugo colonial, eles falam, sentem e — principalmente, de um ponto de vista athsheano — sonham. O desencaixe

não impede que a máquina colonial situe os athsheanos como seres subjugáveis; talvez, contudo, seja justamente seu caráter de exceção, de resistência à classificação, que lhes confere uma vantagem de resistência, como veremos abaixo. Não é a única vez que um mecanismo desse tipo é utilizado na obra de Le Guin. Por exemplo, em *A mão esquerda da escuridão*, os gethenianos desafiam nossas categorias de gênero com sua ambissexualidade, ao ponto em que dificilmente conseguimos, durante a leitura, emprestar-lhes um rosto.

Os dois lados da moeda

Os athsheanos, a seu lado, tendiam a ver os terráqueos como humanos. Humanos, sem dúvida, de um tipo particular: ainda que sejam capazes de sonhar, eles o fazem “como crianças”, apenas durante o sono, e sem nenhum controle sobre o que se processa. Note-se que isso reverbera o pensamento cosmológico de diversos povos indígenas ao redor do mundo: no prefácio, a autora menciona o encontro com um psicólogo que lhe apontou a similaridade entre os athsheanos e o povo Senoi, da Malásia, que, tal como os extraterrestres de Le Guin, consideram o domínio do sonho como um complemento igualmente válido à vida desperta, exercendo um treinamento deliberado sobre a atividade de sonhar de modo a extrair daí toda sorte de coisas: solução para problemas interpessoais e conflitos interculturais, novos cantos, ferramentas, danças, ideias (Le Guin, 1980, p. 9). Ela surpreende-se com a coincidência entre sua construção fictícia e um povo que desconhecia. Deve-se notar, porém, que Le Guin, filha do antropólogo Alfred Kroeber, esteve desde criança exposta a narrativas indígenas, que seu pai lhe contava “tal como as ouvira de seus informantes, apenas traduzidas para um inglês bastante lento e impressionante” (Le Guin, 1992, p. 20). É certo, porém, que ela tampouco conhecia, no momento em que escreveu *The Word...*, as concepções Yanomami a respeito do sonho, que, tal como no caso dos Senoi, ressoam aquelas encontradas no mundo-floresta de Athshe. Como escreve o xamã-tradutor deste povo, Davi Kopenawa:

Os brancos nos tratam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. [...] Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Nós não as mais queremos ouvir. Para

nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos (Kopenawa & Albert, 2015)

Danowski e Viveiros de Castro comentam este trecho apontando para uma espécie de reversão empreendida no diagnóstico de Kopenawa: a “projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos animistas”. Agora, é um suposto animista quem aponta o contrário:

(...) somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsessantes de nós mesmos, em lugar de nos abrirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não o nosso ‘sonho’ de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 100).

É no tempo do sonho que os athsheanos encontrarão os meios para resistir à invasão terráquea. A afirmação da realidade do tempo do sonho e seu caráter complementar ou dialético em relação ao tempo desperto é aquilo que ao mesmo tempo distingue os athsheanos dos terráqueos e permite a eles adaptar-se, por oposição, à nova presença. A cosmologia athsheana é inteiramente marcada pela duplicidade. São dois os tempos em que os athsheanos vivem (o sonho e a vigília), assim como, na vida social, há a política feminina da vigília e a cosmopolítica masculina do sonho. Cada comunidade fala uma língua feminina, cotidiana, variante de acordo com o local; o conjunto contrasta com a língua dos homens, que é a mesma em todo o planeta. Mas na língua dos homens, uma palavra — sempre composta por duas sílabas — possui com frequência dois significados, que atuam como dois lados de uma moeda: Athshe é a palavra para mundo e a palavra para floresta; a palavra para *sonho* é mesma que para *raiz*; *sha’ab* é a palavra para *deus* (“entidade numinosa”, “ser poderoso”) e a palavra para *tradutor*.

“A duplicidade é a lei de todo ser e de todo acontecimento”, escreve Tania Stolze Lima (1996, p. 35) ao descrever o perspectivismo do povo Yudjá, de língua Tupi,

habitante do Médio Xingu. “O sonho não é um espelho onde o caçador veria o seu futuro, mas uma linha paralela de tempo onde a alma do caçador se engaja em um acontecimento novo” (p. 40). Também aqui há uma relação entre o tempo do sonho e o tempo desperto que é, em larga medida, tal qual a encontrada entre os athsheanos. E há também uma forte presença da figura do *dois*, que Lima explora como tendo um *múltiplo*, ainda que este múltiplo seja diferente daquele que se opõe ao *um* no pensamento ocidental. Pierre Clastres já apontava que, na cosmologia guarani, o “Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos” (2003, p. 191). A retomada da questão por Lima acrescenta a este *dois* uma multiplicidade característica, o múltiplo como um desdobramento da duplicidade própria a cada ser e a cada acontecimento; a noção de ponto de vista, no caso em questão, exige que qualquer relação entre dois termos deva levar em consideração a duplicidade dos termos separadamente (como um termo vê a si mesmo e como é visto pelo outro), mas é também a própria relação e mesmo o espaço-tempo que se duplicam e se multiplicam. Clastres, fazendo uma “leitura ‘política’ de uma constatação metafísica”, identifica com o Estado esse Um que o pensamento guarani associa ao Mal. Pois, na leitura de Clastres, não apenas os Guarani dos tempos do Descobrimento buscavam, em migrações de fundo religioso, sua Terra Sem Mal, terra do não-Um, como também, no mesmo movimento, recusavam a emergência de um poder separado — do Estado, portanto — abandonando chefias cada vez mais fortalecidas.

O espaço-tempo colonial

Poderíamos dizer que também Um é o rosto, com seu padrão, e unívoca é a temporalidade embutida na noção de progresso. “Pois este mundo”, pensa o capitão Davidson, “Novo Tahiti [como os terráqueos chamam Athshe], era literalmente feito para os homens. Limpo e esvaziado, as florestas cortadas para abrir campos de grãos, eliminadas a selvageria e ignorância primitivas, ele se tornaria um paraíso, um verdadeiro Eden” (Le Guin, 1980, p. 12). *Feito para os homens*. A formulação aponta para uma destinação dada ao espaço desde a sua criação. O progresso, noção cujo caráter enganoso “é hoje tão evidente quanto a nudez do imperador”, como escrevem Pignarre e Stengers (2007, p. 85), articula-se com a máquina de rostidade como dois

estratos componentes do agenciamento colonizador. Enquanto a rostidade organizava os habitantes do cosmos segundo categorias hierarquizadas, o foco do progresso está lançado sobre o espaço-tempo que estes seres habitam. A figura do progresso exerce, em primeiro lugar, forças de unificação paralelas sobre espaços e tempos: há, de início, um tempo linear mensurável e um espaço uniforme divisível. Em seguida, criam-se correspondências entre marcas temporais específicas e porções de espaço recortadas: cada local carrega consigo uma posição temporal escalonada, cada porção é mais ou menos “desenvolvida”, mais ou menos “selvagem”, mais ou menos “atrasada”. Na ponta, no ápice da escala temporal do progresso, encontra-se novamente o Homem branco: é segundo os parâmetros da sociedade urbana ocidental que todo outro espaço encontra seu próprio ponto na linha do tempo unificada. A máquina da rostidade alimenta com seu quadriculado esse escalonamento espaço-temporal: um rosto animal é um rosto “atrasado” na escala evolutiva em relação ao rosto humano, assim como um rosto indígena o é em relação a um rosto ocidental.

O agenciamento colonizador articula-se, por sua vez, com a máquina capitalista, que aparece como motor de aceleração desse espaço-tempo unitário. Seria inútil questionar se a máquina capitalista engloba e engendra o agenciamento colonizador ou se é o contrário que se passa. Basta dizer que, entre estes, um não vai sem o outro, como já mostrava Marx em sua discussão sobre acumulação primitiva, no tomo I de “O Capital”. Num certo sentido, é possível afirmar que o agenciamento rosto-progresso atua como braço semiótico em relação ao braço concreto do agenciamento material capitalista. A incorporação de um dado espaço pela máquina capitalista passa, assim, por uma elaboração simbólica que a reproduz como aceleração temporal. Esta aceleração funciona, no quadro do agenciamento colonizador, como justificativa inquestionável da expansão capitalista. Pois a dimensão temporal do progresso o situa para além da ação subjetiva: uma temporalidade linear uniforme é irreversível; o progresso é algo dado, tanto quanto o tempo, e existe objetivamente num plano alheio à ação humana.

De volta ao dois

Para surpresa dos terráqueos, os athsheanos se revoltam. A reação começa com Selver, principal interlocutor do antropólogo terráqueo, Lyubov. Selver prestara alguns

anos de serviços forçados na colônia, assim como sua esposa, morta tragicamente ao ser estuprada pelo capitão Davidson. Sua morte violenta havia produzido em Selver uma raiva incomum entre os athsheanos, direcionada a Davidson. Acessando o tempo dos sonhos, Selver descobre algo novo, traduzindo um aspecto da humanidade terráquea que é justamente o que faltava aos athsheanos para resistir à invasão: a violência e a morte provocada entre humanos. Selver é tradutor em mais de um sentido: traduz com Lyubov a língua athsheana para o inglês, e vice versa, construindo dicionários para os idiomas. Mas ele também traduz as perturbações traumáticas produzidas pelo encontro com os terráqueos do tempo dos sonhos para o tempo desperto. A palavra para tradutor, *sha'ab*, é a palavra para deus. Selver torna-se, assim, um deus-tradutor entre os athsheanos, uma espécie particularmente sombria de entidade numinosa, o deus que trouxe ao mundo desperto a guerra e a morte violenta, inaugurando o homicídio.

É, assim, o caráter duplo da ontologia athsheana que lhes permite resistir à invasão terráquea. Talvez não seja por completo acaso que um tal fator apareça em outras narrativas construídas em torno da mesma temática. Pois se *The Word...* fosse um mito, poderíamos situar a novela num grupo de transformações que incluiria, por exemplo, o filme *Avatar*, de James Cameron. A armadura da narrativa é a mesma: os terráqueos iniciam a colonização de um planeta-floresta, no qual encontram uma raça de humanos extraterrestres que vivem integrados ao ambiente local, enfrentando um conflito entre a descoberta antropológica da diferença e a ocupação colonial militar e capitalista (aqui, o interesse dos terráqueos está num minério raro aí encontrado). Também no filme de Cameron há destaque para a figura do *dois*: os *avatares* são duplicatas extraterrestres dos terráqueos, que permitem a eles experienciar a vida entre os nativos. Entre o livro de Ursula e *Avatar*, porém, há uma diferença crucial: de um ao outro, o lugar da duplicidade se desloca para o lado dos terráqueos. A duplicidade continua sendo, aqui, aquilo que possibilita a resistência, que dá ignição à revolta. Porém, esta duplicidade é atributo da tecnologia trazida com os humanos terráqueos, e permanece característica do polo terráqueo da narrativa. Interessante notar, como transformação correlativa, o deslocamento do papel do herói que, se no caso de *The Word...* é athsheano, no caso de *Avatar*, é um terráqueo.

É difícil que o romance de Le Guin não tenha servido de inspiração para *Avatar*. Mas podemos evocar ainda um segundo exemplo: um pequeno conto de Philip K. Dick chamado "Colony", publicado originalmente em 1953. Aqui também os terráqueos desembarcam num mundo florestado. O texto se passa antes do estabelecimento da colônia propriamente dita, quando estão para se concluir os estudos de viabilidade da empreitada. Uma característica do planeta chama atenção: ainda que esteja cheio de vida, não parece haver aí qualquer organismo que possa causar mal aos humanos. Nenhum vírus, nenhuma bactéria nociva. Poderia ser o paraíso. Mas eis que, um dia, quando se estava próximo de um parecer favorável para iniciar a colonização, algo estranho acontece. O biólogo que não conseguia identificar organismos prejudiciais aos humanos é atacado pelo seu próprio microscópio. Este é o primeiro de uma série de ataques aos terráqueos por duplos animados de seus próprios objetos. Descobre-se que o novo mundo abriga uma forma de vida com alta capacidade mimética, que ataca e se alimenta dos humanos disfarçando-se como duplicatas perfeitas de objetos cotidianos: uma luva, uma toalha, um carro... A solução encontrada pelo comando da missão é fazer um chamado de emergência, pedir socorro à nave mais próxima. Sem que se pudesse diferenciar qualquer objeto de seu duplo extraterrestre, tudo teria que ser abandonado, inclusive as roupas da tripulação. Dick enfatiza a reticência dos personagens em largarem mão de tudo o que possuem. A nave de socorro chega um pouco antes da hora marcada, e a tripulação aí se refugia, toda nua. Mas então Dick nos desloca para a sala de controle da nave de socorro. Ela aterrissa na hora marcada e não encontra humano algum no planeta.

Referências bibliográficas

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2006.

HARAWAY, Donna. “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. In: *The Haraway Reader*. Nova York e Londres: Routledge, 2004.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GUIN, Ursula. *The Word for World is Forest*. Londres: Granada, 1980.

LIMA, Tania Stolze. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana* vol. 2, nº2, Rio de Janeiro, 1996.

NODARI, Alexandre. “A Literatura como Antropologia Especulativa”. *Revista da Anpoll* nº38, p. 75-85. Florianópolis, 2015.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste - Pratiques de désenvoûtement*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

STENGERS, Isabelle. “Science-fiction et Expérimentation”. Hottois, G. *Philosophie et Science Fiction*. *Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, 2eme trimestre 2000.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Involuntários da Pátria - elogio do subdesenvolvimento*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.