



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

BIANCA DE OLIVEIRA CORRÊA

XENOS: Sobre Alien[ações]

BRASÍLIA

2023

BIANCA DE OLIVEIRA CORRÊA

XENOS: Sobre Alien[ações]

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título
de Mestre em Filosofia.

Orientador: prof. Dr. Hilan Bensusan.

BRASÍLIA
2023

BIANCA DE OLIVEIRA CORRÊA

XENOS: Sobre Alien[ações]

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Hilan Bensusan
Orientador
Universidade de Brasília (UnB)

Professora Doutora Alice de Barros Gabriel
Instituto Federal de Goiás (IFG)

Professor Doutor Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília (UnB)

À Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Octavia Butler e
tantes outros pretes que sustentaram longas conversas comigo
através das páginas de seus livros.

À minha querida família pelo apoio incondicional.

Agradecimentos

Nesses anos todos, muitas pessoas interessantes cruzaram o caminho da minha escrita, algumas permaneceram e outras não. Queria começar agradecendo sempre minha família: Lelio, Goretti, Vinicius, Lúcia e Arthur, e as mais novas integrantes: Sarah, Esme e Yndaiá. Vocês são minhas riquezas e minha fortaleza. Aproveito a oportunidade para agradecer meus avós, primos e tias e os momentos de união e acolhimento que pudemos compartilhar nos últimos tempos.

Agradeço sempre a Hilan Bensusan, a quem sempre falei que se não fosse por ele teria desistido da filosofia. Apesar de acreditar que todos somos aliens, alguns aliens parecem ser do mesmo planeta que a gente. Com muito carinho, também agradeço à Alice de Barros Gabriel, Wanderson Flor, JP Caron e Tessa Moura Lacerda por aceitarem fazer parte das minhas bancas de qualificação e defesa, pelas contribuições. São professores que admiro muito e escolhi junto a Hilan com muito carinho para compor a banca.

Às minhas amigas do Ateliê das bruxinhas, aos bixos, ao Quarteto Fantástico, à Helena Martins (PV e Cisquinho) e todos aqueles amigos que me ajudaram a segurar a barra que é um mestrado em meio à pandemia. Obrigada por sempre me colocarem para cima.

À minha equipe de trabalho, por terem me agregado tanto nos últimos tempos, serem compreensíveis com a loucura dessa reta final de escrita, e por me ajudarem a realizar o sonho que é trabalhar na Defensoria Pública do DF. Aproveito para agradecer à administração superior na figura de minha querida amiga Emmanuela Saboya, toda a equipe do Núcleo de Direitos Humanos e da sede da DPDF.

À Beta Reis, minha revisora, que foi maravilhosa e me deu um apoio fundamental. Obrigada por embarcar nessa loucura.

Finalizo dedicando esse texto à memória de meu avô e deixar registrado meu agradecimento a ele e à minha avó Gigi por fazerem de mim muito do que sou hoje.

RESUMO

A presente dissertação traz um panorama geral sobre a questão de “*xenos*” e sua relação com ficção e realidade. *Xenos*, no grego antigo, significa “estranho”, “estrangeiro” e, contemporaneamente, assume também o significado de “alienígena”. Assim, procura-se, por meio desta escrita, apresentar diversas compreensões e usos para “*xenos*”. O texto utiliza análises do *xenos*/estrangeiro a partir de considerações de autores e coletivos que tratam do tema especificamente. Além de teorias das ciências humanas, busca como fonte narrativas, com destaque para a produção de autoras negras. Mais adiante, busca-se entender a potência da ficção e de *xenos* trabalhados em conjunto. O texto apresenta uma estrutura que brinca com a não-linearidade espaço-temporal, com a narração em primeira pessoa, e utilização da linguagem neutra em alguns momentos. O objetivo não é esgotar o tema central, e sim, apresentar passagens específicas que formam uma escrita/bricolagem capaz de mostrar uma forma de entender como *xenos* se apresenta em nossa sociedade.

Palavras-chave: *xenos*, alienação, ficção, *escrevivência*

ABSTRACT

This dissertation provides an overview of the issue of “*xenos*” and its relationship with fiction and reality. *Xenos*, in ancient Greek, means “stranger”, “foreigner” and, contemporaneously, also assumes the meaning of “alien”. Thus, through this writing, we seek to present different understandings and uses for “*xenos*”. The text uses different analysis of *xenos*/foreigner from authors and collectives that deal specifically with the theme. In addition to using theories from the human sciences, it seeks narrative as a source, emphasizing the production of black female authors. Later, we seek to unravel the power of fiction and *xenos* together. The text uses a structure that plays with space-time non-linearity, with first-person narration, and that utilizes neutral language at times. The final objective is not to exhaust the main heme, but to present specific passages that form a writing/bricolage capable of showing one way of understanding how *xenos* presents itself in our society.

Keywords: *xenos*, alienation, fiction, *escrevivência*.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	8
1. INTRODUÇÃO	10
2. XENOS: UM COMEÇO	15
2.1 O ESTRANGEIRO	16
2.2 O INIMIGO ARAWETÉ	18
2.3 O NÃO-SER NO “SOFISTA”	21
2.4 O PERIGOSO SUPLEMENTO	24
3. XENOS: FEMINISMO E FICÇÕES	33
3.1 XENOLOGIA	34
3.2 XENOFEMINISMO	39
3.3 XENOGÊNESE	45
3.4 SOBRE ALIENAÇÕES	49
4. XENOS: ALTERIDADES NA ESCRITA	56
4.1 UMA BREVE INTRODUÇÃO AO FIM	57
4.2 AFROFUTURISMO E AFROPESSIMISMO	58
4.3 KINDRED	62
4.4 QUARTO DE DESPEJO E CARTAS A UMA NEGRA	66
4.5 ESCRIVIVÊNCIA	71
5. CONCLUSÃO: SUJEITA A UMA ESCRIVIVÊNCIA	77
BIBLIOGRAFIA	82

PRÓLOGO

Desde que começou a pandemia esse prefixo: “xeno” tem me perturbado. Conheci Xenogênese e xenofeminismo no final de 2019, e sinto que alguma força maior me preparava para o que viria a seguir na História da humanidade. Confesso que, antes de saber seu significado, acreditava que significaria algo relativo à vagina, e essa obscenidade mesma me atraiu às possibilidades dessa corrente. Depois descobri seu significado “alienígena”, e descobri que gostava de ficção científica. Não porque eu seja tecnofílica ou algo do gênero, mas porque Octavia Butler me conduziu nesse processo: de pensar o *xenos*, análogo à sujeita mulher e, tantas outras sujeitas tratadas como verdadeiras alienígenas em nossa sociedade.

Nesse primeiro “ano perdido” da pandemia, onde todes tentavam se readaptar à realidade e segurar o barco da saúde mental para ele não tombar completamente, fui tomada pelo impulso da leitura da ficção. Ao mesmo tempo que esse foi o meu resgate da realidade, já que ao menos nas páginas dos livros eu vivia em outro mundo, foi também a ferramenta que me permitiu olhar ao meu redor e perceber que a ficção está em todos os cantos à nossa volta: do governo maluco que inventa suas notícias ao modo do Big Brother de George Orwell, à realidade de um planeta que não suporta mais a espécie humana e viveria muito melhor sem a gente, até mesmo à questão da realidade do ser.

Meu avô materno, que morava com minha família há anos, desenvolveu demência rapidamente assim que começou a pandemia. Do dia pra noite, perdemos meu avô. Acredito que foi o momento mais difícil que já enfrentei na vida. Tanto em termos do cuidado, que sempre recai mais para a mulher, quanto em termos emocionais. Nesse processo, comecei a pensar sobre minha própria subjetividade. Afinal, aquele que fora meu avô um dia não está mais ali, não adianta tentar recuperar; sua realidade agora é outra. No entanto, meu questionamento é: por que a impressão de meu avô que guardamos na memória seria mais real do que aquela que ele vive hoje em dia? Penso que o ser e sua existência é algo muito mais frágil do que muitas vezes nos permitimos realizar.

Nesse mesmo “ano perdido”, fiz um curso não acadêmico sobre pensadoras brasileiras pretas. Esse curso foi essencial para minha vida. Nunca soube explicar minha etnia, e “pardo” sempre me pareceu mais uma caixinha a ser preenchida no formulário de consultório do que propriamente uma etnia. Tive namorados que me chamavam de “minha nega” e estudei numa escola predominantemente de pessoas brancas. Quando entrei na universidade pública, e resolvi parar de alisar o cabelo, a questão ficou mais confusa ainda. Algumas pessoas

afirmavam com toda certeza que eu era branca, outras com toda certeza que eu era negra e os comentários racistas que ouvia sobre meu cabelo, apesar de me falarem para não levar para o pessoal, doíam intensamente do mesmo jeito. Foram as autoras desse curso, cujas obras comecei a ler imediatamente, que através de suas páginas conversaram comigo com uma didática que jamais presenciei na vida.

Carolina de Jesus e Conceição Evaristo são as minhas pensadoras favoritas. Amigas da época de pandemia enclausurada, enquanto Octavia Butler é minha musa gringa. Pois, apesar de meu fascínio por essa autora de ficção preta ter começado muito antes da minha viagem para dentro da minha identificação enquanto preta, toda a discussão que ela trouxe sobre o alienígena – enquanto o ser diaspórico, estranho, recebido com agressividade pelos humanos – já pululava dentro de mim, e a minha própria desidentificação com os sujeitos hegemônicos da sociedade. O que quero dizer é: enquanto mulher, preta e feminista, sempre terei que dar explicações para minhas escolhas identitárias frente a esses rótulos “tão reais” da nossa sociedade. Enquanto alien, *xenos*, as pessoas apenas acham engraçadinho, curioso e me deixam em paz. E quanto mais me aprofundo na escrita de minha dissertação, começo a perceber inúmeras pessoas que também brincam que são aliens, que se sentem estrangeiras e alienígenas – como é o caso de Saidiya Hartman em *Perder a Mãe*. Isso me faz perceber quão poderoso e ainda inexplorado é o conceito de *xenos* e, especialmente, o quanto eu sinto que encontrei meu lugar ao lado de outros aliens.

De certa forma posso dizer que essa dissertação filosófica, é ao fim e ao cabo, uma ficção. Mas e qual escrita não parte da especulação? Como falei anteriormente, realidade e ficção me parecem conceitos cada vez mais relativos e o convite que me apetece fazer a quem queira se aventurar que pense o alienígena, o estrangeiro, o Outro: o *xenos*, e que muito provavelmente se identifique com esse estranho. Além disso, desejo que se sinta provocada/e/o a pensar em sua própria potência dentro da ficção tornada real. A ficção pode ser subversiva e a realidade é superestimada.

INTRODUÇÃO

Bendita as horas que passei lendo [...] Porque o livro é a bússola que há de orientar o homem no porvir.

Carolina Maria de Jesus

Começo meu trabalho conversando sobre aquilo que não pode ser ignorado: a História mudou seu curso de forma drástica e o que antes era apenas meu gênero favorito de literatura: as distopias fantásticas, tornou-se em muitos aspectos, ficção intimamente misturada com a realidade. Em 2019 eu já começava a traçar paralelos entre os meus estudos de filosofia com a literatura através das obras de Octavia Butler. Hoje, então, já não sei mais distinguir um do outro. Por isso, aviso logo que minha escrita não é a mesma que eu planejei quando comecei o mestrado, e que não poderia deixar de alterá-la já que estudar gênero, raça e tudo que discorre sobre a sociedade tem essa peculiaridade de se misturar às nossas vivências, e nunca se limitar à teoria.

Da mesma forma que estudar temas acerca da sociedade não permite que nos limitemos exclusivamente à teoria, nos convocando sempre a ir além, também defendo que não é interessante restringir-nos exclusivamente à realidade tal qual a conhecemos, àquela que se nos apresenta. A ficção e a literatura têm sido capazes de influenciar o campo acadêmico e teorias filosóficas com força inigualável e não se pode ignorar isso. Portanto, a minha vontade de pensar – à guisa da teoria derridiana – de forma suplementada, não encontraria, talvez, locus mais perfeito do que o que nos proporciona as ficções, em especial as que aqui apresentarei.

A introdução é uma parte do texto que eu, particularmente, sempre gostei de pular e ler ao final de uma obra, pois geralmente é cheia de “spoilers”. Está lançado o aviso, mas fique à vontade para ler o texto conforme preferir. Uma constante na produção desse texto será a busca por dar bastante voz às autoras escolhidas colocando para jogo suas citações. Afinal, de que adianta ler um texto sobre outra pessoa, se você pode ler por si próprio, e, possivelmente, ter impressões distintas? Isso também é efeito do suplemento, que discutiremos mais adiante. O seu arcabouço de significantes e impressões foi constituído de modo diferente do meu e de qualquer outra pessoa. Logo, as suas impressões são tão constitutivas desse texto quanto as minhas próprias, e uma vez que esta dissertação estiver escrita, ela estará lançada para ser agregada a outros sentidos por aí.

Não nos resta opção se não começarmos:

Obruni. Uma estranha. Uma estrangeira do além-mar [...] Elas chamavam “obruni, obruni”, como se isso fosse uma forma de akwaaba (boas-vindas) reservada especialmente para mim. À medida que as palavras ondulavam pelo ar e chegavam aos meus ouvidos, imaginei como elas me viam: uma alienígena envolta na pele de uma capa de chuva, com sua cabeça grande rompendo um casulo azul-marinho. Minha aparência confirmava: eu era a forasteira proverbial. (HARTMAN, 2021 p.9).

É dessa forma que Hartman começa seu livro e acho que podemos aproveitar a oportunidade para fazer o mesmo. A autora ainda será chave fundamental para a discussão desse texto, mas o que trago para a introdução com esse livro especificamente é como o sentimento de ser alienígena, enquanto a percepção do outro, mas também no que diz respeito aos nossos próprios sentimentos, é algo comum a muitas pessoas. No livro de Hartman, ela se refere ao seu sentimento enquanto pessoa negra e afrodescendente que desembarca em Gana para pesquisar sobre a rota atlântica da escravidão. A autora utiliza métodos que busco adotar como meus próprios aqui, misturando realidade e ficção, pesquisa e narrativa. Afinal, como não se misturar com sua pesquisa quando você é uma escritora descendente de escravizados pesquisando sobre a rota da escravidão?

“Tanto como professora conduzindo uma pesquisa sobre escravidão quanto como descendente de escravizada, eu estava ávida por reivindicar os mortos, isto é, considerar as vidas obliteradas na formação de mercadorias humanas” (HARTMAN, 2021, p.13).

Da mesma maneira, eu, enquanto pesquisadora de filosofia, possuo meus motivos para que minha pesquisa se misture com a minha vivência, como foi exemplificado acima no prólogo. Esse é um fator que proponho em conjunto com Hartman: ao narrar aquilo que não foi narrado, reivindicando mortos, ela necessariamente recorre a uma espécie de escrevivência (conceito que discutiremos mais aprofundadamente no 3º capítulo). É isso que trago como para essa dissertação. Toda forma de escrita possui uma espécie de narração que parte do ponto de vista de algum sujeito que possui sua bagagem, seus interesses, seus suplementos. Não quero me aprofundar demais nessa questão que trataremos, mas convido a essa indagação durante a leitura desse texto: toda escrita não possui uma narração? Esse será um aspecto importante para ligarmos à discussão da ficção. A mesma ficção repetida diversas vezes muitas vezes se torna parte da História. Com as palavras de Hartman em mente, introduzo, em seguida, os temas específicos de cada capítulo:

A definição mais universal da escrava é estrangeira. Arrancada da família e da comunidade, exilada de seu próprio país, desonrada e violentada, a escrava define com precisão a posição de forasteira. Ela é uma pária perpétua, a migrante coagida, a estrangeira, a criança envergonhada na linhagem. (HARTMAN, 2021, p. 11).

O primeiro capítulo resgata *xenos* em sua origem grega antiga, pensando como era ser estrangeiro àquela época na Grécia antiga, como era a cultura de recepção desse estrangeiro, através da lei da hospitalidade e o sentimento ambíguo gerado em receber aquele a quem se deve receber, mas a quem se é em certa medida hostil e percebido com desconfiança. Em

seguida, apresento um outro começo possível, tratando a percepção do estrangeiro/inimigo a partir de uma cultura tupi-guarani. Acredito ser necessário que, mesmo na filosofia, quando partimos do ponto de vista da filosofia grega antiga, algo tão comum para nossa área, mostremos que isso também é uma escolha e é importante deixar isso claro para um leitor. Continuando, voltamos ao estrangeiro conforme a percepção de Platão pensando em seus paralelos com o não-lugar e não-ser. Finalizamos voltando a Derrida e pensando a questão do suplemento, conceito importante para seguir com o texto. Observamos como a linguagem também apaga e relega muitos sujeitos e questões ao lugar do não-ser.

No segundo capítulo, fazemos uma incursão pelo mundo do sci-fi, que se utiliza bastante do prefixo *xenos*, como vemos, por exemplos na xenologia e em obras como “Xenogênese” (2007) que tratam do alienígena. A transição do conceito de “*xenos*” do primeiro para o segundo capítulo passa bastante por essa mudança do significante “forasteiro” em direção ao “alienígena”, mas sempre mantendo a ideia de “alteridade”, desse outro que interrompe.

Continuamos passando pela teoria xenofeminista e o aprofundamento na questão da alienação, conforme seu entendimento. Esse, provavelmente, foi o tema em que mais me demorei em termos de pesquisa e leitura, porque não é algo óbvio quando se lê pela primeira vez o manifesto xenofeminista ou o livro “Xenofeminismo” (2018). É nesse processo que introduzo a ideia de alienação escrita como “alien[ação]” e explico o motivo para essa escolha.

Uma questão de suma importância, não só para a dissertação, como para a ligação do segundo com o terceiro capítulo, é a discussão de Octavia Butler. Todavia, enquanto no segundo capítulo o foco está no livro “Xenogênese” (2007), fundamental para a compreensão e discussão da corrente xenofeminista, no terceiro capítulo o foco se vira para a obra “*Kindred*” (1988), ou “Laços de Sangue”, como é conhecida em português. *Kindred*, por sua vez, se mostra enquanto ferramenta essencial para toda uma geração ao ser base para o movimento afrofuturista. Discutimos, no terceiro capítulo, o afrofuturismo e afropessimismo, mas sem muitas delongas, para focar no que realmente é preciso: narrativas e ficções.

Acredito que, para o final do texto, o caminho que se realiza parte da ficção científica, inclusive enquanto instrumento para se pensar a construção de um outro futuro para os povos negros, em direção à narrativa cada vez mais próxima da realidade. A verdade é que todas as ficções parecem trazer em sua escrita aspectos importantes da realidade, e servem mesmo como modo de interferência na sociedade. Todavia, com o final do texto, pretendo constar que a narrativa é uma grande potência para mostrar a história do outro. Aquele Outro esquecido pelo Mesmo, que narra a história com “H” maiúsculo, enquanto aquele narra com “h” minúsculo,

mas estes são apenas detalhes, afinal a palavra “história” tem o mesmo som não importa como se escreva. O que resta às escritoras que cito: Saidiya Hartman, Conceição Evaristo, Maryse Condé, Carolina de Jesus, Chimamanda Adichie, Françoise Ega e Octavia Butler é disputar esse lugar da narrativa. E, se antes não se permitia que contassem as próprias histórias, agora a ideia é que vamos obrigá-los a nos ouvir.

Finalizo nossa introdução com uma última frase de Saidiya Hartman, de modo a prepará-los para receberem de modo mais aberto o que virá a seguir:

Obruni forçou-me a reconhecer que eu não pertencia a lugar algum. O domínio de um estrangeiro é sempre um ilusório de outro lugar. Eu nascera em outro país, onde eu também me sentia como uma alienígena, o que em parte, determinará a razão de minha ida a Gana. Tinha me cansado de ser uma pária. Secretamente, queria pertencer a algum lugar ou, pelo menos, queria uma explicação conveniente de por que eu me sentia como uma estrangeira. (HARTMAN, 2021, p.10).

2. XENOS: UM COMEÇO

E foi o cheiro fétido de todos esses crimes, que só estavam esperando para serem cometidos, que acabou fazendo de mim *outra* mulher. E enquanto eu fitava a água azulada na minha tigela, me deixando levar pelo pensamento pelas margens do rio Ormonde, alguma coisa em mim se desfazia lenta e definitivamente. Sim, eu me tornei *outra mulher. Estrangeira de mim mesma.* (CONDÉ, 2020, p.104).

2.1 O ESTRANGEIRO

Este é “O Começo”, porque é necessário começarmos de algum lugar. De fato, a questão *xenos* atravessou todos os períodos da História em que se pensou no outro estranho que chega em novas terras. Escolhi começar pela Grécia Antiga por praticidade, por escolher um ponto na história em que há textos convenientes aos questionamentos que quero suscitar nesse trabalho. Que fique claro, no entanto, que da Grécia Antiga até a contemporaneidade Ocidental, este nunca deixou de ser um tema de difícil compreensão. “*Xenos*” no grego antigo significa “estranho”, “estrangeiro”, mas em certos contextos pode até significar “inimigo”. Como bem observou Derrida, um dos conflitos está no fato de que é um termo relativo. De modo que, apesar dos gregos antigos considerarem como *xenos* todos aqueles que habitavam fora de suas respectivas *poleis*, eles não deixavam, por sua vez, de serem considerados *xenos* pelos mesmos estrangeiros que chegavam em suas terras.

O *xenos*, no entanto, mesmo em terras gregas possuía certos direitos, como por exemplo, *xenia*, pacto que constituía a sagrada regra da hospitalidade, em que havia rituais de troca de presentes entre o estrangeiro e aquela família que o recebia em sua casa. Derrida menciona que, para o autor Benviste, não haveria um *xeno* (estrangeiro) sem antes haver *xenia* (hospitalidade) (DERRIDA, Of Hospitality, 2000, p.29). É assim que, na Apologia de Sócrates, o filósofo, frente ao tribunal, pronuncia em sua defesa:

¹No, what you will hear will be a straightforward speech in the first words that occur to me, confident as I am of the justice of my cause, and I do not want any of you to expect anything different. It would hardly be suitable, gentlemen, for a man of my age to address you in the artificial language of a schoolboy orator. One thing, however, I do most earnestly beg and entreat of you. If you hear me defending myself in the same language which it has been my habit to use, both in the market square next to the stalls-where many of you have heard me-and elsewhere, do not be surprised, and do not interrupt. Let me remind you of my position. This is my first appearance in a court of law, at the age of seventy, and so I am a complete foreigner to the language of this place². Now if I were really a foreigner [*ei to onti xenos*

¹ “não ouvireis, por certo, cidadão atenienses, discursos enfeitados de locuções e de palavras, ou adornados como os deles, mas coisas ditas simplesmente com as palavras que me vieram à boca; pois estou certo de que é justo o que eu digo, e nenhum de vós espera outra coisa. Em verdade, nem conviria que eu, nesta idade, me apresentasse diante de vós, ó cidadãos, como um jovenzinho que estuda os seus discursos. E, todavia, cidadãos atenienses, isso vos peço, vos suplico: se sentirdes que me defendo com os mesmos discursos com os quais costume falar nas feiras, perto dos bancos, onde muitos de vós tendes ouvido, e em outros lugares, não vos espanteis por isso, nem provoqueis clamor. Porquanto, há o seguinte: é a primeira vez que me apresento diante de um tribunal, na idade de mais de setenta anos: por isso, sou quase estranho ao modo de falar aqui. Se eu fosse realmente um forasteiro, sem dúvida, perdoaríeis, se eu falasse na língua e maneira pelas quais tivesse sido educado.” (PLATÃO, 2008).

² Aqui Derrida ressalta a frase original em grego: “*atechnos oun xenos echo tes enthade lexeos*” para explicar que “completo estrangeiro” significa um simples estranho que não utiliza de artificios ou *téchne* (*a-technos*), uma pessoa sem experiência ou qualquer aptidão (DERRIDA, 2000, p. 19).

etugkanon on], you would naturally excuse me if I spoke in the accent and dialect in which I had been brought up. (PLATÃO apud DERRIDA, 2000, p.17 e 19).

A impactante fala de Sócrates gera uma interessante discussão ao redor do que era ser estrangeiro naquela época. O filósofo apela aos seus compatriotas, alegando que sequer está sendo tratado como um estrangeiro, trazendo à luz que até os estrangeiros possuíam, sim, direitos perante a lei local. Além disso, quando questionada a linguagem rebuscada utilizada no tribunal, Sócrates recua e diz sentir-se um *xenos*, já que ele não entende e não saberia se defender nessa outra linguagem (o juridiquês). O que interessa a Derrida nessa passagem é pensar que ainda que o estrangeiro tenha direitos em terras alheias, no entanto, essas mesmas leis exigem que ele saiba se comunicar na língua do lugar que o recebe. Eis o primeiro ato de violência ao estrangeiro: exigir que para pedir *xenia*/hospitalidade, ele saiba fazê-lo numa língua que não é a sua (DERRIDA, 2000, p.15). Desde o princípio, para estar apto a ser recebido por uma família, num gesto tradicional de hospitalidade, é preciso que o estrangeiro lhes dê um nome, e um nome próprio que possa ser utilizado para responsabilizá-lo diante de um tribunal, se cometer algum crime, e para ser questionado e sujeito às leis da terra em que se encontra. É por isso que há uma diferença entre a hospitalidade no senso comum e a hospitalidade absoluta (DERRIDA, 2000, p. 23 e 25).

A hospitalidade absoluta é aquela que contempla o outro absoluto, que não possui nome ou qualquer tipo de vínculo institucional. Deixo que ele entre em minha casa, chegue e fique ali, sem comprometimento. Parece fundamental à hospitalidade absoluta a quebra com a regra básica da hospitalidade comum. Eis o paradoxo da hospitalidade e a compreensão da violência presente nesse pacto: as exigências que se fazem àquele que pede abrigo, que se submeta às leis, à linguagem e à cultura do lugar; e a reciprocidade que se exige nesse pacto, ou seja, se um dia eu precisar de abrigo, você deve me receber também (DERRIDA, 2000, p. 25).

Derrida analisa então a etimologia latina da palavra hospitalidade, *hostis* e *potesta*, ou seja, a posse do anfitrião. Para além, há a questão da própria ambivalência do sentido de *hostis* que tanto pode ser traduzido enquanto anfitrião, como também como inimigo ou estrangeiro³. Derrida não deixa dúvidas de que essa ambivalência, quase paradoxal, é devida à forte conexão entre o sujeito que hospeda e o estrangeiro que é recebido. É assim que Derrida, se baseando nas interpretações de *Bienviste*, pensa no estrangeiro que tanto pode ser recebido como um

³ Enquanto no inglês talvez seja mais fácil perceber sentidos opostos em palavras com a raiz latina *hostis* como em *host* e *hostility*, por exemplo, no português poderíamos pensar em “hospitalidade” e “hostilidade”, com a partícula *host* representando tanto o sentido de receptividade na primeira como de inimizade (agressividade que vem de fora) na segunda.

amigo como também como uma ameaça, e assim, através da junção das palavras: “hospitalidade” e “hostilidade” forma um novo conceito, “*hostipitalidade*” (DERRIDA, 2000, p.45).

Atualmente, a hospitalidade não seria relativa apenas a receber estrangeiros ou mesmo refugiados em seu país, mas a tudo que envolve a ideia de casa e de sua possível invasão caso as leis da hospitalidade não sejam respeitadas. Derrida exemplifica através do desenvolvimento tecnológico. De modo que, se seu telefone faz parte do ambiente que você considera sua casa, uma escuta plantada pelo Estado ou pela polícia é uma quebra de hospitalidade, é um ato de invasão. Isto pode se aplicar à quebra de sigilo de dados que vem ocorrendo em vários lugares do mundo, inclusive no Brasil. De fato, os excessos de controle do Estado e de empresas privadas (que comprem nossos dados) podem gerar o que o autor chama de uma xenofobia virtual (DERRIDA, 2000, p.54) – um certo medo de uma iminente invasão de fora da sua *potesta* (poder).

É importante falar, portanto, do elefante presente na sala. Apesar de muito bem camuflado, seu peso é inegável na equação da hospitalidade. Não há como falar dessa questão sem pensar no que o poder representa nesse meio. Afinal, receber alguém impondo-lhe condições, exercendo sobre esse estrangeiro um poderio, é demonstrar poder. Para ter poder, não somente você precisa ter uma soberania em jogo (“Essa aqui é a minha propriedade e ninguém tem o direito de ultrapassá-la”), como também ter o poder de escolher que estrangeiro pode ser recebido ou não. Neste ato de escolher o que pode ou não adentrar o espaço de casa, novamente, várias violências serão exercidas através da exclusão daquele que não se julga bem-vindo à sua casa (DERRIDA, 2000, p.55). Essa é a noção de *hostipitalidade*: todas as violências implícitas ou explícitas no ato de receber um *xenos*. A hospitalidade tanto pode ser acolhedora como também (ou às vezes mais) hostil.

2.2 O INIMIGO ARAWETÉ

Já que falamos em começos possíveis, mais convenientes que qualquer outra coisa, pausamos a discussão platônica, antes de adentrar o texto “O Sofista”, para falar de outro início possível para essa dissertação, um começo não-ocidental. Estima-se que a língua dos tupi-guarani esteja presente na América há mais de 5000 anos. Este é um ponto de partida alternativo: não-colonizado, *estranho* a maioria de nós, e, por isso mesmo, oportuno a esse texto, ainda que, nesse caso, não se falaria em *xenos*.

O povo Araweté, de língua tupi-guarani, encontra-se na Amazônia oriental. Eduardo Viveiros de Castro, que esteve em contato com essa etnia, escreveu sobre a relação *sui generis* que esse povo possui com seus inimigos. Considerando como o próprio de Castro afirma em relação a si mesmo: “as reais limitações de seu etnógrafo” (DE CASTRO, 2020, p. 245) enquanto homem branco ocidental, buscarei me ater às interpretações do antropólogo, mantendo sempre em mente as distorções inevitáveis que ocorrem sobre a epistemologia Araweté. Seguindo adiante, vale compreender os seguintes termos antes de realizar a exposição: *bide*, que em alguns momentos é traduzido por de Castro enquanto “humanidade”, mas que significa também “nós, os Araweté”. Não é um substantivo e sim um equivalente, por exemplo, do pronome na 1ª pessoa do plural (*ñane*) deles, pois assim como outras culturas amazônicas, eles não se objetificam enquanto coletivo, reservando essa objetificação justamente a povos outros. *Awin* é o substantivo que significa “inimigo”, o que seria diferente de um *tiwã*, que é um outro, quase inimigo, mas pode vir a ser uma “aliança possível” (DE CASTRO, 2020, p.234-237). Por fim, *moropi'nã* é o matador, figura de muito prestígio na tradição Araweté, e *Mai* são os grandiosos deuses antropófagos da crença Araweté (DE CASTRO, 2020).

Começamos nossa análise pelo *moropi'nã*, a figura do matador, que apesar de não ter tanto destaque atualmente na cultura Araweté – devido a uma relativa “paz” a que são acometidos – afirmam que, antigamente, todos os homens da etnia eram matadores. Quando um *moropi'nã* mata um *awin*, é como se ele morresse também. Fica semiconsciente por vários dias, período durante o qual não come e não faz sexo com sua esposa, porque seu corpo está repleto do sangue do seu inimigo. Suas almas se fundem, de modo que fazer sexo seria como se seu inimigo também o fizesse com sua amada. Este processo finda somente quando a alma do inimigo vai em busca dos cantos. Acorda então o Araweté de seu “sono” e o convoca para compartilhar com seu povo. É desse modo que o que antes era um inimigo transforma-se em *tiwã*, uma aliança, até transformar-se de fato em amizade. Vale constar que os amigos, chamados de *apihi-pihã*, têm uma relação tão íntima, de modo a realizarem um ritual de compartilhamento sexual de seus cônjuges. Assim, faz sentido, agora, essa relação onde o *moropi'nã* e a vítima são um só, compartilhando vários rituais como o sexo e o canto (DE CASTRO, 2020, p.236-237).

Durante os rituais que findam a reclusão do matador e anunciam sua união com o espírito da sua vítima, enquanto o *moropi'nã* é o cantor na cerimônia, a alma do morto em fusão com a sua é aquela que lhe sopra a canção ao pé do ouvido. Essas canções são poesias interessantes por serem sempre enunciadas pela vítima (agora presente também no corpo do

matador) e se referirem muitas vezes ao próprio matador, o que canta, em terceira pessoa, de modo que fica sem saber quem é a vítima e quem é o *moropi'nã*, pois ambos se fundem em uma só fala.

Vejamos, a título de exemplo, uma canção atribuída a Yakati-ro, um homem araweté falecido em 1976, que lhe foi ensinada por uma vítima do povo Parakanã:

- 1- "Estou morrendo",
- 2- assim dizia o finado Moiwito;
- 3- assim falava minha presa,
- 4- assim falava o finado Koiarawi;
- 5- Em seu amplo pátio,
- 6- "Eeh!" - disse o Towaho,
- 7- "Eis meu prisioneiro,
- 8- no pátio do grande pássaro".

O inimigo-cantor se põe a si mesmo, no verso nº 3, como sendo o matador de Moiwito, e cita o que diz sua vítima: "Estou morrendo" [...] O Towaho [verso 6] não é ninguém menos que o próprio Yakati-ro, isto é, O matador araweté que está a cantar a canção ensinada pelo inimigo. [...] O matador-cantor, fala de si mesmo, falando as palavras de sua vítima, as quais são uma citação do que ele estaria dizendo: O matador 'repete', portanto, suas próprias palavras [...]E fica-se sem saber, diante dessa construção em abismo: quem fala, em tal cantar? Quem é o morto, quem o inimigo? (DE CASTRO, 2020, p.239-240).

Na confusão propositalmente gerada por essa citação de Viveiros de Castro, a ideia a ser transmitida é que sujeito e alteridade se fundem, e essa noção de alteridade parece ser tão valiosa para os Araweté que seus Deuses são figuras inimigas. Os *Mai* são deuses antropófagos que comem aqueles que morrem para, então, refazerem seus ossos e formar um novo ser eterno como os *Mai*. Ao mesmo tempo em que são figuras divinas são, portanto, figuras perigosas e inimigas. Essa lógica, no entanto, não se aplicará aos matadores, já que, ao subirem aos seus, os *moropi'nã* formarão um novo tipo de entidade: os *Iraparadi*, que é composta pela alma do matador e de sua vítima já em fusão. Essa entidade é temida pelos próprios *Mai*. Não é impossível, inclusive, que o matador sequer passe pela morte, afinal o ritual de reclusão a que é submetido na terra, ao fundir sua alma com a de seu inimigo, em si, já é um ritual de morte e renascimento: ele já é um ser imortal; "um deus antecipado" (DE CASTRO, 2020, p. 242).

Por que pensar nessas relações tão complexas entre matador e inimigo para os Araweté? De Castro afirmará em seu texto que isso lhe parece "a chave da antropofagia tupi-guarani" (DE CASTRO, 2020, p. 243), a saber, essa capacidade de se enxergar enquanto Outro e, ainda, o Outro do Outro. Se os *Mai* são figuras perigosas representativas do Outro inimigo, antropófago, o matador chega aos céus como figura divina por já ser por si próprio o inimigo: a fusão antropofágica de um Araweté com seu *awin*. Para que haja assimilação do matador com sua vítima na terra, é necessário um reconhecimento prévio das semelhanças entre Araweté e

aqueles que podem vir a ser suas vítimas, de modo que: “apenas os estrangeiros ‘à boa distância’ são considerados como presas legítimas.” (DE CASTRO, 2020, p.250).

Todas essas ideias, vale observar, pressupõem a humanidade integral do inimigo. Isto significa dizer que a relação entre matador e vítima só pode acarretar aquelas identificações místicas e fusões rituais se for imediatamente apreendida como relação social. Por outro lado, porém, a definição ou produção ritual do inimigo como sujeito, *o processo de subjetivação do outro necessário à sua assimilação pelo mesmo, contém em si, eu diria mesmo como sua condição, o momento inverso: a objetivação do matador, sua alteração pela vítima – sua identificação ao inimigo como inimigo.*⁴ Vimos isto na reverberação dos cantos de guerra araweté, onde o matador apreende-se como sujeito a partir do momento em que vê a si mesmo pelos olhos de sua vítima, ou antes, em que diz sua própria singularidade pela boca desta última. (DE CASTRO, 2020, p.250-251).

A alteridade é fundamental nessa jogada, pois o que se assimila da vítima são os seus signos representantes da diferença (falaremos mais sobre isso ao falar do suplemento em 1.3) entre ser e Outro. Para além disso, a alteridade é o ponto de vista que fala sobre o próprio Eu que o transforma em objeto para que, depois, se transforme em sujeito. O que De Castro nos diz é que não se trata de uma dialética do reconhecimento aos moldes hegeliano, pois a identidade do Eu não é o princípio ou a finalidade, o que se pretende é justamente afirmar a imanência da diferença na constituição de qualquer sujeito. “Eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou *o Eu o é*”⁵.” (DE CASTRO, 2020, p.254.).

2.3 O NÃO-SER NO SOFISTA

Voltamos à Grécia Antiga sem abandonar as noções Araweté de alteridade somadas à nossa discussão. Seguindo com “O Sofista”, diálogo de sua maturidade, Platão introduz a figura do estrangeiro, o que diz muito sobre a perspectiva do autor ateniense sobre a questão do *xenos*. Vale lembrar que, para tal período histórico, qualquer pessoa que viesse de fora de Atenas seria considerada *xenos*. Há várias traduções para esse termo no diálogo de Platão, inclusive há a possibilidade de se utilizar o termo “visitante”, como no caso do tradutor Nicholas P. White. Ainda assim, comumente há preferência pela tradução “estrangeiro” por marcar a alteridade desse personagem que fala. Nesse texto, o estrangeiro faz o papel que Sócrates faz em diálogos anteriores como instigador da discussão, utilizando métodos semelhantes ao socrático, ainda que não carregado por ironia, como fazia o filósofo ateniense. O que fica evidente no diálogo

⁴ Grifo nosso.

⁵ Grifo nosso.

é a valorização que Platão atribui a essa voz estranha que analisa a filosofia desde outra perspectiva, e que como personagem não-nomeado, representa a multiplicidade de vozes estrangeiras de vários lugares (particularmente Eleia, cidade de Parmênides), contribuindo para a crítica da filosofia clássica ateniense (NETO, M.P. 2010).

Esse diálogo Platônico é bastante notável e não só por tratar questões bastante caras a filosofia. Paviani (1997, p.937) nota que, enquanto nos diálogos predecessores Platão busca discorrer sobre “o que é a justiça”, “o que é a beleza”, “o que é o amor”, nesse diálogo se pergunta sobre o próprio ser. A profundidade do diálogo demonstra-se subjacente ao texto, como é comum encontrar nos diálogos platônicos. Portanto, buscar uma definição para “sofista”, que seria o tema central do diálogo, na verdade esconde uma questão ontológica: “o que é o ser?”. E por esse motivo mesmo, “o que é o não-ser?”. É este “não-ser” que mais nos interessa nesse discurso.

Uma das questões que podem ser analisadas com mais profundidade na obra é a questão desse “Estrangeiro” tão enigmático. Sapiente e visto como uma possível divindade por Sócrates, o estrangeiro não nomeado talvez seja o único personagem a quem se justificaria o parricídio que Platão comete em seu texto. Pois é este um discípulo de Parmênides da própria cidade de Eleia. Não haveria melhor personagem para realizar tal refutação. Não obstante, quando buscamos mais profundidade nessa personagem misteriosa, percebe-se que é esse estrangeiro representante de uma multiplicidade de vozes e sem identidade, que questiona o lugar que foi atribuído ao “não-ser” na filosofia Ocidental. Não é o *xenos* um não-ser em terras alheias? Aquele que “não é ateniense”, “que não tem casa”, “que não é um cidadão”? Mais do que qualquer outra personagem, talvez, o estrangeiro tenha lugar de fala para questionar o que se diz sobre “não-ser” na tradição filosófica.

“Nunca, falou, chegarás a entender que o não-ser possa ser. A alma conserva afastada de tais reflexões” (PARMÊNIDES apud PLATÃO, 2005, p.28). A partir dessa célebre frase de Parmênides, o Estrangeiro se preocupa que Teeteto o tome na conta de parricida a partir da consideração que faz em seguida: “[...] nos vemos forçados, para defender-nos, a pôr à prova a tese de nosso pai Parmênides e arrancar a conclusão de que, seja como for, o não-ser existe, e que o ser, por sua vez, de algum modo não existe” (PLATÃO, 2005, p.34).

São diversas as provas que o Estrangeiro expõe sobre o porquê *o ser*, de certo modo, *não é* e o *não-ser é*, mas focaremos apenas em algumas aqui, já que esse conteúdo em si é suficiente para compor uma dissertação. Primeiramente, o assunto do ser e do não-ser surge como forma de entender aquilo que é a verdade e o que é falso no discurso do sofista, objetivando realizar uma distinção assim entre este e o filósofo. O debate sobre a questão da

falsidade apresenta um entrave em diálogos anteriores como em *Teeteto*, por exemplo, e Platão busca retomar e elucidar essa questão. O sofista, figura controversa e proliferadora de falsidades segundo os filósofos gregos, poderia muito bem defender-se da acusação de opiniões falsas baseando-se em Parmênides ao dizer que “é impossível declarar aquilo que não é” (CAVALCANTE FILHO, 2008, p. 10). É nesse sentido que o estrangeiro busca distinguir o que é verdadeiro daquilo que parece ser, tomando o sofista na conta de um artista ilusionista, fazedor de imagens. E o que viria a ser a imagem se não algo semelhante à coisa verdadeira?

Teeteto — Que mais, hóspede, poderemos dizer que seja imagem, se não for outra coisa tirada da verdadeira?

Estrangeiro — E se essa outra coisa também é verdadeira, por que razão a denominas outra?

Teeteto — Verdadeira não será, porém *semelhante*⁶.

Estrangeiro — E por verdadeiro não entendes o que realmente existe?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E agora: o não verdadeiro não é o oposto do verdadeiro?

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Sendo assim, o semelhante não existe, já que o consideras não verdadeiro.

Teeteto — Não; de certo modo, existe.

Estrangeiro — Porém não verdadeiramente, conforme declaraste.

Teeteto — De fato; apenas como imagem.

Estrangeiro — Logo, muito embora realmente não exista, ele é realmente o que denominamos imagem. [...] já percebeste que com essas mudanças rápidas nosso sofista de cem cabeças nos obrigou a admitir que *de alguma forma o não-ser existe*⁷. (PLATÃO, 2005, p.32).

A imagem não é verdadeira na medida em que é semelhante ao objeto em si sem sê-lo, e, no entanto, existe: *é* (CAVALCANTE FILHO, 2008, p.16). A questão essencial a Platão com essa analogia é admitir um terceiro termo na relação entre o ser e o não-ser. Afinal, se o ser for a única entidade que existe, a única predicação correta será a que trate do ser e o coloque como idêntico a si mesmo, de modo que toda predicação relativa ao não-ser expressaria relação de contrariedade e seria sempre falsa (CAVALCANTE FILHO, 2008, p.15). A questão da imagem mostra que há um terceiro incluído nessa lógica e refuta, assim, a noção ontológica de verdade. O objetivo é distinguir as noções de verdade e falsidade enquanto qualidades do discurso, que é apenas “um dos gêneros do ser” (CAVALCANTE FILHO, 2008, p. 17), e não enquanto qualidades do ser, da sua substância (*ousía*). Ora, se o ser não pode ser associado à verdade, muito menos o não-ser o será a falsidade. Do contrário, como poderíamos dizer qualquer coisa no discurso sobre o não-ser? De qualquer outro jeito seria impossível afirmar o

⁶ Grifo nosso.

⁷ Idem.

que quer fosse sobre ele, inclusive que é “indefinível, indizível, impronunciável”. “Estrangeiro — Prossigamos! Com a galhardia própria dos moços, esforça-te ao máximo, e sem atribuir ao não-ser nem existência nem unidade nem pluralidade numérica, procura dizer algo razoável a respeito do não-ser” (PLATÃO, 2005, p.31).

É digno da nossa atenção o “é” como partícula indicativa no discurso da existência do não-ser, já que este não é contrário ao ser e, sim, *diferente*. Prossigamos.

2.4 O PERIGOSO SUPLEMENTO

Como chegamos até aqui? Onde está o link entre concepções tradicionais (e não tão tradicionais) do estrangeiro e da teoria do discurso derridiana? Vale sempre lembrar que o tema comum a toda essa dissertação é *xenos*, esses estranhos presentes na sociedade desde sempre (?) que nos acoçam e queiramos ou não existem. É por esse motivo que abro espaço para falar sobre os suplementos do discurso. Paramos justamente no ponto em que Platão afirmou a diferença entre o ser enquanto existente (ontológico) e o ser que está no discurso. Dirijamos, por favor, nossa atenção para os estranhos presentes no discurso, ainda que brevemente.

Queria salientar dentro dessa proposta de pensar os suplementos do discurso, sua relação com a obra da outra Butler, a J. Butler em *Problemas de Gênero*, e, pensar como o conceito de “suplemento” pode conversar com a teoria da “performatividade de gênero”. Sugiro a leitura do artigo de Carla Rodrigues: “Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida”, no qual me baseei bastante para compor esse tópico. Começemos por Derrida em sua análise dos signos da linguagem:

A noção de signo implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha. Tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido. (DERRIDA, 2017, p.14).

A *Gramatologia* se coloca desde sua epígrafe enquanto uma obra crítica ao logofonocentrismo presente na sociedade ocidental. Para Derrida, o logofonocentrismo se apresenta enquanto “metafísica da escritura fonética” (DERRIDA, 2017, p.3). Comumente se define o logocentrismo como a “soberania da razão” (MOTA, 1997). Para, além disso, Derrida aponta que a escritura fonética foi a ferramenta pela qual o Ocidente produziu seu saber, sua História, sua metafísica, ciência e técnica. De modo que a linguagem, portanto, foi esse

instrumento para externar o conhecimento advindo do soberano *logos*. Sobre o “pai da lógica” afirma Derrida:

Aristóteles, por exemplo, considera que "os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz" (Da Interpretação I, 16 a 3), é porque a voz, produtora dos primeiros símbolos tem com a alma uma relação de proximidade essencial e imediata. Produtora do primeiro significante, ela não é um mero significante entre outros. Ela significa o "estado de alma" que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afeções haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o logos, uma relação de simbolização convencional. E a primeira convenção, a que se referiria imediatamente à ordem da significação natural e universal, produzir-se-ia como linguagem falada. A linguagem escrita fixaria convenções, que ligariam entre si outras convenções. (DERRIDA, 2017, p. 13).

A tradição metafísica tomou para si a linguagem enquanto essencial para a representação dos “símbolos dos estados da alma”, enquanto ferramenta possibilitadora da presença. A metafísica, que é como Derrida e outros filósofos, tal qual Heidegger, se referem à tradição filosófica, persegue o ser através da busca incessante pela inteligibilidade das coisas e, invariavelmente, a linguagem é o meio para esta odisséia. Se analisarmos, essa forma de lidar com a linguagem falada e escrita serviria tanto a um modo de ciência empirista, já que o falar e a visão recorreriam à primazia dos sentidos para expressar o conhecimento, como também ao racionalismo cartesiano que percebe a verdade como advinda da razão, e, enquanto a fala expressaria o que vem da razão, a escrita representa a linguagem exterior (MOTA, 1997, p.298-299). Tal linguagem exterior estaria sempre subordinada à linguagem falada, esta última seria a mais fiel representação do que está na alma humana, no *logos*. A essa ideia Derrida quer também lançar sua crítica, e é por esse motivo que utiliza a priori a teoria linguística saussuriana. Afinal, o linguista revolucionou o estudo da linguagem em um momento em que, segundo Derrida, a interpretação dos signos escritos era relegada a um âmbito menos importante, por ser subordinada.

Até o período em que se produziu a teoria saussuriana, portanto, a escrita seria: “signo significante de um significante, significante ele mesmo de uma verdade eterna, eternamente pensada e dita na proximidade de um logos presente” (DERRIDA, 2017, p.18). Acredito que esse seja um dos propósitos desse trecho, e, também da obra: mostrar a confusão e nossa própria incoerência no tratamento dos signos, e como consequência disso a realização da desconstrução como real possibilidade, mas não sigamos ainda por esse caminho. Derrida cita Aristóteles, Platão, Hegel, Rousseau e Condillac como grandes exemplos e motivos para essa forma de “manuseio” da linguagem pela ciência e pela sociedade. Saussure ao escrever o *Curso de*

Linguística Geral se coloca ao lado dessa filosofia clássica estabelecendo, a princípio, a função da escrita como “estrita e derivada” da fala (MOTA, 1997, p. 298). É notável se compararmos, por exemplo, uma fala de Saussure com a de Rousseau: “Língua e escrita são dois sistemas de signos distintos: a única razão de ser do segundo é a de representar o primeiro” (SAUSSURE apud MOTA, 1997, p.301) e “As línguas são feitas para serem faladas, a escrita só serve para a fala... a escrita só é a representação da fala” (ROUSSEAU apud MOTA, 1997, p.302).

Na análise saussuriana, portanto, o signo seria um composto de duas peças: o significante e o significado. O primeiro seria a parte meramente sensível do signo, “seria sempre técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte” (DERRIDA, 2017, p.14); enquanto o segundo (significado) representaria a parte inteligível do signo. “Estes dois elementos constitutivos do signo linguístico (e do signo em geral) supõem-se e chamam-se necessariamente um ao outro” (Derrida, apud RODRIGUES, 2004, p.16).

Busquemos um exemplo simples: a palavra “casa” permite que, por um lado, se pense nas letras “C-A-S-A” e nos fonemas que a compõe (seu significante), e, por outro lado, é possível que você pense no conceito de casa que possui em sua memória: uma construção com portas e janela para se abrigar etc. (esse é o significado). O signo seria a junção de ambos os componentes.

Essa seria uma simples introdução à teoria linguística saussuriana, que, por si só, foi revolucionária para os estudos da semiótica e por dar destaque ao papel da linguagem escrita. Todavia, Derrida não fica satisfeito com a repartição do signo entre seu aspecto sensível e inteligível, há aí, segundo ele, uma arbitrariedade de estruturas metafísicas. Convém aos filósofos clássicos essa separação entre inteligível/sensível, interno/externo, natural/convencional. Justamente por haver essas binariedades, há uma facilidade para legitimar sua metafísica. Por haver uma linguagem que está fora, a escrita, meramente representativa, pode-se falar de uma linguagem que expressa o interno; as afecções da alma (MOTA, 1997, p.300-301). Nesse percurso, a linguagem binária propicia o que a filosofia clássica mais procura: a presença do inteligível. Como mostramos acima, apesar de Saussure partir desse ponto e parecer concordar com essa visão da escrita, Derrida contra argumenta que há passagens na própria obra saussuriana que querem ir além dessa visão representacionista (MOTA, 1997, p.303): Em essência ele, o significante linguístico, não é de modo algum fônico, ele é incorpóreo, constituído não por uma substância material, mas somente pelas *diferenças que separam a sua imagem acústica de todas as outras*⁸. (SAUSSURE, 2002, p.138).

⁸ Grifo nosso.

É preciso confrontar Saussure com sua própria filosofia para pensar novos caminhos possíveis a partir de seus próprios estudos. Enquanto a princípio Saussure dizia que a escritura é a forma externa da linguagem, mais tarde dá a entender que a escrita é todo um sistema diferente da fala, com sua própria interioridade, ou seja, não é mera representação da fala. Para melhor elucidar essa questão, Derrida introduz conceitos importantes para a escritura como o de rastro (ou traço):

Este rastro é a abertura da primeira exterioridade em geral, a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento. O fora, exterioridade ‘espacial’ e ‘objetiva’ de que acreditamos saber o que é como a coisa mais familiar do mundo, como a própria familiaridade, não apareceria sem o grama, sem a *diferência*⁹ como temporalização, sem a não presença do outro no sentido do presente, sem a relação com a morte como estrutura concreta do presente vivo. (DERRIDA, 2017, p.87).

A essa citação, retomamos outra ideia de Derrida, que diz se basear em Levinas para compor o conceito de rastro como algo intimamente ligado à “alteridade de um passado que nunca foi e não pode nunca ser vivido na forma, originária ou modificada da presença” (DERRIDA, 2017, p.86). O signo não se dá no presente, mas está sempre num processo de remetimento a um passado que não se pode acessar. Esse jogo de eterno remetimento é o que Derrida chama de *diferência*¹⁰, corroborando ao que Saussure se refere quando diz que o significante é imaterial por se constituir através das suas diferenças com outros significantes (imagens acústicas).

A exemplo, trouxe à memória minha própria experiência, quando era criança e não entendia alguma palavra que lia em um livro, ia pesquisar seu significado no dicionário e apenas encontrava mais palavras que não entendia, então desistia e ia pedir explicações aos meus pais. O dicionário é um perfeito exemplo de que quando se vai à procura do significado de um significante, o que se encontra são mais significantes, outros signos que remetem a outras ideias. É por esse motivo que Derrida propõe o conceito de “rastro” para se pensar o signo, na sua parte sensível e inteligível, como esse jogo de remetimentos entre significantes e outros significantes, no qual não haveria por fim presença plena de algum significado, mas apenas um

⁹ Grifo nosso.

¹⁰ O “processo de constante remetimento” é conceituado por Derrida como *différance* (*diferência* na tradução para o português), palavra que ele cria introduzindo um “a” no lugar do “e”, criando uma palavra homófona (se escreve diferente, mas tem o mesmo som) no francês. Seu propósito é justamente o de problematizar a questão da fala/escrita, significante/significado; como estruturas que não são fixas e podem induzir ao erro. O verbo original “*différer*” em francês significa “adiar” ou “postergar”, remetendo a ideia daquilo que nunca chega a sua presença plena, a saber, o seu significado ou sentido. Para além, “*différence*” com “e” significa “diferença”, e a intenção de Derrida é de dar ao seu homófono também esse sentido, afinal, o significado será produzido através da constante diferenciação entre diversos significantes.

rastro, um movimento de vir a ser através da diferenciação entre um e o resto. Para compreender um significante, seria preciso remeter a significantes anteriores num processo contínuo e sem fim e, por esse motivo, Derrida chega à conclusão na Gramatologia que, ao fim e ao cabo, a diferença entre significado e significante “não é nada” (RODRIGUES apud Derrida, 2004 p. 27).

Como toda essa discussão a respeito da linguística e desconstrução serve para pensar o gênero e suas performances? Começemos pelo fato de que “gênero” e “performance” são antes de mais nada: significantes- termos para os quais convencionamos sentidos (diversos e plurais) através de outros tantos significantes. “A palavra performance é destes significantes que, ao longo do tempo, foram adquirindo tamanha polissemia que hoje se torna difícil usá-la sem uma explicação prévia do que se pretende dizer.” (RODRIGUES, 2004, p.142).

Para continuar a pensar esses significantes “performance” e “gênero”, antes, trataremos brevemente a respeito do pensamento desconstrutivo de Derrida, associado ao pós-estruturalismo pelos norte-americanos. Este é um assunto extenso, mas de forma simplificada, segundo Rodrigues (2004, p.143-144) o pensamento da desconstrução se estabelece enquanto oposição ao logocentrismo e à busca por um significado transcendental estável. Já mostramos como que Derrida desconstrói essa tradição, afirmando o significado como nada mais que um jogo constante de remetimentos entre significantes. Ou seja, o significado enquanto coisa não existe; não tem presença plena. Assim sendo, o primeiro ato de um pensamento desconstrutivo seria perceber os “‘sedimentos ocultos’ na construção de determinados conceitos, neste caso específico, os da linguística e os do estruturalismo” (RODRIGUES, 2004, p.143-144). É claro, isso não significa “destruir” o arcabouço conceitual do ocidente e deixar a linguagem de lado, mas justamente desnaturalizá-la, perceber suas falhas e aberturas para ressignificações.

Judith Butler, segundo Rodrigues (2004), pensa o gênero não enquanto estrutura fixa que possui presença plena, um sentido, ou uma essência, mas como um efeito produzido a partir de certo jogo de remetimento (analogamente ao pensamento desconstrutivo de Derrida); ou seja, através de performances de gênero reproduzidas várias vezes e reproduzidas a partir dessas ad eternum. Não é preciso aprofundar muito na História da humanidade para buscar um exemplo dessa reprodução do padrão de gênero que acaba por se alterar com o tempo como toda cópia que é necessariamente distinta da original. Basta pensar no que se manteve como ideal de feminilidade ou masculinidade (numa perspectiva de performance de gênero binária) ao longo do tempo. A mudança do padrão de beleza é notável; até poucos anos atrás não era feminino usar calças, além disso, o comportamento social adequado para a “mulher” era ficar em casa cuidando da família. A questão começou a mudar em alguns países europeus e norte-

americanos com as grandes guerras, uma vez que muitas mulheres tiveram que trabalhar para sustentar suas famílias. Hoje em dia, não é uma ideia “fora do padrão” pensar numa mulher “super feminina” que use calças e trabalhe (ainda que esta não seja uma realidade em todas as comunidades ocidentais e não-ocidentais). A partir desses exemplos bastante binários e presentes no imaginário coletivo sobre percepções de gênero, aproveito para lembrar, como dito anteriormente, o quanto a binariedade é algo útil à filosofia clássica, à ciência, que buscam essas oposições de modo a facilitar a naturalização, essencialização e cristalização de conceitos e ideias. A isso também é necessário desconstruir.

Por um lado, estudos recentes sobre ciência e tecnologia tornaram disponível um argumento muito forte sobre a construção social de todas as formas de conhecimento, mais especialmente, e com maior segurança, das formas científicas. Nessas visões tentadoras, nenhuma perspectiva interna é privilegiada, já que todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade. (HARAWAY, 1995, p. 8-9).

Haraway nesse texto se dirige à afirmação de que estudos feministas não seriam imparciais como deve ser a ciência, mas contra-argumenta que nenhuma ciência é imparcial, o que vem de encontro ao que temos discutido até agora junto a Derrida. O poder é um grande patrocinador externo dos “sedimentos ocultos” presentes no discurso, já que não há essa perspectiva fixa, interna e imparcial. Talvez já tenha percebido durante a leitura até esse ponto que, para o filósofo desconstrutivista, a “noção de escrita compreende e excede a de linguagem” (MOTA, 1997, p.292). Tudo ao nosso redor está carregado e suplementado por significantes/rastros/escrituras. A própria fala é também escritura/marca.

Tratemos agora do título desse tópico. O que seria esse “perigoso suplemento” a que nos referimos? A suplementariedade é o que qualifica todo o processo da *diferência*, é constante adiamento e tornar-se de um significado que se constitui pela diferenciação de diversos significantes. O suplemento é “perigoso” por representar o que os filósofos clássicos abominam. Como Platão, no *Fedro*, que desconfia da escrita enquanto aquilo a que se recorre como remédio quando não se tem a pureza e verdade presentes por meio da fala. O signo/rastro enquanto “suplemento” é substituição porque ao contrário de um complemento, o dicionário afirma que o suplemento é “adição exterior” (DERRIDA, 2017, p.178). Nesse processo de busca pela presença plena através da linguagem, encontra-se em seu lugar o suplemento, que nada mais é do que um significante substituinte para aquilo que já não se tem, a saber, a presença. É um símbolo representativo da ausência.

No que tange a suplementariedade da performance de gênero (que é signo/traço/escritura/significante, não nos esqueçamos), retorno ao livro *Problemas de Gênero*

de Judith Butler. A autora pensa junto a Beauvoir e Sartre a questão da subjetividade humana. O humano está sempre em processo de tornar-se e, ainda que tenha consciência, e através dela busque sempre transcender a si mesmo, não tem nenhuma garantia do seu ser para além de sua consciência. Por isso, Sartre dará, como exemplo, que o corpo não participa do processo reflexivo, mas sempre pré-reflexivo, pois sempre que falo do meu corpo estou olhando-o como coisa externa (através do meu próprio olho, ou raio-x, ou de um espelho), o corpo em si não possui ponto de vista. Por isso, para Butler, nos esforçaremos numa dialética de reconhecimento para nos distinguirmos do resto do mundo, mas nada me garante enquanto ser distinto do outro a não ser minha consciência e o reconhecimento externo. Por esse motivo, aponta a dificuldade que os humanos têm em lidar com os seus abjetos (o cocô, vômito, menstruação), tudo aquilo que uma vez foi interno e agora mostra-se externo, ou seja, a linha entre o “eu” e o “outro” é mais tênue do que percebemos. É assim que o Outro, para nós, literalmente “vira merda”, citando Butler.

A consciência, tão fundamental para a auto-afirmação do humano, foi motivo pelo qual os filósofos clássicos teriam investido na ferramenta da linguagem fonética e escrita em sua separação inteligível e sensível. Para filósofos clássicos como Descartes, o logos seria a única forma de se chegar a verdades, a presenças. Através de convenções e significantes sociais como o gênero, como a sexualidade e mesmo enquanto o sexo, dentre outras categorias (como etnia, nacionalidade, cultura, e assim por diante...) os seres humanos buscam afirmar sua consciência, tornar-se presentes. Essas são estruturas que facilitam a afirmação do ser frente ao mundo, e, ainda assim, para criar signos/suplementos – que são apenas substituições para nossas próprias ausências – é necessário um processo de exclusão. Afinal, nessa *diferência* me afirmo enquanto “mulher” porque não sou “homem”, porque tenho uma performance “feminina” e assim por diante. Talvez o processo de lidar com a alteridade seja tão difícil por esse motivo, porque a todo momento corre-se o risco de perder-se a si mesmo¹¹.

Cito novamente a epígrafe desse capítulo, do livro: *Eu, Tituba: bruxa negra de Salém* de Maryse de Condé. Romance baseado na história verídica da única bruxa preta e escrava julgada no tribunal de Salém.

E foi o cheiro fétido de todo esses crimes, que só estavam esperando para serem cometidos, que acabou fazendo de mim *outra* mulher. E enquanto eu fitava a água azulada na minha tigela, me deixando levar pelo pensamento pelas margens do rio Ormonde, alguma coisa em mim se desfazia lenta e definitivamente. Sim, eu me tornei *outra mulher*. *Estrangeira de mim mesma*. (CONDÉ, 2020, p.104).

¹¹ Como o matador Araweté que se perde na fusão com seu inimigo.

A personagem se percebe enquanto “Estrangeira de si mesma”. Há que se perguntar o que fica ausente no universo de performances e significantes. Tituba foi de verdade uma escrava preta bruxa, e há algo de muito poderoso quando a autora escreve que Tituba se sentia “estrangeira de si mesma”, afinal, quantas gerações de mulheres pretas não se sentiram e ainda se sentem ausentes dos significantes sociais.

Não é porque as estruturas como a performance de gênero, raça, sexo, sexualidade são suplementos, signos convencionados, que não deixam de se tornarem reais. Por exemplo, quando falo de “casa”, ainda que eu não possua o seu significado plenamente, eu constituo uma ideia do que é, através da repetição do processo de diferenciação: “isso aqui com telhado onde moro é uma casa e isso não”. Da mesma forma, esse jogo ao tratar da performance de gênero, do corpo, da subjetividade humana, é repetido inúmeras vezes até que se torne suplementar “eu sei que ela é mulher porque tem traços ‘femininos’, usa salto... etc”, e é justamente o vir a ser desses significantes que põe em risco tantas outras invisibilizadas. Se você passar na rua, talvez não veja diferença entre uma moradora de rua e a parede que ela se encosta ou talvez perceba uma travesti enquanto muito diferente, gritante até, mas não encontre significantes no seu arcabouço cultural; jogos de remetimentos que se refiram a elas enquanto sujeitas. Se Derrida afirma que na escrita o externo (a repetição, a diferenciação) pode afetar a estrutura do interno (o significado cristalizado, original que não existe), e, que de fato sequer são coisas distintas, é aí que está a chave para a subversão das performances de gênero, corpo, raça e sexo. Há de haver aqui um esforço para mostrar a infinitude de possibilidades de suplementações.

Para finalizar esse capítulo penso com Derrida respeito da escritura, não aquela a que se referem os logocentristas, mas aquela que afirmamos aqui, os rastros/suplementos/significantes amontoados ao nosso redor que marcam a diferença entre o que é certa coisa ou outra. Aqui se configura a alteridade conforme *O Sofista* de Platão, analisado em outro tópico, como aquilo que se relaciona com o ser, sem sê-lo, e, nem por isso deixa de existir: é nosso estimado “não-ser”. Derrida diz que: “Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita” (2017, p.45). Ele fala também em “usurpação”, que entendo como as marcas deixadas pela presença dos suplementos em meio às ausências. Determina-se o que é pelos significantes, e, o que se excluí é, portanto, outro, não-ser, *xenos*. Possivelmente a única forma de trazer luz a esses excluídos é reescrevendo-os e afetando desde fora os rumos da linguagem. Tratarei mais sobre isso nos seguintes capítulos, mas deixo uma [in]citação:

Saussure anagramatiza ainda Rousseau: 'A língua literária aumenta ainda mais a importância imerecida da escritura [...] A escrita se arroga, nesse ponto, uma importância a que não tem direito'. Quando os linguistas enredam-se num erro teórico a esse respeito [...] seu erro é primeiramente moral: cederam à imaginação, à sensibilidade, à paixão, caíram na 'armadilha' da escritura. (DERRIDA, 2017, p.45).

2. XENOS: FEMINISMO E FICÇÕES

A ficção imaginativa treina as pessoas a estarem atentas ao fato de que há outras formas de fazer as coisas, outras formas de ser. (LE GUIN, U. *Worlds of Ursula Le Guin*. 2018).

3.1 XENOLOGIA

Caminhamos em nossa viagem pelo estrangeiro de modo a explorar mais profundamente a interpretação de *xenos*. Até aqui, nos detivemos em um conceito um pouco mais tradicional de *xenos*, seguimos um caminho tortuoso pelo clássico e não tão clássico assim, pensando junto ao passado longínquo e mais recente. Falamos em estrangeiros enquanto *xenos* e agora nos lançamos a um certo futuro para pensar os aliens enquanto essas figuras estrangeiras. Um ser não é tão distante do outro, mas a mudança de perspectiva se faz essencial para aprofundarmos algumas questões. Nosso fio condutor permanecerá *xenos*, ainda que, neste momento, não usemos a interpretação grega clássica, apenas fazendo alusões a ela em momentos específicos.

Valentim discute no artigo *Antropologia e Xenologia* (2018) a íntima e, muitas vezes, confusa relação entre humanidade e estrangeiridade. A palavra “Xenologia” é, geralmente, associada aos estudos alienígenas, e, no entanto, para a filosofia contemporânea, pode ser reapropriada conforme a sua utilização no texto do antropólogo, por exemplo, cuja ideia pretendo discutir neste tópico.

No livro *Indexicalism* (2021) de Bensusan, ele afirma que a Xenologia é um exercício da “busca por outros outros.”¹² (BENSUSAN, 2021, p.117). Esse estudo se compara ao que Bensusan chama de “*robinsonlogia*: o estudo de um mundo sem outros”¹³ (BENSUSAN, 2021, p.114), referindo-se à análise de Deleuze¹⁴. Há, neste caso, uma evidente relação com a história de Robson Crusoe, personagem que se vê numa sociedade sem humanos. A questão fundamental ao qual nos apegamos nesta história é referente à observação do quanto outros humanos cumprem o papel transcendental de reafirmar as categorias da percepção e balizar sua utilização (BENSUSAN, 2021, p.115). Ou seja, quando a filha da minha amiga aponta para meu gato e diz "au au" e sua mãe responde: “não, filha, este é um gatinho”, há uma condução para que sua filha passe a perceber aquele tipo de animal enquanto gato, e não cachorro, mas digamos que a neném estivesse sozinha no mundo. Não importaria se lhe parecesse um “auau”, “miaumiau” ou “glforodnogk” porque não haveria outro humano para validar sua percepção. Conforme dito pelo filósofo brasileiro:

¹² Tradução livre de “a quest for other others.”(BENSUSAN, 2021, p. 117).

¹³ Tradução livre de “robinsonology- the study of a world without others.” (BENSUSAN, 2021, p. 114).

¹⁴ Deleuze chama de *Robinsonade*, *Robinsonlogia* é uma escolha de Bensusan.

Um primeiro aspecto da robinsonlogia de Tournier é que sem outros, não há interrupção. O fato de que alguém possa aparecer é o suficiente para tornar qualquer coisa à margem da percepção, algo central. O outro interrompe para reorganizar uma matriz de importância – sem outros, essa matriz permanece incontestada. A função dos outros, portanto, é a de interromper. Sem eles, a especulação corre solta no sentido de que avança em direção a uma totalidade. [...] Em um mundo sem as nuances criadas pelos nossos coabitantes, estar pelado é um luxo que ninguém pode bancar. Um habitante sozinho no mundo é um que não experimenta a proximidade.¹⁵ (BENSUSAN, 2021, p. 115 e 116).

Partindo da reflexão acima, uma possibilidade que a metafísica dos outros nos agrega abre portas para se pensar a robinsonlogia enquanto um estudo de um mundo sem o “Grande Fora”, um mundo sem o “outro de sempre” – a saber, o *homo cogitans* ou o humano pensante – que, todavia, estaria pleno de outros outros (BENSUSAN, 2021, p. 115). Isso seria uma saída para o estudo da xenologia, conforme Bensusan: a busca por outres outres¹⁶. Essa é a odisseia de Robson Crusoe, buscar “outres” formas de ser interrompido e receber validações para suas percepções. Nesse caso, por exemplo, outre não está confinado, como o Outro absoluto de Levinas, à [in]finitude do rosto humano, e sim, é possibilidade na infinitude do exterior (BENSUSAN, 2021, p. 119).

Devemos pensar em relação a outre do Grande Fora como algo que interrompe e me acessa desde fora, afetando minha percepção e me mostrando algo ao mesmo tempo em que esconde abrangentes infinitudes. Para Levinas, o Outro possuía um rosto, com duas características essenciais: a voz que se pronuncia e apela ao sujeito, e os olhos que demonstram toda a vulnerabilidade de um corpo (BENSUSAN, 2021, p.121), constituindo características imprescindíveis para o rosto do Outro. Então, ampliemos o conceito de rosto para o mundo da robinsonlogia, onde não há mais Outros humanos, “apenas” o Grande Fora. Nesse sentido, outres do Grande Fora também interpelam e demonstram suas vulnerabilidades com seus rostos não-humanos. Para essa comparação, Bensusan recorre à ética de Benso sobre como as coisas deixam seus rastros em todo o exterior e uma relação de ternura¹⁷ é a forma de se relacionar

¹⁵ Tradução livre com o auxílio do autor de: “A first feature of Tournier’s robsology is that without others, there is no interruption. The fact that somebody else could appear is enough to make anything at the margins of one’s perception capable of becoming central. The other interrupts to reorganise a matrix of importance - without the others, that matrix runs unchallenged. The role of the others is therefore to interrupt. Without them, speculation runs amok in the sense that it proceeds all the way towards a totality. [...] In a world without the nuances created by fellow inhabitants, being naked is a luxury no one can afford. A lone inhabitant of a worlds is one who experiences no proximity.” (BENSUSAN, 2021, p. 115 e 116).

¹⁶ Nesse ponto, altero “outro” por “outre”, em busca de uma linguagem neutra em conformidade com o que Bensusan pensaria, a meu ver, considerando que “other” em inglês é uma palavra que não expressa gênero. Aqui, justamente, estamos introduzindo um novo “outre” *xenos*, que não se conforma com o sujeito masculino cis-heteronormativo universal, ou seja, aquele “outro de sempre” que mencionamos.

¹⁷ Tradução livre para “tenderness” (Bensusan, 2021, p.121).

com outre outre. Ela foge de qualquer relação de posse e universalização e demonstra paciência e compreensão para que esse exterior se revele a seus próprios termos. Essa ternura aponta a incontável exterioridade e todas as surpresas que podem vir com suas interrupções.

Pensando esse outre, Bensusan recorre ao suplemento já discutido no primeiro capítulo. Vale, aqui, fazer a junção das nossas considerações com as do autor.

O suplemento contrasta com a total ou plena presença de alguma coisa: se a presença for completa, nenhuma adição pode, de fato, gerar qualquer adição, pois nada trazido do exterior pode fazer qualquer diferença. Não há nada a ser ganho pelo exterior – esse é o paradoxo da adição. Abrir espaço para o suplemento é remover certo grau de completude de modo que ligar-se ao que vem de fora seja possível (os exemplos de Derrida envolvem a incompletude da natureza que faz da cultura importante, a insuficiência da origem que torna a História relevante e a falta em um corpo que cria a demanda de outros corpos) [...] é o suplemento que provoca a exterioridade, pois, nesse contexto, algo ausente não é nem redundante e nem um complemento que leva à totalidade. (BENSUSAN, 2021, p. 122 e 123).¹⁸

O complemento, por tanto, é aquilo que faz do exterior prescindível. É somente quando algo não está em sua totalidade que há espaço para agregação suplementar, que é também *diferência*, e traço. Todos estes conceitos possibilitam a inserção do Grande Fora no que é conhecido. Segundo Bensusan, a realidade está sempre “up for grabs” (BENSUSAN, 2021, p. 123) ou “em disputa”, permeada por adições suplementares que nunca permitem sua completude, mas que sempre renovam as representações, os conceitos, e tudo o que compõe nossas percepções da realidade. É através dessas percepções que o Grande Fora interrompe o fluxo da realidade normativa e agrega novos significados. Dessa forma, por exemplo, o conceito de “mulher” se alterou com o tempo, conforme novas percepções do que seria foram agregadas ao conceito, e, mediante sua permeação por “outres” conceitos, como é o caso de “gênero”, foi suplementado, trazendo à tona uma nova percepção da complexidade que engloba definir o que é ser-mulher¹⁹. Em suma, compreendo a Xenologia, discutida por Bensusan, como esse trabalho de agregação de novas percepções que estão “up for grabs” na infinitude do universo, outres outres, que fazem do suplemento sua principal ferramenta de apresentação.

¹⁸ Tradução livre para: “The supplement contrasts with the total or full presence of something: if the presence is complete, no addition can in fact make any addition, for nothing brought from the exterior can make any difference. There is nothing to be gained from the exterior- this is the paradox of addition. To make room for a supplement is to remove a degree of completeness so that coupling with whatever comes from outside is possible (Derrida’s examples involve the incompleteness of nature that makes culture important, the insufficiency of origin that makes history is relevant, the lack in a body that demands other bodies) [...] It is the supplement that brings about exteriority, for within this framework, something absent can be neither a redundancy nor a complement that brings about totality.” (BENSUSAN, 2021, p. 122 e 123).

¹⁹ Brinco com a expressão “ser-mulher” conforme o fiz em meu TCC, para indagar “o que é ser mulher?” conforme muitas feministas, incluindo Beauvoir fizeram, e ao mesmo tempo dar esse tom alienígena para esse tal de “ser-mulher” que estudiosos tentam definir.

O artigo de Valentim citado no começo do tópico (2018) busca pensar a possibilidade da antropologia enquanto espécie de “xenologia humana” (VALENTIM, 2018, p. 343) abrindo caminho para se pensar uma contra-antropologia. Ele começa seu texto discutindo a reflexão antropológica de Lévi-Strauss acerca da colonização espanhola das regiões onde hoje se encontram o Haiti e a República Dominicana, e a dificuldade de ambos os povos determinarem o que era esse Outro.

Os colonizadores enviavam delegação atrás de delegação a fim de determinar-lhes a natureza [...] Nem sequer se tinha certeza de que fossem homens, e não criaturas diabólicas ou animais. Esta era a impressão do rei Fernando, já que em 1512 ele importava escravas brancas para as Índias Ocidentais com o único fito de impedir que os espanhóis se casassem com indígenas “que estão longe de ser criaturas racionais”. [...] Aliás no mesmo momento, e numa ilha vizinha (Porto Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios empenhavam-se em capturar os brancos e matá-los por imersão, e depois montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre as pesquisas tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos comentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens (VALENTIM, 1996, pp.70-72).

A primeira impressão que esta leitura me suscita é a comparação dos indígenas mencionados por Lévi-Strauss com os Araweté que discutimos no primeiro capítulo que veem seus Deuses enquanto inimigos, ainda que a relação aqui esteja invertida: os invasores espanhóis das terras são vistos enquanto possíveis deuses. Vale, todavia, lembrar o que De Castro enxerga como essencial na relação de antropofagia dos Araweté com seus Deuses: a capacidade de se reconhecer enquanto Outro do Outro ou, agora que ampliamos nossos estudos em direção à xenologia, se reconhecer enquanto outre de outre que não se limita ao reconhecível como humano. Essa será uma questão central para o argumento de Valentim, pois, enquanto Lévi-Strauss quer remeter ao etnocentrismo em sua reflexão, ou seja, tanto os indígenas quanto os europeus se enxergam enquanto humanos, negando a humanidade do Outro, por outro lado, o autor brasileiro quer focar na antropologia que diz respeito à alteridade estrangeira enquanto alienígena: a xenologia humana. Para isso, recorre à ficção científica.

Uma das obras de sci-fi que Valentim toma como referência é “Orador dos mortos” de Orson Scott. Segundo a “Hierarquia do Estrangeiro” seria possível estabelecer as diferentes espécies, e, portanto, as relações de alteridade. A diferença xenológica para a história possui quatro níveis:

- (0) A humanidade da mesma espécie, mundo e terra;
- (1) **utlanning**: humanidade de mesma espécie e mundo, mas de outra terra;
- (2) **framling**: humanidade de mesma espécie, mas de outro mundo;
- (3) **raman**: humanidade de outra espécie e mundo;
- (4) **varelse**: não-humanidade. (VALENTIM, 2018, p. 359).

No diálogo entre dois personagens, fica em discussão se o personagem Ender seria ou não um xenocida, pois há algum tempo ele exterminara os *buggers*, que na época eram conhecidos como *varelse* (não-humanos). Apenas após serem extintos, descobriu-se que eram, na verdade, uma espécie de *raman* (humanidade de outra espécie e mundo). Valentim compara essa “tábua de Demóstenes” do livro com a categorização antropológica de Lévi-Strauss:

- (a) **Do lado do espaço**: indígena / alienígena.
 - (b) **Do lado do tempo**: contemporâneo / antepassado.
- Do jogo dessas variáveis surgem então quatro graus de estranheza:
- (0) **indígena-contemporâneo**: a cultura de referência;
 - (1) **indígena-antepassado**: a mesma cultura em uma época anterior;
 - (2) **alienígena-contemporâneo**: uma cultura estrangeira da época atual;
 - (3) **alienígena-antepassado**: uma cultura estrangeira de época anterior.
- (VALENTIM, 2018, p.354).

Enquanto o foco da Categorização straussiana considera os aspectos temporais e espaciais, para a obra de Orson Scott o aspecto temporal é substituído pela comparação entre mundos e espécies. A questão que pode ser aplicada a ambos os casos, conforme argumentado por Valentim, é que humanidade é um conceito que sempre entra em disputa quando duas espécies humanas se encontram, por ser um conceito relacional. “Ninguém é em si e por si mesmo humano ou não-humano. Os limites xenológicos entre humanidade e não-humanidade se definem a cada vez no encontro entre os sujeitos” (VALENTIM, 2018, p.358).

É esse paralelo que pretendo, assim como Valentim, estabelecer entre os indígenas colonizados pelos espanhóis – representando uma relação de alienígenas contemporâneos – enquanto os *buggers* do livro de ficção eram classificados como *varelse*, totalmente alienígenas, em um primeiro momento, e depois como *raman*, humanos de outro mundo. Ainda que fique evidente a comparação entre os métodos antropológicos e xenológicos da proposta de Valentim, meu foco é a comparação entre o genocídio dos povos indígenas e o xenocídio, que é um conceito aplicável à realidade e não apenas uma ferramenta criativa para a ficção.

O medo do alienígena que leva ao impulso pela guerra e xenocídio, introduz a obra de Octavia Butler que utilizaremos a seguir, “Xenogênese”. Os alienígenas *Oankali* conseguem preservar a espécie humana por meio da permuta genética e, ainda assim, a raça híbrida e os *xenos* são perseguidos por humanos como aberrações a serem exterminadas, com o pretenso

objetivo de preservar o que seria a “verdadeira humanidade”. Para o restante do capítulo, quero que consideremos *xenos* enquanto conceito fluído e transitante entre nossa realidade e a ficção, de modo que ambas se confundam. O alienígena é outre outre, uma figura sem rosto humano (afinal, aqui questionamos o que é o humano se não uma disputa pelo conceito), e que representa toda uma infinitude suplementar onde não há qualquer garantia do conhecido.

3.2 XENOFEMINISMO

Antes de adentrarmos propriamente na ficção científica butleriana, é necessário que façamos uma parada teórica pelo universo xenofeminista, de modo a nos armarmos conceitualmente e mentalmente com relação às figuras da ficção científica. Também perceberemos que esta ficção produz poderosos aliados, não somente metaforicamente – como exemplos do que pode vir a ser a sociedade ou como símbolos para injustiças sociais – mas como instrumentos para a mudança de fato da concepção da nossa sociedade.

Xenofeminismo é um projeto do coletivo Laboria Cuboniks²⁰ lançado sob a forma de manifesto em 2014, *Xenofeminismo: Uma política pela alienação* (CUBONIKS, 2019). Segundo o coletivo, a produção em forma de manifesto teve como um de seus objetivos o de facilitar o acesso e a viralização da leitura (ZUIN, 2020). É um propósito central do trabalho que este seja sujeitado à constante transformação, mantendo-se sempre dinâmico. Uma de suas integrantes, Helen Hester, afirma em seu livro *Xenofeminism* (2018), que este é um movimento de bricolagem entre “cyberfeminismo, pós-humanismo, aceleracionismo, neorracionalismo, feminismo materialista dentre vários outros” (HESTER, 2018, p.1)²¹, que busca coalizões e foge da “infecção da pureza” (CUBONIKS, 2019, 0X10). Propõe um projeto futurístico, que não se mantenha ligado acriticamente e exclusivamente a qualquer movimento feminista predecessor e que acredite que a luta feminista, anticolonial, anticlassista, dentre outras deva mirar no futuro a ser construído (DIS MAGAZINE, 2016), o qual está em jogo (“Up for Grabs”) para ser reelaborado.

²⁰ Constituído por seis autoras de 5 países e 3 continentes diferentes, o coletivo feminista adotou esse nome que é um anagrama de Nicolas Bourbaki - pseudônimo de um grupo de matemáticos majoritariamente franceses da década de 40 que defendiam uma matemática da abstração mais rigorosa e simples. Cuboniks tem como base o abolicionismo de gênero, tecnomaterialismo e a ideia de que a natureza perpetua desigualdades nas relações de poder humanas. Querem construir coletivamente um feminismo para o futuro, interseccional, que subverta o caráter patriarcal adotado pelas ciências, tecnologias e pelo racionalismo (OMANSKY, 2018).

²¹ Trad livre de: “cyberfeminism, posthumanism, accelerationism, neorationalism, materialist feminism, and so on”

Como um projeto que visa reconstruir as possibilidades para o futuro, o coletivo fundador do xenofeminismo provoca a construção de um novo cenário que possa derrocar o sistema capitalista patriarcal supremacista branco (CUBONIKS, 2019, 0X19). Todavia, a busca envolve uma transformação gradual através da união de pessoas em busca dessa edificação social, econômica e ideológica comum. Para isso há que se perguntar que espécie de futuro pretende-se arquitetar para estabelecer uma comunidade emancipada ancorada em princípios igualitários.

Em seu livro *Xenofeminism*, Helen Hester enfatiza a influência da autora Shulamith Firestone, em especial, do seu livro *The Dialectic of Sex* publicado na década 70. Este é essencial para a constituição do imaginário xenofeminista. Segundo Hester, a obra de Firestone defende a capacidade humana de criar as ferramentas para controlar o meio-ambiente, ideal do prometeísmo, seguido pelo xenofeminismo, como forma de realizar e concretizar o concebível. É assim que tecnologias como a de assistência reprodutiva, automação da vida doméstica e industrialização cibernética, por exemplo, seriam pontos de vantagem na tentativa de transformar a realidade opressiva sob a qual estão submetidas as mulheres, em busca da possibilidade de um futuro livre. É sob essa perspectiva que Hester define três parâmetros essenciais para se compreender o xenofeminismo: o tecnomaterialismo, o antinaturalismo e o abolicionismo de gênero (HESTER, 2018, p.6-7), que serão discutidos mais a fundo a seguir.

O tecnomaterialismo pode ser pensado, enquanto característica do xenofeminismo, como a tentativa de adaptar uma política radical de gênero (o que inclui o posicionamento enquanto abolicionistas de gênero) à complexa realidade de um mundo globalizado altamente tecnológico (HESTER, 2018, p.7-8). Assim, é importante pensar a tecnologia, constantemente presente no dia a dia, como uma ferramenta facilitadora do ativismo social que o movimento busca empreender.

Separar-se de ou negar a maquinaria capitalista não fará com que esta desapareça. De igual modo, as sugestões de acionar o freio de emergência das velocidades incorporadas, ou o chamado a parar e retroceder, é uma possibilidade disponível só para alguns/mas - uma espécie violenta de exclusividade – em última instância provocando catástrofe para muitos. Recusar-se a pensar para além da micro-comunidade, a cultivar conexões entre insurgências fraturadas, a considerar como a tática emancipatória pode ser avançada para sua implementação universal, é se manter satisfeito com gestos defensivos e temporários. XF é uma criatura afirmativa na ofensiva, insistindo intensamente na possibilidade de uma mudança social em larga escala para todos nosxs parentes alienígenxs (CUBONIKS, 2019, 0X0A).

Seguindo essa linha de raciocínio, as autoras argumentam que não adianta ater-se à melancolia típica da política de esquerda que fica presa à sua própria tristeza e chora pelo

mundo capitalista e suas injustiças, mas não acredita na real possibilidade de emancipação. Estariam, portanto, realizando uma espécie de contenção de danos, aliada a momentos de resistência (CUBONIKS, 2019, 0X09).

Hester afirma que o controle da tecnologia pelas mãos da sociedade e da comunidade científica contemporânea gera suspeita quando indica que deseja realizar uma emancipação. Afinal, a tecnologia nunca foi inerentemente neutra (HESTER, 2018, p. 9). Para reforçar esta desconfiança basta observar, dirá Cuboniks, desde os operários de fábricas trabalhando em condições análogas às da escravidão até as pequenas vilas e comunidades que se tornaram grandes lixões para o despejo tóxico de eletrônicos produzidos pelas indústrias das grandes potências globais (CUBONIKS, 2019, 0X08). As tecnologias são fruto das relações sociais que as constituem, o que influencia desde o design de um produto e a infraestrutura que o produz (a qual é sustentada por um sistema político-econômico-social já vigente), até a questão do poder de acesso a essa tecnologia. Por esse motivo faz-se mister apropriar-se dessas tecnologias mantendo consciência das desigualdades e malefícios que elas podem causar, com o objetivo de ressignificar sua presença na sociedade e alterar seus efeitos (HESTER, 2018, p. 9).

Na década de 90, o cyberfeminismo despontou em meio à cultura de internet que se formava, criando espaços para estabelecer solidariedades e discutir mais amplamente regimes opressivos como os de gênero. No entanto, essa força começou a se dissipar com o século XXI quando houve maior padronização das interfaces na internet estabelecendo “modos familiares de policiamento da identidade, relações de poder e normas de gênero na representação de si” (CUBONIKS, 2019, 0X13). Um exemplo potente dessa realidade atualmente é o algoritmo utilizado pelas plataformas digitais que estudam seus interesses e a forma como você pensa, sendo capazes de influenciar desde o que você compra até o candidato em que você vota nas eleições. A era das redes sociais possibilitou um big brother orwelliano figurativamente e literalmente, com a cultura de reality show, já que não somente o Estado pode vigiar e manter controle sobre a vida dos civis, como a própria sociedade pode observar os modos de vida e corrigir aquilo que foge ao padrão. Essa vigilância é realizada principalmente pelas redes sociais. A integração cibernética que possibilitava a interação entre multiplicidades diversas tornou-se mais uma ferramenta da sociedade capitalista para reforçar um padrão universalizado de performances de gostos, gêneros, e de vida no geral.

É por esse motivo que o xenofeminismo urge o desenvolvimento de infraestruturas que facilitem a interconectividade entre feministas, permitindo a formação de alianças e a efetiva intervenção no mundo. Para além de usar os meios digitais como forma de defesa e liberdade contra redes patriarcais, seria preciso possibilitar o exercício da liberdade positiva, ou seja, ser

“livre para” ao invés de simplesmente “livre de” (CUBONIKS, 2019, 0X07). Unir os ideais de emancipação social à produção tecnológica seria uma forma de transformar a sociedade em um espaço mais igualitário. Talvez, Cuboniks arguirá, construir um universo onde as plataformas sejam de livre acesso para todes expresse a forma mais praticável de um comunismo real. A “impressão 3D farmacêutica (‘Reactionware’), clínicas populares de aborto telemédico, hacktivistas de gênero e fóruns DIY-HRT²²” (CUBONIKS, 2019, 0X16) podem ser opções para estabelecer uma medicina responsável e livre, por exemplo.

O investimento na apropriação e criação de produções tecnológicas indica também a característica antinaturalista adotada pelas xenofeministas. A natureza, que antes era vista como algo supremo e intocável, agora é percebida enquanto lugar de intervenção humana (HESTER, 2018, p.13). O manifesto defende uma perspectiva de mundo prometeana, ou seja, a crença de que os recursos da natureza devem ser utilizados pela humanidade visando seu desenvolvimento, de modo que as questões ambientais também sejam pensadas e superadas com o desenrolar desse processo.

Dizer que nada é sagrado, que nada é transcendente ou protegido da vontade de saber, de modificar, de hackear, é dizer que nada é sobrenatural. A “Natureza” entendida aqui como a arena ilimitada da ciência – é tudo o que há [...] Não há nada, declaramos, que não possa ser estudado cientificamente e manipulado tecnologicamente (CUBONIKS, 2019, 0X11).

No final do manifesto, Cuboniks adianta que o ideal do projeto é que a natureza não seja mais utilizada como *locus* para naturalizar e perpetuar injustiças, afinal, onde o humano está há envolvimento político e social, inclusive na natureza, por isso as autoras clamam: “Se a natureza é injusta, mudemos a natureza!” (CUBONIKS, 2019, 0X1A). Talvez, nesse momento se faça mais evidente o porquê dessa revolução tecnológica ser encabeçada por um projeto feminista no que tange a questão do sexo designado feminino no nascimento e do gênero feminino, há tantos séculos utilizado como ferramenta de opressão para os seres identificados como “mulheres”.

Nada deveria ser visto enquanto determinado e imutável. Segundo Firestone, todo fato da natureza que pode ser entendido, pode ser utilizado para alterá-la (FIRESTONE apud HESTER, 2018, p. 21). Não há destino biológico, e a própria biologia enquanto ciência deve ser compreendida em sua contingência. A utilização da tecnologia para alterar a biologia e a própria natureza é capaz de gerar maior justiça reprodutiva e de gênero (HESTER, 2018, p. 21,

²² “do-it-yourself hormone replacement therapy” que pode ser traduzido por: “terapia de reposição hormonal faça-você-mesma”. É uma proposta de autonomia e livre acesso para pessoas que querem fazer terapia hormonal, para que possam fazê-lo sem a dependência de médicos, laudos ou indústrias farmacêuticas.

22). A reprodução é algo arriscado que deforma o corpo da mulher cis com o objetivo de beneficiar toda a espécie humana. Desenvolver tecnologias como a ectogênese (desenvolvimento de embriões fora do útero da mulher), que ainda não estão disponíveis, embora sejam pesquisadas, são possibilidades importantes para privar o corpo da mulher da dor, risco e dificuldades associadas à gravidez.

O antinaturalismo está associado ao conceito de “alien[ação]²³”: que a humanidade se faça cada vez mais alien, não dependente de processos “naturais” e que seja empoderada socialmente de suas capacidades tecnológicas. Cuboniks afirma que somos alien[ades] por natureza, durante a reprodução, por exemplo, quando a mulher se torna uma desconhecida perante seu próprio corpo. É assumindo essa alien[ação], que nos faz estranhos a tudo, mas principalmente à natureza, que poderíamos construir a liberdade, a emancipação. Nesse sentido, compreendemos que o natural do termo “anti-naturalista” aborda muito mais o conceito de “natural” e o que é visto pela sociedade como tal, do que necessariamente a natureza que é essa infinitude do qual a espécie humana integra e necessita para sobrevivência e para a criação de suas tecnologias. Observe na seguinte citação, como se trata das “normas biológicas reinantes”, da “ordem natural” e outros termos que expressam convenção humana.

Quem quer que se tenha considerado “não-natural” sob as normas biológicas reinantes, quem quer que tenha experimentado injustiças em nome da ordem natural, compreenderá que a glorificação do “natural” não tem nada pra nos oferecer aos/às queer e trans entre nós, às pessoas com diversidade funcional, assim como aqueles que sofreram discriminação devido à gravidez ou às tarefas ligadas à criação dos filhos. XF é veementemente antinaturalista (CUBONIKS, 2019, 0X01).

O xenofeminismo se define também como uma corrente queer antinaturalista abolicionista de gênero (HESTER, 2018, p. 28), ou seja, todes têm o direito de falar como ninguém em particular. O binarismo de gênero observado em nossa sociedade teria lugar como uma forma de submissão política. A “racionalidade”, tomada como exemplo por Cuboniks, é um conceito não restrito a um gênero específico, tal como o ideal xenofeminista. Por esse motivo, as ciências deveriam ser reflexos do racionalismo, que não é feminino ou masculino, portanto, se são dominadas atualmente por homens, o são por causa dos seus interesses de poder e submissão (CUBONIKS, 2019, 0X04).

²³ Enfatizo que a escrita da palavra “alien[ação]” com o uso de colchetes é escolha minha para esse texto, buscando experimentar com escrevivências que tragam à tona o empenho na ação de fazer-se *xenos*, de se reconhecer enquanto figura alienígena em seu potencial de suplementar a realidade e compor a infinitude de possibilidades do nosso mundo e suas significações.

Helen Hester assevera, ainda, que Firestone tenha escrito durante a segunda onda do feminismo, ainda focada na questão da diferença sexual. Ainda assim, ela apontou em sua obra que o objetivo a se buscar com a revolução feminista deveria ser não o de acabar com o privilégio masculino, e sim com a distinção entre os sexos em si, demonstrando um posicionamento anti-naturalista (FIRESTONE apud HESTER, 2018, p. 25). Para Cuboniks, faz-se necessário abolir classe, gênero e raça (questão que será problematizada mais adiante) repensando uma nova forma de universal que seja interseccional, e construída horizontalmente, e não imposta verticalmente. Pois o universalismo eurocêntrico, tal como está, considera o homem enquanto sujeito sem sexo, o branco enquanto o sem raça e o cis enquanto natural (CUBONIKS, 2019, 0X09). É assim que o abolicionismo de gênero idealiza eliminar os sistemas verticais de poder vigentes extinguindo, a saber, as bases para a exploração da mulher enquanto reprodutora, como no caso do “realismo doméstico” – que desde muito tenta segregar a mulher à esfera doméstica de trabalho não-pago – (CUBONIKS, 2019, 0X15). Outro caso diz respeito às violências ontológicas, epistemológicas e físicas que sofrem a comunidade LGBTQIA+ – que apresentam os maiores números de homicídio do mundo em países como o Brasil (Antra, 2023) – dentre outros grupos marginalizados socialmente.

Enquanto a luta política no cenário atual precisa mobilizar categorias como as de gênero para obter direitos e conquistas, o objetivo do xenofeminismo é mirar em um futuro em que essas estruturas percam sua importância social e, também, seu potencial enquanto vetores de discriminação. Desse modo o sexo ou gênero de uma pessoa seria um fator tão relevante para a sociedade quanto a cor dos olhos de alguém (HESTER, 2018, p. 29), ainda que essa não seja uma tarefa simples. Por isso, seria preciso cautela com discursos no meio feminista e transfeminista que se apoiassem na ideia do “born this way” (CUBONIKS, 2019, 0X0B)²⁴, que possam ser interpretados como um pedido de desculpa diante da “suprema natureza”. Cuboniks enfatiza que o aspecto mais revolucionário da política queer é a declaração de liberdade diante do que era tido como “natural” e “imutável”. É então que o altar humano que glorifica a natureza como um deus, se desfaz. Por fim, deve-se entender que, enquanto abolicionistas de gênero, as xenofeministas celebram a diversidade e pluralidade de identidades existentes, em especial: a não conformidade com o binarismo. “Que centenas de sexos aflorem!” (CUBONIKS, 2019, 0X0E). Ter essa diversidade de sexos, gêneros e corpos reconhecidos seria o primeiro passo para refutar que qualquer um deles seja tomado como base para

²⁴ Trad. Livre: “Eu nasci dessa forma”.

“normalização” (relegando outras expressões do corpo à patologização) ou usado enquanto prerrogativa de poder (HESTER, 2018, p.31).

3.3 XENOGÊNESE

A partir dessa introdução conceitual que realizamos do xenofeminismo, podemos caminhar para a obra em questão de Octavia Butler, autora que muito influenciou movimentos como o afrofuturismo e como o de Laboria Cuboniks, apresentado acima. O livro *Xenogenesis* (BUTLER, 2007) é uma ficção científica da década de 80, que levantou muitas questões polêmicas para a época, como as de gênero, racismo, xenofobia, dentre outras. *Xeno* é utilizado por Octavia Butler como prefixo para o conceito *Xenogenesis*. O sufixo “genesis” remete à criação; de modo que o termo *Xenogenesis* refere-se à criação e ao tornar-se alienígena (FLETCHER, 2018). A obra de ficção, publicada no final da década de 80, aborda temas de vanguarda para a época, como a utilização da tecnologia para melhorar e transformar a natureza e a questão tecnológica reprodutiva. Incorporar o novo e o estranho toma proporções épicas na obra de Butler e muitos dos temas desenvolvidos pela autora certamente viriam a prefigurar ideias centrais para o xenofeminismo décadas mais tarde.

A história do livro passa-se em um futuro em que a Terra é destruída por uma guerra nuclear que deixa o planeta inabitável. Os poucos humanos que restam são resgatados e cuidados por uma raça de alienígenas chamada *Oankali*. O livro se inicia com a personagem principal, mulher e negra, chamada *Lilith Iyapo*, acordando novamente após 200 anos de hibernação na nave *Oankali*. A princípio, não entra em contato com os aliens, fica presa em um quarto e apenas imagina quem são os seus captores. Aos poucos com sua adaptação à nova realidade, os *Oankali* permitem que ela conheça *Jdahya*, cuja aparência é tão chocante que ela precisa esperar alguns dias até se acostumar. Os *Oankali* parecem espécies de monstros do mar cheios de tentáculos no rosto e no corpo. O que antes era uma situação de completa submissão ao controle alienígena aos poucos começa a abrandar-se quando *Lilith* começa a conviver com a espécie. No entanto, o sentimento de submissão nunca passa completamente. Os aliens misturam DNA *Oankali* com o dos humanos, estabelecem regras de comportamento e metas de desenvolvimento para que eles possam voltar para a nova Terra (que os *Oankali* estão reconstruindo à sua maneira) e, em vistas de os humanos haverem se tornado uma espécie estéril por culpa própria, eles passam a depender também dos *Oankali* para reprodução. *Lilith* é escolhida como liderança para reabilitar outros humanos a voltarem para a Terra e, apesar de ser um trabalho perigoso, pois os humanos são violentos e desconfiados (*Lilith* é

constantemente agredida e quase violentada por outros humanos), esta é a condição para que todos possam retornar à Terra.

O antinaturalismo e a alien[ação] estão presentes ao longo de toda a obra. Uma vez que a Terra está devastada, devido à agressividade dos humanos, um dos temas explorados na história²⁵, a espécie humana depende completamente dos cuidados alienígenas para sobreviver. Mais adiante, há a troca de material genético no decorrer da história, porque os *Oankali* são uma espécie de engenheiros genéticos, que percorrem o universo de modo a permutar seus genes para se alterarem, realizando uma forma de eugenia. O objetivo da espécie é realizar essa constante mutação: recebem aquilo que lhes é estranho e tornam a outra espécie mais diversificada também – são mestres em xenologia. Essa mutação é algo ao qual os humanos são muito resistentes, então ainda que haja um melhoramento da espécie, eles sentem que estão sofrendo “experimentos científicos” e perdendo sua humanidade. O material genético que lhes é transferido deixa os humanos mais inteligentes, mais fortes, e com várias capacidades que não possuíam, como a de interagir com a nave/natureza *Oankali*. Mesmo diante de uma tecnologia empoderadora, o humano se apresenta resistente ao que lhe é estranho; ao que não lhe é convencionalizado como “natural”, percebendo-se como escravo e oprimido em oposição a perceber a possibilidade de se renovar.

No que tange à questão da reprodução alienígena da história, vale notar que ela é realizada de modo bastante distinto da humana. Há um *Oankali* fêmea e outro macho, mas o *Oankali* que possibilita a reprodução e o prazer sexual da espécie é de um terceiro sexo chamado *Ooloi*. São engenheiros genéticos naturais que recolhem e selecionam o material genético dos reprodutores, que podem ser um casal de *Oankali*, um casal de humanos ou combinados, implantando no útero de uma das fêmeas um óvulo fertilizado. Ao mesmo tempo, o *Ooloi* serve como meio comunicante entre os parceiros, estimulando o cérebro de cada ser com seus tentáculos sensoriais, causando prazer sexual, como se estivessem ambos em contato direto. Uma vez que se relacionam por meio de um *Ooloi*, os parceiros de sexos opostos criam aversão física um ao outro, precisando cada vez mais desse terceiro sexo para se relacionarem.

A criação de um indivíduo híbrido *Oankali*-humano se dará com a permuta de cinco indivíduos, macho e fêmea humanos, macho e fêmea *Oankali* e um *Ooloi*. A questão tecnológica proposta pela obra de Butler acerca da possibilidade de artificialização do prazer

²⁵ Ainda que os humanos mantenham a todo tempo um sentimento de que estão sendo capturados pelos *Oankali*, é clara a distinção entre humanos e aliens no sentido de que os primeiros recorrem sempre à violência e os segundos jamais o fazem, apenas em extrema necessidade (caso corram perigo de vida). Na história os únicos momentos em que os aliens utilizam violência, é quando são incitados por humanos agressivos. Ver: BUTLER, 2007.

sexual e da fecundação externa nos convida a discutir novos rumos e ideias que estão incipientes em tecnologias, como a de fertilização in vitro e do prazer que não ocorre por contato direto e, sim, por meios artificiais. Além disso, a complexidade da reprodução *Oankali*, os quais possuem indivíduos de sexo neutro, responsáveis pela reprodução, suscita a desnaturalização da reprodução como função exclusivamente dependente de machos e fêmeas. O estranhamento ao lidar com um indivíduo de sexo neutro que tem função sexual essencial, que é um engenheiro de material genético, provoca o estranhamento da própria divisão biológica e social binária como algo contingente, desnecessário e mutável.

No livro *Xenofeminism*, Hester utiliza o conceito de “xeno-reprodução” para pensar tecnologias ligadas à reprodução que são pesquisadas atualmente e seguem princípios xenofeministas. Ela cita o grupo *Gyne Punk* que trabalha com ativismo queer, biohacking, e desenvolvimento de hardwares livres para a realização de autocuidado e autodiagnóstico pela população. O coletivo tem como objetivo incentivar o autoconhecimento do corpo, além de levar acesso tecnológico médico para pessoas que são marginalizadas socialmente, como trabalhadoras do sexo, imigrantes e pessoas trans. Pensando nisso, utilizaram uma impressora 3D e equipamentos de laboratório descartados (como webcams e motores), construindo equipamentos para que cada mulher pudesse realizar o Papanicolau sozinha e sem custos financeiros. Outro exemplo, é o do projeto *OSGC*²⁶ – inspirado pelo movimento xenofeminista e pela obra de P. B. Preciado – que desenvolve uma tecnologia com plantas de tabaco transgênicas, capazes de criar hormônios sexuais. O objetivo é criar plantações em comum abertas ao público que quiser obter seus hormônios sexuais de forma não vinculada à indústria farmacêutica. O que se pretende com a xeno-reprodução é buscar por meio da ciência e do biohacking a apropriação de tecnologias reprodutivas, fortalecendo comunidades e fugindo de sistemas sociais opressivos.

Há outros temas presentes em “Xenogênese” que dialogam com a proposta do xenofeminismo, como a questão do racismo e da xenofobia, que agregam ao movimento no que diz respeito aos seus ideais de interseccionalidade. Como dito anteriormente, a personagem principal é negra, e pelo fato de concordar em trabalhar com os *Oankali*, *Lilith* é percebida como uma traidora ou como alien pelos próprios humanos. Ela sofre várias tentativas de violência de outros humanos, homens, apoiados também por mulheres, e, no entanto, por haver sofrido modificações com DNA *Oankali* ela é mais forte que qualquer homem humano, o que também é motivo de conflito. Não só *Lilith*, como os próprios aliens, são representativos de

²⁶ "Open Source Gender Codes" trad. livre: Códigos de Gênero de Fonte Aberta (HESTER, 2018, p.143).

pessoas e comunidades que sofrem violências cotidianas graças a resistência humana ao *xenos* – nesse caso o estrangeiro, negro e à mulher. Com toda tentativa que os alienígenas exercem em ajudar a espécie humana, a resposta dos terráqueos quase sempre envolve violência (BERLATSKY, 2015).

Mais adiante em nossa comparação, observemos o conceito de antinaturalismo que está intimamente ligado ao movimento através da alien[ação], já que, para o manifesto, o “natural” é responsável por alienar o humano, às vezes até de seu próprio corpo, como no caso da reprodução, enquanto, na obra de ficção, o humano se aliena de seu planeta destruindo-o, obtendo a possibilidade de sobrevivência apenas em sua ligação com o alienígena, produzindo uma hibridização da espécie humana. Por sua vez, o abolicionismo de gênero pensado como pluralidade e diversidade de gêneros e sexos que não se desculpam à natureza, mas buscam emancipar-se dela, pode ser uma questão suscitada em *Xenogenesis* quando depara-se com a não-binariedade de sexos, havendo mesmo um terceiro sexo desconhecido pelos humanos; os *Ooloi*. Há assim que se questionar as nossas próprias divisões, tão criadas quanto as da ficção de Butler.

Já em relação ao tecnomaterialismo, verifica-se o conceito mais ambicioso, todavia essencial ao manifesto. Afinal, apoderar-se da tecnologia para as causas sociais, de modo a eliminar opressões como as de gênero, exige trabalho extenso de mudança de consciência social, não somente relacionado ao feminismo, mas quanto ao próprio sistema sociopolítico. Em *Xenogenesis* a autora teve a liberdade para pensar várias tecnologias para a eugenia da espécie humana, melhorando sua força, sua capacidade racional, de autorregeneração e possibilitando novas formas reprodutivas. Essa amplitude de tecnologias é concebível em um universo que é outro, sendo que, no mundo não-fictício, é preciso considerar os processos históricos que a humanidade vive, pois não se começa do zero, sendo necessário considerar a realidade social-científica-tecnológica, para então pensar em transformá-la. É assim que o projeto OSGC e *Gyne Punk* atuam ao se apropriarem de tecnologias que se transformam em xeno-reproduções, oferecidas, então, ao público como ferramentas de emancipação. No entanto, o xenofeminismo idealiza não só a apropriação da ciência existente, mas a própria construção de novas infraestruturas e produções de tecnologias como forma de tornar-se independente do sistema capitalista e patriarcal, e, simultaneamente, modificar a sociedade.

Com todos os paralelos entre o *Manifesto* e *Xenogenesis* e, por esse motivo, não se pode desconsiderar as críticas feitas atualmente e, de certo modo, presentes na obra de Butler. Uma das críticas direcionadas ao xenofeminismo é que sua proposta de alienação, a saber: “Todxs estamos alienadxs - mas houve algum momento em que não estivemos?” (CUBONIKS, 2019,

0X01), consideram todos os sujeitos como igualmente alienados, potencializando certos problemas ao sugerir que esse coletivo universal se aliene ainda mais. *Lilith*, personagem que vive a fundo vários dos preceitos xenofeministas, como o tecnomaterialismo, o antinaturalismo e o questionamento dos padrões de gênero, sofre ao longo da obra por ser considerada uma alien; uma estranha. Essa metáfora não é em vão; pensar a alien[ação] como um processo comum a todes pode significar apagar identidades e torná-las mais vulneráveis às violências, invisibilizando-as. “A nossa luta foi a luta contra a alienação”, disse Aimé Césaire²⁷ sobre a construção do movimento negro. Para Simone de Beauvoir, a mulher cis vive uma alienação corporal, através de processos culturais, históricos e sociais, ou seja, processos externos, que buscam apartar sujeito e corpo. A mente dela, exteriorizada do corpo, produz uma “subjetividade deteriorada” (CYFER, 2015). Quanto mais esta mulher é objeto idolatrado, mais é corpo-coisa (alienada) e menos corpo-vivido, ou seja, o corpo constituído enquanto sujeito que vive no mundo e faz o mundo viver em si, e não relegado à outridade do mesmo.

A alien[ação] radical não pode desconsiderar o perigo, já experimentado em nossa sociedade, através de outras formas de alienação, como as experimentadas pela segregação racial e com a opressão exercida sobre os corpos designados femininos. Ainda que o xenofeminismo mire em transformar o futuro, construindo relações mais igualitárias, deve-se pensar que movimentos e lutas correm riscos nesse processo de alien[ação], de desidentificação? Quais serão as possíveis consequências disso? Assim como autores como Aimé Césaire e Beauvoir questionaram a opressão da vivência enquanto corpo alienado, a obra de Butler demonstra essa tensão em um cenário possível, o cenário da alien[ação] radical de fato, do corpo enquanto alien, e a exclusão/violência social engendrada como consequência.

3.4 SOBRE ALIENAÇÕES

Mattin começa a introdução de seu livro *Social Dissonance* com a seguinte citação: “O comunismo será a gestão coletiva da alienação”²⁸. Seu argumento gira em torno da tese de que a alienação é uma parte intrínseca da subjetividade conforme ela é constituída na sociedade capitalista. Ray Brassier afirma no prefácio do livro:

Enquanto o marxismo pode, com razão, ser visto como a mais radical das visões igualitárias, também sugere que a “igualdade” e a “equivalência” social mascaram a

²⁷ Trad livre de: “Our Struggle was a struggle against alienation”. (CÉSAIRE, A ; DEPESTRE, R. 1967).

²⁸ Tradução livre de: “Communism will be the collective management of alienation”. Samo Tomšič apud MATTIN, 2022, p.1.

desigualdade da relação de classe capitalista e a dominação abstrata do valor de troca. Contra isso, a liberdade comunista realizaria a igualdade como a sociedade dos não equivalentes, ou a sociabilidade dos insubstituíveis. Dissonância e ruído são sua prefiguração negativa dentro de uma sociedade onde a desigualdade continua a ser a condição necessária de equivalência. (BRASSIER.R, em: MATTIN, *Social Dissonance*, 2022, p. X).²⁹

Busco suscitar com essa passagem o questionamento relativo à ideia de “igualdade plena” como máscara para a desigualdade inerente ao funcionamento da nossa sociedade e constituição de nossas subjetividades. Traço um paralelo com a crítica feita ao xenofeminismo em relação à alienação radical de que possivelmente considerar todo mundo como “igualmente” alienado passaria “por cima” de desigualdades históricas e sociais da humanidade, como é o caso do racismo estrutural, tão arraigado em nossa sociedade, não vivenciado pelas autoras brancas do coletivo Cuboniks, mas sem dúvida pelas pessoas negras com herança de países escravizados e colonizados. Surge o questionamento ao xenofeminismo: como simplesmente pregar a alienação radical de todes como se fora possível simplesmente “esquecer” ou “apagar” desigualdades sociais, racismo, lgbtqia+fobia etc.? Como Césaire que clamou pela luta contra a alienação, na luta pelos direitos dos povos negros, como agora simplesmente aceitá-la? O que as palavras de Brassier talvez suscitem é que uma sociedade anticapitalista radicalmente alienada não necessariamente busca a alienação radical igual entre todes, mas o reconhecimento de uma alienação desigualmente distribuída e constituinte da sociedade humana normativa.

A “dissonância social”, conceito que intitula a obra, representa um “sanduíche” de alienações que vêm do nosso sistema neurobiológico e da ideologia imposta pela sociedade. É uma pressão que constitui uma espécie de ser esquizofrênico distante de si mesmo e da sociedade. Um distanciamento da nossa própria experiência enquanto sujeitos (MATTIN, 2022, p.xii), realidade esta que afeta a todes. Haveria, portanto, dois tipos de alienações atuando no ser, segundo Mattin, que causariam esse fenômeno da dissonância social.

Um desses tipos de alienação seria a alienação desde cima ou “objetividade espectral”, cujo entendimento pode se basear em grande parte na discussão que Marx propõe em o “O Capital”:

²⁹ Tradução livre de: “*Yet while Marxism may rightly be seen as the most radical of egalitarian visions, it also suggests that legal ‘equality’ and social ‘equivalence’ mask the inequality of the capitalist class relation and the abstract domination of exchange value. Against this, communist freedom would realise equality as the society of nonequivalents, or the sociality of inexchangeables. Dissonance and noise are its negative prefiguration within a society where inequality remains the necessary condition of equivalence*”. (Brassier em: MATTIN, *Social Dissonance*, 2022, p. X).

Vejamos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Nada resta deles em cada caso, mas a mesma objetividade de tipo fantasma; são apenas quantidades congeladas de trabalho humano homogêneo, isto é, de força de trabalho humana despendida sem consideração pela forma como isso ocorreu. (MARX, apud MATTIN, 2022, p. 35)³⁰.

A objetividade espectral então seria o processo pelo qual os rastros deixados pela força de trabalho humano são apagados no processo em que a mercadoria se torna um *commodity*. Nesse processo naturalizado socialmente, o que eram relações entre pessoas passam a se tornar relações entre mercadoria e comprador. Esse processo é responsável também pela reificação dos seres – todos tornam-se coisas, ou seja, sua capacidade de produzir mercadoria ou aquelas que possui (MATTIN, 2022, p.35). É dessa mesma forma que os seres são levados pela sociedade capitalista a se entenderem enquanto “naturalmente indivíduos”, e donos de si mesmos – o *self made man* – o que esconde toda uma construção ideológica por trás da ideia de si, de se enxergar enquanto possuidor de uma mercadoria que é o “eu”. Assim, o que é visto enquanto uma pessoa de X raça, gênero, sexo, classe social está imbuído de construções ideológicas que adotamos enquanto nossas e “naturais”, mas que na verdade são produzidas pelas nossas relações e pressões histórico-sociais.

Mattin fala sobre como no livro “Pele Negra, Máscaras Brancas” de Frantz Fanon, o autor trabalha o processo específico de alienação produzida nos sujeitos de pele preta que habitam as Antilhas no Caribe colonizadas pelos franceses. Fanon descreve que as pessoas pretas possuíam um senso de inferioridade, atribuído à opressão gerada pelos povos brancos europeus, internalizada como se fosse uma incompetência própria (MATTIN, 2022, p.18), um problema pessoal – característica comum à forma como a sociedade capitalista nos leva a internalizar problemas sociais como pessoais. Enfatizo aqui a era farmacopornográfica, a força das fármaco-indústrias responsáveis por produzirem o remédio que pode curar “nossa” depressão, ansiedade etc., produzindo uma sociedade altamente medicada, para ser capaz de lidar com as opressões geradas pelo sistema capitalista.

Essa discussão nos leva a pensar no segundo tipo de alienação, desde baixo ou a “subjetividade fantasma”³¹. Mattin começa tratando dessa forma de alienação dizendo que enquanto o desafio da alienação desde cima é perceber como as práticas sociais/ideológicas afetam aquilo que acreditamos ser nossa individualidade, a alienação desde baixo tem a ver com a necessidade de nosso sistema biológico produzir modelos de *selfs* – de individualidade

³⁰ Tradução livre de: “Let us now look at the residue of the products of labour. There is nothing left of them in each case but the same phantom-like objectivity; they are merely congealed quantities of homogeneous human labour, i.e. of human labour-power expended without regard to the form of its expenditure.” (MARX apud MATTIN, 2022, p. 35).

³¹ Do original: “phantom subjectivity” (MATTIN, 2022).

– de modo a ser capaz de lidar com a quantidade de informação – presença do inteligível conforme discutido no primeiro capítulo – que nos cerca por todos os lados. O capitalismo necessita não só da força de trabalho, como também precisa ser capaz de vender novamente a mercadoria para os trabalhadores, de modo que o próprio modelo de funcionamento da sociedade liberal exige que o trabalhador tenha uma noção de individualidade: seus dados pessoais, documentos, salário, casa, família, personalidade, enfim, uma imagem de *self*. Todavia, também precisa que esse usuário/comprador seja capaz de assimilar aquilo que lhe chega desde cima, socialmente, como é o caso do trabalho do algoritmo que molda seus gostos e personalidade conforme as tendências do mercado e das redes sociais. Mattin coloca a subjetividade fantasma como uma espécie de corolário da interação com a sociedade capitalista e suas demandas desde cima (MATTIN, 2022, p.110-111).

Estas são as condições de dissonância social, sob as quais a narrativa de o eu continua a prevalecer, enquanto nossas ações são de fato cada vez mais determinadas tecnologicamente por interesses econômicos. A esse respeito, mais uma vez, a lacuna entre como entendemos a nós mesmos e como esses eus são socialmente construídos e modificados se alarga a ponto de ameaçar a desintegração pessoal. (MATTIN, 2022, p.111).

Trago essa divisão da “alienação” em dois caminhos, conforme exposta por Mattin, para pensar que embora estejamos acostumados a pensar a alienação conforme discorrida extensamente por Marx, que seria a desde cima, há uma alienação desde baixo que mantém a nossa imagem de *self*, tal qual o caso dos antilhanos pretos que Fanon menciona em seu livro que precisam criar esses entendimentos de *self* para lidar com as repressões da sociedade. Uma argumentação possível é que é essa alienação desde baixo, gerada pela nossa própria biologia/mente, que as xenofeministas se referem quando clamam pela alienação radical. Com isso em mente, vejamos o que Reed diz sobre alienação.

A integrante do coletivo Laboria Cuboniks, Patricia Reed, em seu texto *Xenofilia* (2018) propõe tratar o conceito de “alienação” segundo a corrente xenofeminista. Ela começa ressaltando, como Hester, o quanto a tecnologia tem sido envolvida na expansão de crises ecológicas, sociais e econômicas, mas salienta também que elas têm como pano de fundo contextos sociopolíticos específicos. Explica a questão de que o mundo construído pela humanidade é elaborado através de conceitos que estão sempre em disputa e há aqueles que se estabelecem em detrimento de uma violência epistemológica sobre aquelas estruturas que não prevalecem- similar ao que pensamos com a realidade “*up for grabs*” de Bensusan, com os suplementos derridianos, e com o conceito de “humanidade” conforme exposto por Valentim

anteriormente. Essa ideia reflete na forma como Reed tratará a questão da alienação em seu texto.

Ser tomado por conceitos é uma alienação de perspectivas lógicas/categóricas. Apesar de o termo ter sido confinado a um registro negativo, sinalizando anomia social ou desumanização, e ser colocado como algo a ser superado, em um aspecto perspectivo, a alienação é uma necessária forma de estranhamento com o que é [...] A consequência de um mundo sem alienação nos prende a esquemas cognitivos familiares, pois nega o engajamento com o estranho, o estrangeiro e o desconhecido, conferindo uma condição de “senso comum” ao que é dado (REED, 2018, p. 12).

Portanto, a alienação em sua acepção positiva seria uma espécie de “engajamento com o estranho” e questionamento do que é dado; do que está em jogo na violência epistemológica que ocorre na disputa de conceitos. É engajar com os suplementos e o *xenos*³². É dessa forma que se propõe enxergar a alien[ação] radical, não enquanto um sujeito universal alien[ado], e sim enquanto um exercício radical de disputa no espaço dos conceitos. Nessa batalha, algo sempre prevalecerá, enquanto algo ficará de fora, e por isso alien[ação] é um conceito relativo, assim como todos os conceitos sujeitos a suplementação. Nunca se estará totalmente alienado ou totalmente livre de alienação. Ainda segundo Reed, a “contaminação mútua entre conceito e realização é um loop de retroalimentação dinâmica” (REED, 2018, p.11) e é essa violência no campo dos conceitos que se estende para o campo material também e que gera esse ciclo de retroalimentação. A autora exemplifica com a questão da “branquitude” enquanto parâmetro para a criação e utilização das tecnologias. Esse modelo do sujeito “por excelência” enquanto o sujeito branco gera consequências materiais como a da falta de estrutura e a pauperização de bairros e guetos destinados a pessoas negras – o racismo geográfico. Outro exemplo a se pensar com a utilização da tecnologia é o racismo presente nos algoritmos de redes sociais que privilegiam fotos (e, portanto, redes sociais) de pessoas brancas³³.

Uma forma de pensar um sujeito que abraça a alienação positiva é com Donna Haraway no *Manifesto Ciborgue* (2009). A questão do ciborgue enquanto organismo híbrido de máquina e criatura traz à tona um ser representativo da realidade social e da ficção científica. É nesse momento que as barreiras entre realidade e ficção são borradas; esse seria um projeto capaz de mudar o real a partir do imaginário. O ciborgue é um ser do mundo pós-gênero onde não há mais apego às binariedades:

³² A comparação dos conceitos em disputa pensados por Reed com os suplementos derridianos é uma escolha minha, e apesar de não ser mencionado no texto de Reed, utilizo a conexão para os propósitos de bricolagem do meu próprio texto.

³³ Ver: UOL; SANTANA, L. *Algoritmo racista: Twitter detalha como sua IA privilegia brancos em fotos...* 2021.

[...] ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré-édipica, com o trabalho não alienado. O ciborgue não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica que pudesse ser obtida por meio da apropriação última de todos os poderes das respectivas partes, as quais se combinariam, então, em uma unidade maior. Em certo sentido, o ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma “narrativa de origem”, no sentido ocidental, o que constitui uma ironia “final”, uma vez que o ciborgue é também o telos apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência – um homem no espaço (Haraway, 2009, p.38).

Esse ser sem compromisso com estruturas binárias ou de “salvação”, representativo do fim apocalíptico da sociedade ocidental, é que rompe estruturas pré-estabelecidas e demonstra que o humano não tem o privilégio da singularidade que pensou construir com sua exclusividade através da construção da linguagem (mental) e de suas construções físicas que o separam da natureza. Haraway quer propor esse novo sujeito, onde a humanidade incorpora a ideia (e a prática) do ciborgue na noção de subjetividade. Como figura que não se atém a histórias de origem ou de fim, ou de salvação, analogamente há uma proposta de Haraway para que a humanidade “fique com o problema”, concorda Reed (2018, p.14), não buscando saídas fáceis para os problemas do mundo: nem a tecnologia vai salvar a todes, e, muito menos a mente humana dará conta dessa tarefa sozinha. É assim que a alien[ação] – que já é um recurso utilizado pelo nosso próprio corpo assim como pela sociedade – se mostra essencial para a forma de se pensar xenologicamente, para além do que se apresenta como dado (como a saída mais fácil). O sujeito alienígena que Reed propõe, baseado em autores como Mark Fisher e Haraway, é um sujeito coletivo, descentralizado (mas não desumanizado), solidário, que incorpora a tecnologia para o bem comum, capaz de auxiliar em questões que a mente humana não resolve desassistida.³⁴

O que retiro dos escritos de Patricia Reed para suplementar nossa discussão até aqui acerca da alien[ação] diz respeito às possibilidades de pensar as violências epistemológicas e materiais agregadas a diversas outras, e como há potência em reconstruir esses conceitos e estruturas opressivas, justamente confrontando-os e desnaturalizando-os. Mantendo sempre em mente a alienação que nos atinge desde cima (socialmente) e desde baixo (neurobiologicamente), aí estaria a minha interpretação da “alienação radical” xenofeminista

³⁴ Reed comenta a respeito da tecnologia e como ela agrega ao sujeito coletivo, usando o exemplo dos “objeto-meio”, cuja existência é abstrata e exige um encontro com a não presença; uma experiência alie[nada]. É, portanto, um objeto que não está disponível aos sentidos humanos. Apresenta-se o “clima” como um “objeto-meio” que precisa do auxílio computacional a fim de que se compreenda suas mudanças. Não é possível medir com precisão climática o aquecimento global, por exemplo, através do frio ou calor que um indivíduo ou comunidade está sentindo. Por esse motivo, diz a autora, negacionistas que levaram uma bola de neve ao senado americano como prova de que o aquecimento global é uma farsa estariam equivocados ao confundirem o particular e o meio (REED, 2018, p.16 e 17).

que chamo de “alien[ação]”. Seria essa, talvez, a proposta de “ficar com o problema” de Haraway.

Não que esteja aí uma solução universal para todos os problemas na proposta xenofeminista, já que o próprio coletivo suscita que o projeto está sempre aberto a novas bricolagens. A resposta às críticas relativas aos grupos marginalizados e o risco de novas repressões, é possível com a separação da alienação em dois tipos, os quais constituem os sujeitos em sociedade. Além disso, uma acepção positiva para o conceito de alienação (que seria o que vejo como aliena[ção]), possibilitaria novas formas de quebrar os padrões normativos da sociedade capitalista. Ainda assim, o problema não está resolvido, uma vez que as violências estão aí e não é apenas com o confronto desses padrões que lograremos desmontá-los.

Por esse motivo, termino o capítulo com Octavia Butler, cujas obras escritas há muito, viajam entre os tempos se apresentando como obras atualíssimas para nossa sociedade. Quando ela trata em seus livros da questão da opressão sofrida por mulheres, pessoas pretas, imigrantes, e mesmo alienígenas/ciborgue, penso que o sujeito coletivo – este ser mais alienígena do que nunca (REED, 2018, p. 16) – está embrionado nos sujeitos marginalizados socialmente: aqueles que não se enquadram no “normal” e que se inserem agora no lugar de disputa epistemológica, ontológica, física e material. É claro, alienar-se implica também exclusão, violência, mas o que as ideias acima propõem é um novo tipo de sujeito engajado com o estranho, não apegado à antropologia e sim à xenologia. É esse, talvez, o vislumbre de um novo tipo de sujeito: ciborgue, alien, e híbrido como o humano-*Oankali*.

4. XENOS: ALTERIDADES NA ESCRITA

É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.

[...]

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. (ADICHIE, p.11).

Da fala escolhi que a palavra é um direito e um dom. Muitos escolhem o silêncio para fabricar o esquecimento. O esquecimento também dá sentido à história. Por que é preciso esquecer? Alguém já disse que a fala e a mudez moram na mesma casa e que de vez em quando uma pisa no pé da *outra*³⁵. O lembrar e o esquecer também coabitam o mesmo teto. Às vezes se trombam e sangram. (EVARISTO, 2017, p.101).

³⁵ Grifo meu.

4.1 UMA BREVE INTRODUÇÃO AO FIM

Como chegamos, portanto, neste terceiro capítulo? Se até então, já falamos de Platão aos Araweté, Derrida e xenofeministas, como podemos chegar no capítulo final falando sobre afrofuturismo? Acredito que algumas escolhas deste texto possam parecer peculiares e sei que poderíamos seguir por diversos outros caminhos. O objetivo aqui não é produzir resposta, e, sim, possibilidades suplementares ao caminho do mesmo, da história única como diria Chimamanda Adichie. Aqui, propositalmente podemos começar a confundir história com História e perceber que não são tão diferentes assim). Começamos esse trabalho no segundo capítulo ao sairmos cada vez mais do campo da teoria para o da ficção, mostrando como esta pode ser a base daquela (e comumente o é). Para tal, pensamos com Octavia Butler em *Xenogênese* sobre as possibilidades de sujeitos no ambiente da ficção científica e aproveito para retomar o conceito de “*xenos*” em conjunto com a obra de Octavia Butler. Seus livros são ficções e poderíamos lê-los de tal forma, mas não é este nosso objetivo. Queremos, agora, buscar aprofundar significados (rastros) desta ficção que se confunde com a realidade.

Pensemos um pouco nesses temas subjacentes da obra xenológica. A personagem principal é uma mulher preta, Lilith e a ela é incumbida não só a tarefa de reeducar seus companheiros humanos a construir uma nova humanidade, como também utilizar sua genética como a base para os novos seres humanos híbridos. Os Oankali se reproduzem com Lilith para produzir essa nova espécie. Ela é a grande mãe, e quero notar o paralelo entre sua história com a de Henrietta Lacks que, de fato, existiu. Segundo o artigo de Wald (2012), que traça um paralelo entre o debate da bioética, o racismo e o papel da ficção nessa narrativa, há vários paralelos entre Lilith e a figura real de Henrietta Lacks. Embora não haja uma referência explícita no trabalho de O. Butler, sua personagem, assim como Lacks, possui células cancerígenas que são utilizadas pelos Oankali (no caso da obra de ficção) para aprofundarem seu conhecimento de eugenia. Eles passam a considerar o câncer um grande talento humano possibilitador da rápida reprodução celular.

No caso de Henrietta Lacks, apesar de ser uma história digna de ficção científica, o caso aconteceu de verdade nos Estados Unidos na década de 50. A mulher preta foi ao hospital Johns Hopkins para se consultar sobre um sangramento vaginal, sem saber que era uma espécie muito rara de câncer agressivo. Por esse motivo ela acabou morrendo no hospital numa ala segregada sem saber, no entanto, que os médicos pesquisadores haviam coletado uma amostra de suas células cancerígenas para criar uma linha de células imortais cultivadas em laboratório (ao qual eles chamaram de células HeLa em homenagem à paciente). Esse experimento

possibilitou diversos avanços para a biologia celular, incluindo o desenvolvimento da vacina contra a pólio. No entanto, o racismo e sexismo envolvendo o caso não só garantiram que a paciente morresse sem nunca receber quaisquer dos frutos gerados pela pesquisa de suas células, como também, sua própria família descobriu o experimento apenas em 1975, por acaso, ao jantar com uns dos pesquisadores. O cientista achou muito curioso o sobrenome da família, igual ao da paciente falecida e contou o caso.

A mídia e o público, à época, fizeram um grande alvoroço uma vez que descobriram o gênero e a raça da originadora das células HeLa que, por serem altamente agressivas, conseguiram contaminar e estragar várias pesquisas ao longo dos anos, chegando até se espalharem pela Rússia. A mídia, de forma sensacionalista, passou a chamar as células de “ela”, e nessa confusão células/ser humana, criou-se uma imagem de uma mulher preta agressiva, doente e promíscua que conseguiu se reproduzir em todo o mundo e até na Rússia (WALD, 2012, p.247-265).

A potência que a narrativa de O. Butler traz é tão forte que chega a não importar tanto qual foi a origem da inspiração para sua personagem Lilith em *Xenogênese*, afinal, o símbolo da originadora preta que dá vida a toda uma humanidade, e que, no entanto, é vista como inimiga, como alienígena, como repulsiva, *xenos*, evoca um estereótipo comumente atribuído à mulher preta, que revive sempre a herança da escravização. Esta é uma história que representa para muito além do triste caso de Henrietta Lacks.

Um exemplo mais perto de casa diz respeito ao estudo realizado na UFMG que analisou a formação genética de 200 pessoas brasileiras brancas de diversas áreas do Brasil. Segundo a pesquisa, 60% das linhagens maternas são de origem ameríndia ou africana, enquanto 90% das linhagens paternas são de origem europeia. Essa amostra aponta para o estupro formador da nação, assunto velado, cuja memória é carregada na própria genética brasileira³⁶. Esses são *xenos* da realidade: berços de populações inteiras apagadas por uma cultura usurpadora.

4.2 AFROFUTURISMO E AFROPESSIMISMO

Analisemos a seguir um pouco das correntes afrofuturistas e afropessimistas que, conforme dito anteriormente, buscam certa inspiração na obra de Octavia Butler (principalmente no caso do primeiro). O afrofuturismo foi termo cunhado na década de 90 pelo

³⁶ Consultar a notícia da FAPESPE: *Marcas genéticas da miscigenação: Estudo avalia a herança indígena, negra e europeia nos brasileiros brancos.*

escritor Mark Dery para designar toda forma de arte que explora construir futuros para as pessoas pretas através da ficção especulativa. Esse autor se preocupava à época em pensar onde estavam escritores de ficção científica pretos. Para a estudiosa Liza Yaszek, embora a ideia de que a ficção científica tenha surgido no mundo europeu e que as pessoas pretas passaram a escrever para o gênero somente em 1960 com o movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos, a ficção científica já existia para culturas de populações pretas muito antes disso. A autora americana cita especificamente a ficção científica sendo produzida no Brasil desde o começo do século XIX³⁷. Ressalta, ainda, a importância do movimento de industrialização global, para evocar nos autores a vontade de explorar as relações entre sociedade, ciência e raça (YASZEK, 2013, p.1).

É necessário compreender que o afrofuturismo não se limita à literatura, é um movimento estético especialmente forte na literatura, nas artes, no cinema, na música e no meio acadêmico. Para citar alguns exemplos populares que fogem do campo da literatura, temos desde o filme “Pantera Negra”, “Medida Provisória” de Lázaro Ramos, o curtan-metragem brasileiro “Chico”, o álbum “Dirty Computer” de Janelle Monae, até o álbum “afrofuturista” de Ellen Oléria, dentre outras referências. Independente do caminho explorado dentro desse movimento tão amplo, alguns objetivos geralmente estão presentes. De uma maneira simplificada, podemos dizer que as obras afrofuturistas buscam discutir um futuro entrelaçado com a tecnologia e os perigos e esperanças que estes podem promover para pessoas pretas (YASZEK, 2013, p. 1-2).

Um tema central para o movimento afrofuturista, que motivou sua inserção nesta dissertação, diz respeito à possibilidade de se repensar um futuro para os povos pretos, considerando que a escravização e a diáspora dessas pessoas tiveram como objetivo apagar qualquer imagem do passado. Comumente, pessoas descendentes de outros escravizados não conseguem perseguir lastros longínquos de sua linhagem de antepassados. Esse esquecimento de todo um passado e origem ocorre justamente porque os senhores de escravo necessitavam romper qualquer laço familiar, qualquer rastro de humanidade, para que essas pessoas pretas não tivessem estruturas e redes de apoio familiar e um lugar físico para retornar. Nesse sentido, pensemos como o afrofuturismo não trata apenas do futuro, mas também de criar em cima de histórias passadas e presentes (ainda que inventadas) para reivindicar um futuro. Segundo a autora Yaszek, haveria três objetivos principais dessa corrente: criar histórias de ficção

³⁷ Aqui Yaszef cita o Brasil como produtor de ficção científica desde os anos de 1830. Não consegui localizar sua referência, mas em termos de produção de ficção negra, penso em Maria Firmina dos Reis e Luiz Gama.

científica, recuperar a memória da negritude reprimida e pensar um amanhã prete (YASZEK, 2013, p.2).

Quero pensar com o afrofuturismo em termos de que a população negra viveu um apocalipse, uma distopia. Foram, de fato, alienígenas levados à força para terras completamente diferentes de tudo o que conheciam e são, ainda, de muitas maneiras, até hoje os *xenos*. A escravização de pessoas pretas acabou? Essa é uma pergunta que o afropessimismo e o afrofuturismo colocam: o que é a violência estatal gratuita contra pretos se não uma continuação da mentalidade escravocrata. Por esse motivo, o curta “Chico” é um ótimo filme para pensar esta proposição.

O filme “Chico”, de Eduardo e Marcos Carvalho (2016), começa com a mãe do protagonista dando à luz ao seu filho dentro do cárcere. Em cena, um homem branco entra em sua cela com uma tornozeleira de metal em mãos e ignora seus pedidos de ajuda. Em seguida, o filme se desloca para o futuro em 2029, Chico mora numa espécie de favela/gueto, e escuta na rádio a aprovação de uma medida pelo Estado onde jovens pretos e pobres serão preventivamente presos em razão dos crimes que futuramente podem cometer. Nosso protagonista é um desses jovens que possui essa tornozeleira de metal (provavelmente a que o homem branco possuía em mãos no começo do filme para entregar à sua mãe) para marcá-lo. Durante a história, percebemos que a mãe de Chico passa muito tempo construindo uma espécie de aparato. Quando chega o momento da brutalidade policial para prender os jovens, somos surpreendidos pela mãe de Chico, que aproveita seu sono para “crucificá-lo” à uma pipa e utilizar uma corrente de metal (como a dos escravizados) para fazê-lo voar no céu. O filme termina com a mãe sorrindo, orgulhosa de seu feito.

A produção é uma crítica ao encarceramento em massa da população negra na contemporaneidade. Todavia, também remete ao passado (que é ainda uma realidade no presente) das pessoas que foram escravizadas, de modo a simbolizar como este “fantasma” ainda deixa rastros no presente e em um possível futuro. A cena final de Chico crucificado na pipa e voando, faz lembrar a imagem de Jesus, possivelmente trazendo alusão à ideia do povo negro enquanto mártires da sociedade. Nos faz pensar, ao mesmo tempo, no mito de Ícaro, o menino que queria voar e atingir o sol e constrói suas próprias asas, mas, no caso de Chico, a libertação do menino é construída a partir de suas próprias amarras, apesar de não sabermos qual final o menino terá. Ainda sobre o curta, Kênia Freitas e José Messias (2018) dizem:

A diáspora negra extraterrestre dentro de nossos próprios mundos induziu o surgimento de um duplo trauma: o da escravidão (no passado) e o da perseguição, especialmente da violência estatal (no presente). Nesse sentido, acessar o universo

narrativo das obras afrofuturistas é lidar concomitantemente com a sua dupla natureza: a da criação artística que une a discussão racial ao universo do sci-fi e a da própria experiência da população negra como uma ficção absurda do cotidiano: uma distopia do presente. (FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 8).

A partir dessa ideia da distopia e do passado de escravização que persegue, podemos passar à discussão do afropessimismo. Segundo Jared Sexton, afropessimismo é uma corrente teórica, mas também uma meta estudo da negritude, enquanto sujeitos presentes num mundo de supremacia branca onde reina a solidariedade antinegra. A definição de “escravo” de Orlando Patterson como aquele sujeito marcado pela desonra diante da sociedade, pela alienação natal (em termos de falta de acesso à sua linhagem, relegado à condição de apátrida) e a violência gratuita como prerrogativa sobre seus corpos. Para essa corrente, a abolição da escravidão ocorreu apenas formalmente, mas vivemos ainda sob seu fantasma, que permanece no inconsciente (ou mesmo no consciente) social. A violência policial e a necropolítica estatal voltada para o extermínio das pessoas pretas seriam um indício de que estas pessoas correm tanto risco nas ruas como correram seus antepassados outrora nas plantações. Então, de fato, as pessoas pretas ainda viveriam submetidas a uma forma de escravização (FREITAS; MESSIAS, 2018, p.11-13).

Na fala de autores como Frank Wilderson (2021) e Grada Kilomba (2020), é marcante a visão de um sujeito prete enquanto outro, como aquele que é necessário no confronto de autoafirmação do sujeito branco, mas ao qual é negado o espaço de fala nessa dialética e é invisibilizado. Trata-se na verdade, em alusão à dialética senhor-escravo de Hegel, de um monólogo do senhor que quer que somente ele seja reconhecido e ouvido. Grada Kilomba nos mostra em “Memórias da Plantação” (KILOMBA, 2020, p.33-35) a chocante imagem da escrava Anastácia, que viveu na Bahia e foi retratada com uma máscara facial e colar de ferro, instrumentos usados como punição. Os motivos para esta punição são apenas especulados: várias tentativas de ajudar seus companheiros a fugirem, inveja da sinhá de sua beleza, lutar contra as investidas do seu sinhô. Ainda assim, o que Grada enfatiza sobre o que ela chama de “máscara do silenciamento” (KILOMBA, 2020, p. 33) é o símbolo da boca como órgão de repressão da fala. Calar, literalmente, um sujeito prete, é controlar as verdades que podem sair da boca desse outro; é não ter que ouvir aquilo que pode manchar sua visão de si mesmo. Para Frank Wilderson, a pessoa preta sequer é vista enquanto sujeito, ela é objeto, como disse Fanon, e é para a sociedade o foco necessário de toda sua raiva e abjeção. No máximo, segundo Wilderson (2021, p.24), será um instrumento para a agenda progressista.

Wilderson conta um episódio de um colega palestino que lhe contava sobre as violências sofridas na Palestina nas mãos dos israelenses, e, em certo momento, descreve que a maior humilhação de todas é ter sido revistado por um judeu etíope, ao que o autor se pergunta: como ser revistado por um judeu preto é mais humilhante do que as violências cometidas ao longo de vários anos, incluindo expatriação, pelo exército judeu israelense? Wilderson utiliza essa história, dentre outras, para exemplificar o horror comum ao preto, e que pretos nunca deixaram de ser escravos perante os olhos da sociedade (WILDERSON, 2021, p.17-22), ao que afirmará:

Como afirma o afropessimismo, negros não são sujeitos humanos, sendo, em vez disso, estruturalmente suportes inertes, ferramentas para a execução das fantasias e dos prazeres sadomasoquistas dos brancos e dos não negros [...] Mais uma vez, os negros corporificam uma meta-aporia para o pensamento e a ação política – os negros são a pedra no sapato dessas teorias.³⁸ (WILDERSON, 2021, p.24)

Como crítica ao autor, menciono aqui a problemática de um argumento específico relativo à fetichização da causa negra por movimentos de esquerda para benefício próprio. Ele cita nominalmente as agendas pós-coloniais, dos imigrantes, dos LGBTQIA+, das pessoas transgênero e do proletariado como parte desse problema. Compreendendo que sua crítica parte de um contexto específico e, mesmo, pessoal (seu livro é narrado em primeira pessoa em vários momentos), ressalto que esse argumento não vai de acordo com as ideias deste texto.

O que proponho apropriarmos a partir dessa corrente de pensamento, assim como do afrofuturismo, está presente no título do artigo de Freitas e Messias (2018): “O futuro será negro ou não será”. De modo que ambas as correntes, especialmente o afropessimismo, trazem com elas uma certa urgência de mudança para que o futuro não seja apenas a continuação do genocídio de povos pretos. Sobre a conexão íntima entre passado, presente e futuro diz-se: “Se o tempo não passa, mas se acumula, então o passado é onde o futuro é antecipado, recolhido e demonstrado” (DILLON, apud FREITAS; MESSIAS, 2018, p. 18). Por esse motivo, as artes, a ficção e a filosofia serão ferramentas essenciais de enfrentamento e resistência para propor uma contra-história (conceito que retomaremos mais adiante).

4.3 KINDRED

Voltamos à Octavia Butler, que além de grande musa para o movimento *xenos* e afrofuturista, também é peça fundamental para a discussão destas páginas. Em um terceiro e

³⁸ grifo do autor.

derradeiro movimento do texto, falaremos de um *xenos* não tão literal quanto Lilith em “Xenogênese”, e sim de Dana, em “Kindred” (1988). Este, é um dos livros mais populares da autora que propõe, como discutido acima, a não-linearidade espaço-temporal.

A história se passa em um ambiente contemporâneo – que para a autora, quando escrevia, era próximo à década de 80. Trata de Dana, uma escritora negra, jovem, que se descobre capaz de viajar no tempo involuntariamente. Ela vai sempre para a mesma plantação no sul do país, no período conhecido como *antebellum* (pré-Guerra Civil Americana). A personagem é surpreendida por viajar sempre em momentos específicos em que a vida do filho do dono da plantação, Rufus, está em perigo, e seu objetivo sempre parece ser o de salvá-lo. Dana descobre, com o tempo, que ela é fruto do estupro da escrava Alice por Rufus, e que eles são seus antepassados.

A relação de afeto nutrida com Rufus se transforma gradativamente conforme o menino fica mais velho. Uma relação de afeto maternal/filial (como comumente ocorria entre os filhos de senhor de escravos e as mucamas), transforma-se e uma de desejo e posse, da parte de Rufus, conforme ele fica mais velho. Neste tema parece haver uma intenção de demonstrar como o ambiente e a mentalidade espaço-temporal podem afetar intensamente as pessoas. Há ainda um questionamento se essa mentalidade de escravização das pessoas pretas some algum dia, pensando aqui em termos afropessimistas.

O parceiro de Dana, Kevin, é um homem branco, e a tensão de um relacionamento interracial se confunde na dinâmica de viagem espaço-temporal. Ao mesmo tempo em que ele é seu parceiro, é um homem branco, e quando ele segura no braço de Dana, acaba viajando no passado com ela. Eles fingem, para a sociedade da época, que Kevin é o “dono” de sua amada, relação que é a única concebível para as mentes retrógradas. Somos provocados, durante a leitura, a pensar se há a possibilidade de amor interracial sem relação de posse. No momento em que Dana retorna novamente à contemporaneidade, ela não está com Kevin e, por isso, ele fica preso no *antebellum* por cinco anos. No momento em que Dana volta, afinal, se passaram apenas alguns instantes para ela, sua preocupação principal é confirmar que Kevin ainda é a mesma pessoa e que não se afetou inteiramente pela mentalidade do período (RAMOS, 2020, p.168).

Um problema que permeia a obra de ficção de forma singular já mencionada no começo desse tópico, é a abordagem da não-linearidade espaço-temporal. A história em si parece seguir uma certa cronologia, mas o tempo e o espaço não são constantes e se entremeiam de forma fluída. Às vezes o que está no passado invade o futuro, e vice-versa, viajando também do futuro para o passado, de modo tão natural à história que, apesar de esta ser uma obra de ficção-

científica e incluir uma das ferramentas mais exploradas pelo gênero (a viagem no tempo), não produz a sensação de um sci-fi com experimentos e teoremas complexos. Não é uma obra que discute as interferências tecnológicas que afetam a população negra e sua possibilidade para o futuro. Na verdade, quer abordar como o passado, presente e futuro são conceitos relativos na História e, nesse caso em específico, se fundem ao analisarmos a História relativa aos povos afro-diaspóricos norte-americanos.

Denise Ferreira aborda a ficção de Butler como obra central para seu texto (que também se tornou livro) “*Unpayable Debt*” (2022). A autora pensa bastante a não linearidade espaço-temporal, com foco no que ela se refere à quebra de sequencialidade, o que permite, por exemplo, eliminar, por meio da ficção, “impedimentos conceituais” (FERREIRA, p.110). Assim, Butler consegue pensar livremente questões jurídicas como as de propriedade, a relação entre capitalismo e colonialismo e, especialmente, como o racismo é um aparato de produção de mais-valia para o capital. Somente vivendo e confundindo passado, presente e futuro é possível se aprofundar nessas questões. Uma das imagens que Ferreira ressalta é a de Dana finalmente voltando para casa, após matar Rufus adulto, que havia tentado estuprá-la e matá-la, e com o mesmo braço que Rufus segurava tentando impedir sua fuga, ela volta à contemporaneidade com o membro preso na parede. Ela perde uma parte de si, e finaliza a história sangrando e urrando de dor. A imagem do dilaceramento físico como simbólico para aquela da subjetividade negra (RAMOS, 2020, p.171) também pode ser simbólica da violência física em si. Denise Ferreira (2022, p.25) hipotetiza que, talvez, para aquela mulher afro-americana da década de 70, olhar e ver faltar uma parte do seu corpo fosse algo corriqueiro não só no período *antebellum*, mas também numa sociedade tomada (até hoje) pela violência gratuita estatal direcionada às pessoas negras e onde não há qualquer responsabilização sobre os atos racistas de uma sociedade em que domina a branquitude.

Chegamos ao problema da *unpayable debt* (dívida impagável). Sob a mesma situação de Dana, como prestar contas ao Universo pela sua existência? Dado que a oportunidade de apagar um passado de escravização está intimamente atrelada a apagar a própria existência, em múltiplos sentidos, já mencionados anteriormente, como o do apagamento da própria identidade ancestral e subjetividade, como também no que tange à existência física: somos uma nação fruto de estupros europeus sobre os corpos indígenas e afro-diaspóricos. Mark Fisher discorre sobre Kindred em um artigo e analisa o ato de Dana desaparecer quando viaja no tempo da seguinte maneira:

Projetada no tempo em loop do trauma afrofuturista, a Dana de *Kindred* torna-se “como um fantasma” — “Desapareceu? Você quer dizer como fumaça?” O medo invadiu sua expressão. “Como um fantasma?” (Butler 1988: 23) – um espectro-do-futuro cuja intervenção no passado permite que esse futuro aconteça. A dor profunda e insuportável em *Kindred* surge da horrível compreensão de que, para a América negra contemporânea, desejar o fim da escravidão é clamar pelo apagamento de si mesmo. O que fazer se a pré-condição para o seu ser é o rapto, assassinato e estupro de seus ancestrais? (FISHER, 2013, p.51).³⁹

Como spoiler final (caso tenha chegado até aqui) revelo que este me parece de fato o caminho que pretendia ser traçado por Octavia Butler ao receber a inspiração para escrever a ficção. Finalizo esse tópico dando voz à própria autora que ensaja no curso final da nossa discussão sobre *xenos* o seguinte pensamento:

Kindred surgiu a partir de uma coisa que eu ouvi na faculdade em meados dos anos 60. Eu era membro da união estudantil negra junto com um cara que tinha se interessado pela História negra antes que virasse moda. Ele era considerado bastante intelectual, mas sua atitude diante do processo de escravização era muito parecida com a que eu tinha quando eu tinha treze anos – isto é, eu sentia que as gerações passadas deveriam ter se rebelado. Uma vez ele comentou: “Eu queria poder matar todos esses velhos que têm nos atrapalhado por tanto tempo, mas não posso porque teria que começar com meus próprios pais.” Esse homem sabia muito mais que eu sobre História negra mas não sentia no seu fígado, como eu. Em *Kindred*, eu queria pegar alguém com a criação desse cara–negro de classe média – e colocá-lo no Sul na época do *antebellum* para ver como ele se sairia. Mas eu não conseguiria sustentar esse personagem. Tudo nele estava errado: a linguagem corporal, o jeito que ele olhava para as pessoas brancas, e, mesmo o fato de olhar para pessoas brancas para começo de conversa. Eu me dei conta, então, de que a não ser que eu quisesse transformar *Kindred* em uma fantasia de concretização de desejos, eu não poderia fazer a personagem principal ser masculina. Então eu criei uma personagem feminina confrontativa, que fosse perigosa, mas não tão perigosa a ponto de ter que ser morta. (BUTLER (1988) apud FRANCIS, 2010 p. 21).⁴⁰

O deboche de Butler nessa entrevista é algo notável, principalmente ao sugerir ao final que tinha certeza de que aquele rapaz não sobreviveria no sul do *antebellum*. O que trago com esta passagem, além desse contato mais íntimo com a mente da própria autora, é a ideia da personagem da mulher negra forte. Esse é um fato que ela menciona em outras entrevistas que é uma característica de suas obras, e que acredito trazer uma potencialidade para pensar grandes personagens/escritoras do agora. Eu poderia encerrar essa dissertação com minhas conclusões

³⁹ tradução livre do original:

“Projected into the looped time of Afrofuturist trauma, *Kindred*’s Dana becomes “like a ghost”—“Disappeared? You mean like smoke?” Fear crept into his expression. ‘Like a ghost?’” (Butler 1988: 23)—a spectre-from-the-future whose intervention in the past allows that future to happen. The deep, unbearable ache in *Kindred* arises from the horrible realisation that, for contemporary black America, to wish for the erasure of slavery is to call for the erasure of itself. What to do if the precondition for your being is the abduction, murder and rape of your ancestors?”

⁴⁰ Tradução livre

sobre Octavia Butler, que certamente é uma figura central desse texto, mas quero levar adiante sua proposta e pensar algumas personagens e escritoras brasileiras.

4.4 QUARTO DE DESPEJO E CARTAS A UMA NEGRA

Carolina Maria de Jesus nasceu no Quilombo do Patrimônio, em Minas Gerais. Foi filha de empregada doméstica e um “poeta boêmio”, descendentes de ex-escravizados. Apesar de acompanhar a mãe no trabalho na casa de pessoas ricas, a menina não quis saber do trabalho, e, aos seis anos, uma das patroas resolveu matriculá-la no melhor colégio da região. Carolina de Jesus teve muita dificuldade de adaptação com o ambiente e com os métodos agressivos dos professores à época, de modo que ficou apenas dois anos na escola, tempo em que aprendeu a ler e a escrever e resolveu tornar-se escritora. Aos 32 anos, em 1937, ela se mudou para São Paulo, onde procurou diversas redações jornalísticas que pudessem publicar seus textos e poesias. Quando se mudou para a favela de Canindé em 1948, a autora já era conhecida entre os jornalistas da época, possuindo algumas publicações de entrevistas, textos e poesias nos jornais. Já havia tentado alguns trabalhos domésticos em casas de pessoas ricas, mas nunca se adaptou ao tipo de trabalho, de modo que se mudou para a favela e começou a catar papel para ter o que comer e poder alimentar seus filhos. Foi nesse cenário que começou a escrever seu diário sobre a vida enquanto mulher preta, pobre e favelada. A obra foi publicada em 1960, com o apoio do jornalista Audálio Dantas, cuja relação complexa não só é narrada nos diários da autora, como questionada por muitos estudiosos, a saber, o jornalista branco que tomou as rédeas das escritas e influenciou desde a escolha do título até a seleção das publicações de Carolina.

Sabe-se que em 1962 uma martinicana, que morava em Marselha, e trabalhava em casa de famílias descobriu Carolina Maria de Jesus e seu livro/diário: *Quarto de Despejo*, ao folhear a revista *Paris Match* que falava sobre as pessoas negras:

Eu descobri você, Carolina, no ônibus. Penso que não tem a menor serventia ficar se perdendo em devaneios no trajeto para o trabalho. Toda semana me dou ao luxo de comprar a revista *Paris Match*; atualmente, ela fala muito dos negros. Foi assim que conheci a sublime sra. Houphouët com seu vestido de gala. Eu não iria lhe dedicar minhas palavras, ela não compreenderia. Mas você, Carolina, que procura tábuas para o seu barraco, você com suas crianças aos berros, está mais perto de mim. [...] Carolina, você nunca vai me ler; eu jamais terei tempo de ler você, vivo correndo, como todas as donas de casa atoladas de serviço, leio livros condensados, tudo muda rápido demais ao meu redor. Para escrever alguma coisa, preciso esconder meu lápis, senão as crianças somem com ele e com meus cadernos. (EGA, 1978, p.6 e 7).

É assim que, inspirada pelo descobrimento de Carolina Jesus, que já fora empregada doméstica e tornara-se, mais tarde, catadora de papel e, por fim, escreveu e publicou seu diário que Françoise Ega, martinicana, se identificou com sua história de vida em outro continente, e sentiu o incentivo que precisava para escrever sobre sua própria vivência, apesar de toda a carga emocional e falta de tempo que tal ato geraria. Trata-se da possibilidade de ser autora da própria história, narrar a própria vida que não pelo olhar de pessoas brancas como mais uma Vênus Hotentote.

Uma breve pausa para falarmos sobre o caso paradigmático da sociedade europeia de Sarah Baartman, mais conhecida como a Vênus Hotentote. Ela foi uma mulher negra no século XIX que nasceu no que hoje corresponde ao território sul-africano e chegou na Inglaterra em 1810, quando possuía aproximadamente 20 anos, acompanhada pelo inglês Alexander Dunlop, um médico conhecido por exportar plantas e animais trazidos das colônias. Embora não haja comprovação, parece que Sarah Baartman fora escravizada e comprada por ele (FERREIRA, HAMLIN, 2010, p. 824). Ela possuía hipertrofia das nádegas causada por acúmulo de gordura (FERREIRA, HAMLIN, 2010, p. 822), além de medir 1,37m, o que era diferente do biotipo comum europeu. Por esse motivo, Dunlop buscou vendê-la a colecionadores de coisas exóticas, o que iniciou uma série de exposições em feiras, circos, hospitais e museus sendo exposta inclusive após sua morte. Os seus restos mortais foram devolvidos ao seu povo Khoisan somente em 1994 devido à lei da bioética⁴¹. Segundo Ferreira e Hamlin, cuja pesquisa citei até aqui:

Baartman nos interessa porque [...] **representa um caso extremo de constituição de identidade a partir do olhar do outro**. Privada de sua própria voz e da perspectiva cultural de seu povo, sua identidade pessoal foi inteiramente subsumida à sua identidade social, fazendo dela uma espécie de significante vazio que reflete os valores dos grupos que a constituem como um tipo específico de sujeito. (FERREIRA, HAMLIN, 2010, p. 813)

É essa questão que Sarah Baartman nos ajuda a pensar nesse texto. Ela foi um exemplo extremo e real do que significa não ser dona de si, nem mesmo de seu nome e identidade, mas existir apenas sob o olhar do outro (homem cis branco europeu). Estes determinaram inclusive o que sabemos sobre sua vida. Vale notar também a pluralidade de significados que o nome escolhido para ela evoca. “Vênus” enquanto a deusa perfeita do amor, uma figura hipersexualizada e, por outro lado, “Hotentote”, que significava “gago” para os ingleses, e era

⁴¹ “a “lei bioética” foi sancionada e incluída no código civil. Essa lei, redigida em termos bastante genéricos, tinha por objetivo interditar atentados à dignidade humana, “notadamente por meio do comércio de órgãos ou de elementos do corpo humano retirados de seres vivos ou de cadáveres.” (FERREIRA; HAMLIN, 2010,p. 832).

uma forma pejorativa para designar certos povos de origem africana, cujo dialeto possuía sons de clique. O nome composto traduz a mistura de sentimentos dos europeus diante dessa figura que despertava “desejo, repulsa e necessidade de controle” (FERREIRA, HAMLIN, 2010, p.814). Bartman não só representava a inferioridade racial que eles buscavam comprar (exibindo-a como um animal de museu), como também a visão generalizada hipersexualizada da mulher de origem africana.

Mais adiante, retornaremos à Vênus ao falarmos do artigo de Saidiya Hartman, mas, por enquanto, retomemos as autoras contemporâneas. Se já temos uma bricolagem de ideias a respeito do que sejam *xenos*, nossos outros outros, agora gostaria de abrir espaço para eles se manifestarem. Daremos voz (como fizemos anteriormente com Butler) à Carolina de Jesus e Françoise Ega, que eternizaram suas histórias na escrita. É possível ler essas autoras de modo comparativo e mesmo dialógico, de modo que, apesar de nunca terem se conhecido ou lido a obra uma das outras, faremos seus textos dialogarem e veremos temas muito comuns em suas escritas e forma de enxergar a vida. Façamos com que explorem seu potencial da ficção para além de barreiras espaço-temporais e façamo-las conversarem como velhas conhecidas⁴². Sobre cuidado, política, fome, racismo, beleza e tanto outros temas caros para a atualidade, elas conversam em suas cartas:

20 de maio de 1962 - Fecho uma janela, outra se abre, e a vejo [Carolina de Jesus] curvada, na favela, escrevendo no papel que tinha catado no lixo. (EGA, 2021, p.8).

9 de maio de 1958 -... Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: Faz de conta que eu estou sonhando... (DE JESUS, 2014, p. 29).

20 de julho de 1955 - O meu sonho era andar bem limpinha, usar roupas de alto preço residir numa casa confortável, mas não é possível. Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me a andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela. (DE JESUS, 2014, p. 22)

15 e 16 de julho de 1955- Eu não tinha um tostão para comprar pão. Então eu lavei 3 litros e troquei com o Arnaldo. Ele ficou com os litros e deu-me o pão. Fui receber o dinheiro do papel. Recebi 65 cruzeiros. Comprei 20 gramas de carne. 1 quilo de toucinho e 1 quilo de açúcar e seis cruzeiros de queijo. E o dinheiro acabou-se. Passei o dia indisposta. Percebi que estava resfriada. A noite o peito doía-me. Comecei tussir. Resolvi não sair a noite para catar papel [...]
Pensei na vida atribulada que levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta. (DE JESUS, 2014, p. 11-12)

2 de dezembro de 1962- A Inflamação na garganta contribuiu para alguma coisa: enchi umas cem páginas, formando um todo e parecendo com um livro cheio de personagens oriundas do meu passado. Elas são tão parecidas com você, Carolina, só o idioma as separa. O mesmo sol brilha sobre suas tristes vidas, e a busca pelo pão de

⁴²Agradeço e cito como referência fundamental para essa parte: o curso da @brava.sp ministrado pela professora Maria Carolina Casati.

cada dia é tão semelhante à sua luta para não morrer de fome que digo a mim mesma: “Meu Deus, uma vez que você permitiu que isso acontecesse e que você continua permitindo, deve haver um motivo”. Talvez para que os ricos, ao ler o seu diário e as minhas cartas, possam fazer melhor uso dos bens materiais. (EGA, 2021, p. 52).

6 a 10 de maio de 1958- ...O que eu aviso aos pretendentes da política, é que o povo não tolera a fome. É preciso conhecer a fome para saber descrevê-la.

[...] O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças. (DE JESUS, 2014, p.29).

16 de setembro de 1962- Desde que Martine Carol trouxe das Antilhas uma negra para cozinhar na sua casa, patroas de todo tipo aderiram à moda. [...] Conheci Jeanne. [...] Ela disse que foi alojada no sótão. Ela me esperou na saída e me contou que, no seu emprego, toda a família estava fazendo regime. [...] Ao meio-dia, tem direito a um bife e quatro folhas de alface. Jeanne pegou na cintura, esticou-a e disse: “Olhe como emagreci, não tem nada para comer, tirando um pouco de pão”.

Carolina, dessa vez me fiz de surda! Não estou aqui para tirar da lama todas as garotas que vou encontrando! Meus lábios murmuraram, mas na minha cabeça alguma coisa gritava: é o tráfico negreiro? É o tráfico negreiro que recomeça? (EGA, 2021, p. 32).

16 de junho de 1958- ... Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

– É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde pões, fica. É obediente. E o cabelo de branco é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta. (DE JESUS, 2014, p.64).

Esta é uma pequena amostra do que aconteceria se colocássemos ambas para conversarem, fugindo do costume da cronologia e sequencialidade. Acredito que poderiam conversar horas a fio, até o término do livro de ambas, e muito além, mas por enquanto trabalhem com as passagens selecionadas até aqui. Caso seguíssemos a estrutura exposta no segundo capítulo quando falamos de Valentim e Lévi-Strauss, poderíamos classificar as autoras em algum lugar entre alienígenas-antepassadas e alienígenas-contemporâneas, pois se encontram em culturas estrangeiras umas às outras, e, apesar de viverem na mesma época, escrevem com a diferença de alguns anos, Carolina de Jesus antes, e Françoise Ega, mais tarde. Ainda assim, no que diz respeito à xenologia, suas formas de viver não parecem tão distantes assim, e parecem mais alienígenas às sociedades em que se encontram em seus respectivos espaços-tempos, do que entre si. Como vimos, muitas vezes tratam das mesmas questões e violências sem nunca terem se conhecido antes. De modo que, talvez se retomássemos a classificação sci-fi de Orson Scott, apropriada por Valentim (2018), ainda que aparentem ser *utlanning* (humanidade de mesma espécie e mundo, mas de outra terra) uma para a outra, se qualificariam como *varelse* (não-humanidade) em muitos sentidos para a sociedade reinada pela branquitude. Nesse caso, com o conceito de humanidade em disputa, o que se pode falar sobre um potencial xenocídio desse povo alienígena?

Como mostrado no curta-metragem “Chico” e no livro “Kindred”, não é preciso sair muito das noções de realidade para comprovar a necropolítica contra as pessoas pretas como ação legitimada pelo Estado e pela sociedade. Apesar de Carolina de Jesus tratar também da violência policial em algumas partes de seu livro, aqui me refiro especificamente ao xenocídio causado pela fome – como para Jeanne privada de comida e Carolina de Jesus que não tem o que comer – e pelo racismo geográfico. Historicamente, pessoas descendentes de escravizados libertos foram afastadas dos centros da cidade – a lei da vadiagem impedia as pessoas de ficarem na rua sendo sujeitas à possibilidade de prisão – e obrigadas a viver às margens da sociedade, sem emprego e em situação de miséria e fome. Reitero que apesar de termos já analisado várias ficções, as obras de Carolina de Jesus e Ega são relatos autobiográficos e demonstram a realidade social, com uma leitura que atinge nosso fígado, conforme a vontade expressa por Octavia Butler também.

Para além, é importante notar o tema que permeia as obras acerca da inferiorização costumeira das pessoas pretas. Quero relacionar com a disputa do conceito de humanidade e a legitimação da violência. Como dito insinuado no segundo capítulo: “Se não é humano, então posso xenocidar!”. Ainda assim, queria comparar violências citadas pelas autoras que não necessariamente levam à morte, como aquela física, que é perpetrada pela linguagem. Relembramos Derrida no primeiro capítulo que diz: “Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita” (DERRIDA, 2017, p.45). Como exemplo real, penso em Sarah Baartman a quem foi atribuído um nome que não era seu, para então ser exposta como uma alienígena para os europeus julgarem. Também me refiro à passagem que selecionei de Carolina de Jesus, onde uma pessoa branca diz: “pena que você é preta”. Essas violências que muitas vezes não percebemos, por não deixarem marcas físicas, muitas vezes são “violência originárias”, que marcam as subjetividades e ocasionam uma alienação de si.

Tratando da questão violência da linguagem, finalizo esta parte ressaltando a reapropriação da linguagem realizada por Ega e de Jesus, trazendo a fala do não-ser, de outre outre, disputando a narrativa. Enquanto a autora martinicana realiza sua contra-história por teimar em escrevê-la apesar das adversidades e das dúvidas de sua capacidade, quero trazer um aspecto fundamental do “Diário de uma favelada” (2014). A autobiografia realiza uma espécie de duplo confronto às violências linguísticas, não só por trazer a fala suplementar daquela que não tem lugar de fala na sociedade – a sujeita favelada e negra que sonha em ser escritora – como também por mexer em estruturas e conceitos presentes nas normas da linguagem portuguesa.

Carolina de Jesus morreu sem muito reconhecimento ou dinheiro, mas eternizou sua escrevivência (conceito que também discutiremos no tópico a seguir) em seus livros. Tratou de questões enraizadas na sociedade brasileira e cumpriu sua missão utilizando a linguagem de forma única. A autora, apesar do sonho de escrever, não terminou a escola fundamental e por isso sua escrita não segue o acordo da norma culta. A falta de conhecimento e acesso ao estudo da língua portuguesa, marca da desigualdade social e do racismo estrutural brasileiro, ainda assim, não foram limitantes para o seu sonho, para o mundo que a autora queria que todos conhecessem. Através da ficção da literatura e de uma escrita não convencional, De Jesus foi capaz de levar a realidade desigual das favelas e da mulher preta para qualquer brasileiro letrado. Sua obra traz a importância de se expor outras epistemologias e de se pensar criticamente o preciosismo da linguagem culta, endeusada nos espaços eruditos, que tentam se blindar dos espaços do quarto de despejo e da miséria brasileira. A autora, assim como muitas mulheres e homens pretos do Brasil, tinha plena consciência de ser percebida enquanto alien pela sua sociedade, e, no entanto, tinha convicção da sua potência enquanto xeno-sujeita.

Compartilho que ao ler Carolina de Jesus, Ega e mulheres como Conceição Evaristo (que discutiremos a seguir), surgiu em mim um esse questionamento exposto e, em seguida, uma vontade motivadora para a escrita não-convencional dessa dissertação. Se é possível comunicar-se com o mínimo de conhecimento da norma culta, muitas vezes com mais clareza, poesia e atingindo o fígado pessoas, é preciso, então, disputar esses lugares de poder e repensar a nossa fala/escrita.

4.5 ESCREVIVÊNCIA

Que lugar é esse que devemos disputar? Se pensarmos em termos de uma grande disputa entre memórias, narrativas e fantasmas, dos povos colonizadores e pretos, então uma coisa é certa: na batalha de narrativas, pretos/xenos perderam muito espaço no discurso dominante, e cabe fazer um trabalho de invocação dessas memórias. Em sua fala no congresso "Fazendo Gênero" de 2021, Conceição Evaristo afirmou o texto enquanto seu lugar de fala e trouxe também a questão: Qual é o lugar da mulher preta, e será que alguém escreve o texto dessa Outra? Também poderíamos reformular essa fala pensando a que lugar de fala pertence *xenos*? Ou melhor, a que lugar pertence a fala *xenos*?

Quero pensar, rapidamente, junto à Conceição Evaristo, sobre como ocorre a representação de personagens negras na ficção branca clássica, Conceição Evaristo diz:

Sou tentada a dizer que os personagens negros, por via de regra, são moldados sob um olhar que os define dentro de uma ou outra característica, tal como estas: preguiçosos, adultos infantis, desorganizados em seus ambientes sociais e culturais, extremamente sexualizados com seus corpos infecundos, sujeitos incapazes de pensar ou viver sentimentos como o amor, o afeto. As culturas africanas e afro-brasileiras são exotizadas ou folclorizadas. Dificilmente se encontra a construção de uma personagem (EVARISTO apud DUARTE, 2020, p.28).

Esse é o “perigo da história única” conforme Adichie, que citei no começo do capítulo. O problema é que quando repetimos a mesma história diversas e diversas vezes ela acaba se tornando História. O que tenho pensado até aqui é que estes conceitos não me parecem tão diferentes assim e que muitas vezes possam se confundir e se suplementarem. Mais que isso, ficção e realidade não têm separações tão rígidas quanto acreditamos e o que se repete no discurso, literatura, filosofia e em todas as formas de ciências escritas contribuem muito para isso. Se falamos que a personagem/pessoa preta é preguiçosa, burra, e extremamente sexual, sem complexidade e diversidade enquanto seres humanos, isso adentra o imaginário coletivo e passa a formar parte do que seria a alienação desde cima, ou, as pressões sociais que vimos com Mattin no capítulo dois.

Em seu livro, Adichie fala sobre sua colega de quarto americana na faculdade que fica surpresa quando descobre que ela falava inglês tão bem, que essa era a língua oficial da Nigéria e que ela sabia usar um fogão.

Acho que essa história única da África veio, no final das contas, da literatura ocidental. Aqui está uma citação de um mercador de Londres chamado John Lok, que velejou para a África ocidental em 1561 e fez um relato fascinante de sua viagem. Após se referir aos africanos negros como “animais que não têm casa”, ele escreveu: “Também é um povo sem cabeça, com a boca e os olhos no peito”.

Rio toda vez que leio isso. É preciso admirar a imaginação de John Lok. Mas o importante sobre o que ele escreveu é que representa o início de uma tradição de contar histórias sobre a África no Ocidente: uma tradição da África subsaariana como um lugar negativo, de diferenças, de escuridão, de pessoas que, nas palavras do maravilhoso poeta Rudyard Kipling, são “metade demônio, metade criança”.

Assim comecei a me dar conta de que minha colega de quarto americana devia ter passado a vida inteira vendo e ouvindo versões diferentes dessa história única [...] (ADICHIE, 2019, p. 10-11).

A citação começa se referindo a como a história única (que se confunde muitas vezes com aquilo que vamos compreender como História) a respeito de África (ênfático pela autora, durante a obra, que é um continente plural, com muitas culturas, dialetos e sistemas sociais distintos, apesar de ser tratado pelo ocidente como um país) se alastra perigosamente a partir da literatura ocidental. Retrata nessa passagem o poder de quem domina o discurso e a narrativa. Neste ponto, me vem à mente a imagem de Sarah Bartman exposta em uma sala diante de acadêmicos que fazem ares de intelectuais ao examiná-la, e manipulam suas

percepções visando confirmar seus pré-conceitos. O que estavam fazendo ali, à época consideravam como ciência, mas isso partia de uma história-única completamente enviesada. Também penso nas cenas iniciais do filme “Vênus Negra” (2010) que conta a história de Bartman, quando ela é exposta como uma animal a pessoas que pagaram pelo show, e finge ser um animal selvagem, ameaçador, ao qual seu domador europeu precisa controlar com amarras. Todos esses exemplos ajudam a constituir nossa imagem da subjetividade negra (como se fosse uma coisa só e universal).

Como mudar esse imaginário e produzir outras alien[ações]? A autora Saidiya Hartman, no artigo, “Vênus em dois Atos” (2020), discorre sobre mulheres escravizadas que tentaram ir a juízo contra seus estupradores e não conseguiram por um simples motivo: uma propriedade não possui direitos contra seu proprietário. Há ainda um grande problema: nos arquivos em que se encontram esses relatos não há o nome real das mulheres, por isso são comparadas à Vênus Hotentote, que não pode sequer ser chamada pelo seu nome. Foram apagadas da História, e qualquer arquivo que relate suas vidas é uma verdadeira sentença de morte. Como resgatar a fala dessas mulheres apagadas/mortas pela escrita? Saidiya propõe um conceito que comparo ao que proponho como alien[ação]: a realização de uma contra-história. A proposta é ir contra os arquivos que gravaram uma história única e “conjurar” a memória dessas mulheres. É claro, há o fator limitante de que só se tem acesso àquilo que os arquivos históricos preservaram no papel, e esse é um relato opressor que sequer guardou o nome dessas mulheres. Portanto, o método de escrita da autora confunde História e ficção. Cito: “Aplainando os níveis do discurso narrativo e confundindo narradora e falantes, eu esperava iluminar o caráter contestado da História, narrativa, evento e fato, derrubar a hierarquia do discurso e submergir a fala autorizada no choque de vozes” (HARTMAN, 2020, p.29).

Um olhar atento consegue identificar no método de Hartman características semelhantes às de Conceição Evaristo, conforme ela explica com seu conceito de “escrevivência” no livro “Insubmissas Lágrimas de Mulheres”:

Invento? Sim, invento sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência. (EVARISTO, 2016, p.7).

Evaristo aprofunda o conceito falando sobre as mães pretas, grandes estereótipos da tradição colonial brasileira, que contavam e cantavam histórias de ninar para os filhos dos

senhores, como no caso da figura de Dana para Rufus no livro “Kindred”. A escrevivência, portanto, surgiria a partir da vontade da autora, assim como Saidiya, de retirar a voz das mulheres pretas de um lugar de controle físico dos senhores brancos, que literalmente tapam suas bocas com a máscara do silenciamento, empoderando-as a partir de suas próprias vozes.

Se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-lo de seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2020, p.30)

É chegada a hora de colocar em jogo (o que está “Up for Grabs”) a disputa pela narrativa histórica e a disputa pela linguagem no geral. Quando Evaristo menciona “o ato de traçar uma escrevivência” se refere tanto à sua vivência enquanto autora, quanto à escrita da vivência de outras mulheres. Esse é o projeto emancipador da literatura de Conceição Evaristo: “a humanização do ser marginalizado”, o relato da história que, por séculos, ficou silenciada, tomar posse de si a partir da alien [ação]. Este é um dos temas comuns a todos os tópicos deste capítulo, a potência de narrar a própria história o que, segundo a autora, é um fenômeno diaspórico e universal (EVARISTO, 2020, p.29). Diaspórico, porque a conecta com sua ancestralidade e com os povos diaspóricos, mas também entendo como a globalização e disseminação dessa outra história, a contra-história. Sobre a importância dessa voz silenciada, ouvimos as palavras de Lélia Gonzalez:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação da psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o ato de falar com todas as implicações. **Exatamente por que temos sido falado, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque que falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala.**⁴³ Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 2018, p. 193).

Termino analisando, como outras autoras pretas já citadas anteriormente neste capítulo, seleções de obras de Conceição Evaristo que pratica alien[ação] tomando posse de suas próprias narrativas. Ela traz, assim como as outras escritoras discutidas até aqui, subjetividades não pensadas, sujeitas pretas, introduzindo novas epistemologias e vivências. Ainda que muitas de suas obras sejam do ramo da ficção, a autora afirma que na sua escrita sempre coloca parte

⁴³ Grifo meu.

de si e de sua vivência, afinal é isto a escrevivência. Ao analisarmos a obra “Insubmissas lágrimas de Mulheres” (2016), perceberemos que os contos se baseiam em entrevistas com mulheres reais que reapropriam suas histórias de sofrimento e preconceito e as transformaram em histórias de resistência.

Há dois exemplos que quero trazer para nossa xeno-análise. O primeiro trata de Natalina Soledad, que tem que trocar seu nome depois de velha porque seus pais a nomearam de Troçoleia, ou seja, ela é literalmente coisificada pelos pais que não a queriam, eles a chamam, segundo consta, de: “um troço menina”. Novamente retornamos, aqui, a questão do nome. Pensemos quanto da sua história de vida é sua, se nem seu nome é seu, e sim uma chacota, como Vênus Hotentote. A não ser que você se aproprie do seu nome e agregue novos suplementos a ele. Ao final do conto, Natalina aguarda a morte dos pais para trocar seu nome e escolher um que lhe agrada, mas parece perceber que o simples nome: “coisa” não a define como tal. Quando Natalina vai ao cartório e registra, por fim, um nome seu, está escrevendo sua própria história e deixando-a registrada para que não haja dúvidas quanto à sua narrativa para as próximas gerações. Está fazendo História.

O segundo conto, de Isaltina Campo Belo, traz o relato de uma pessoa que se enxerga enquanto menino desde criança, e, mais tarde sofre um estupro corretivo ficando grávida. A história provoca a reflexão sobre vários temas, inclusive no que diz respeito ao que infelizmente é uma realidade muito mais comum do que se imagina: um ato de des-posse do próprio corpo. Não só o sujeito é inteiramente marginalizado, alienado de si, a pessoa, negra e transexual, como também suscita a questão do útero negro enquanto matriz da sociedade, que tem a responsabilidade de gerar ainda que não por sua própria escolha, como Lilith em ‘Xenogênese’. O cuidado é maternizado e feminizado, relegando de forma violenta e opressora a maternidade compulsória aos corpos que possuem útero. Esses corpos alien[ados], apagados, são sujeitos a uma [in]diferença sexual, pois são corpos a que foram negados o protagonismo e a autodeterminação. Gestam famílias, povos, e toda uma humanidade através da violação de si e da negação enquanto sujeitos.

Ainda que o tema que “costura” ou “cola” a bricolagem que escreve esse texto, seja *xenos* e os modos de alien[ação], este também parece ser um trabalho de conjuração de fantasmas, memórias e narrativas, conforme debatido acima. Vejo como um ponto comum ao Afrofuturismo e Afropessimismo, o ato de trazer de volta o que foi esquecido e a necessidade de empoderar essas histórias: “O futuro será negro ou não será!” (FREITAS, MESSIAS, 2018). Ainda que sejam histórias inventadas, e a maioria não foi até aqui?

Realizamos, de certa forma, o resgate, dessa batalha perdida pelas *xenos*. É claro, não discuto que não haja uma multiplicidade de *xenos* em nossa sociedade, mas talvez, a mulher preta seja sua figura mais emblemática, conforme inspirou a obra de ficção de Octavia Butler e a de tantas outras mulheres: Saidiya Hartman, Conceição Evaristo, Toni Morrison, Maryse Condé, Carolina de Jesus, Chimamanda Adichie, e Françoise Ega para citar apenas alguns exemplos. Mulheres pretas que resgataram seu lugar de fala através da narrativa contra a História, mas o que de fato é ficção ou realidade fica a critério de quem possui o poder de fala. Ao certo essa espécie de ficção-biográfica não é a única forma de resgatar as memórias perdidas na batalha entre *xenos* e *hostis*, sujeito e outre outre, mas com certeza mostra-se um dos caminhos mais frutíferos para o resgate de tantas vozes silenciadas. Essa é a aposta do afrofuturismo, de certa maneira. Somente resgatando tudo que se perdeu, escrevendo e se apropriando da linguagem, pode-se abrir espaço no presente e futuro para que tantas vozes pretas não sejam mais silenciadas e esquecidas.

5. CONCLUSÃO: SUJEITA A UMA ESCREVIVÊNCIA

Eu vou para preparar um lugar para você

Harriet Tubman

Certa vez, apresentava uma fala sobre Conceição Evaristo e a professora que me ouvia perguntou: “Mas você já começou sua própria escrevivência?!”, ao que balancei a cabeça em sinal negativo. Acredito que, antes dessa indagação, a provocação já crescia dentro de mim. Eu mesma sempre gostei de contar histórias e a filosofia, de certa maneira, tornou-se ferramenta para criar outras histórias e me aproximar das pessoas de modo a relatar a mais nova teoria ou pensamento que invadia minha cabeça, esmiuçar conceitos e aprofundar horas a fio uma certa questão. Também sempre amei criar palavras e inventar novos significados. Desde criança, ouvia meus pais falando palavras difíceis e as repetia usando o significado que acreditava que melhor fazia sentido na minha cabeça. Acredito que foi isso que fez com que eu me aproximasse da leitura de Derrida.

Falando em Derrida, parece contraditório citar um homem branco europeu, que fala de forma muito complexa, em quase um capítulo inteiro da minha dissertação; mas ele não está lá só para preencher a quota de filósofos homens, brancos, europeus (apesar de servir a essa função para um leitor desatento). Isso, para mim não é um problema, pois se o que te atrai ao meu texto são autores canônicos, o importante é que ao final você estará imerso no universo de Carolina de Jesus, Octavia Butler e Conceição Evaristo. Uma vez que se é fisgado por esse mundo, não há mais saída. Brincadeiras à parte, enxergo Derrida como pertencente a esse espaço por seu trabalho por expor a vulnerabilidade daquilo que construímos como central à nossa existência: a linguagem. É isso que distingue humanos de animais para os cientistas, mas talvez essa nossa linguagem não tenha uma estrutura tão sólida assim.

Desafio você a me explicar qualquer palavra sem usar outras palavras para tal (outros significantes). Se as palavras não têm um significado, uma essência, então elas não existem? São apenas uma ficção convencionalizada? A confusão piora muito se eu lhe perguntar, por exemplo, o que significa “mulher”. Se você tiver uma mente muito conservadora, vai tentar usar uma definição arcaica. Todavia, se tiver um mínimo de contato com a realidade, perceberá que não é tão fácil assim delimitar esse conceito. Que há uma pluralidade de pessoas completamente diferentes que podem ser mulheres e transitar em meio a essa fluidez sem uma definição precisa. Essa é a minha admiração pela ideia do suplemento. Tente se apegar a uma palavra, definir sua essência, e tudo que ela deixa são traços se desvanecendo. Como você distingue, então, ficção de realidade? Ciência de especulação?

Lembro-me agora de um professor a quem admiro muito que falava sobre ciência e como só se qualifica enquanto tal aqueles estudos que se apoiam em fatos empíricos. É preciso abrir mão de vieses e inclinações ao fazer ciência; se apoiar apenas em fatos. Ainda assim, é de minha compreensão que mesmo os fatos empíricos não passam de ficções, tanto que

mudamos de ideia constantemente, produzimos novas teorias completamente diferentes das antigas. Sem dúvida, os cientistas racistas que analisavam Sarah Baartman e mediam tamanhos de crânios afirmavam fazer ciência. Assim como os médicos que faziam experimentos em pessoas nos campos de concentração. A questão é: quando entendemos os limites de nossa própria alienação e pensamos em suplementos, outres outres, que se escondem nessa realidade da história única que vivemos, é então que começamos a enxergar outras possibilidades de vivência. Não é à toa que o Brasil é o país que mais mata mulheres trans e travestis no mundo. Ainda assim, elas existem e continuarão existindo até que se entenda e se pense fora da história única de que existe apenas um tipo de “mulher”, uma essência. Essa é minha proposta ao falar em alien[ação]. É a ação de pensar outros elementos que possam suplementar e agregar novos significados à realidade. Fazemos isso desde que a humanidade é humanidade, não tenha dúvida. Por isso a ficção é a ferramenta (ia escrever “arma”, mas tomei um certo ranço da palavra) escolhida para essa dissertação.

Penso em John Lok, que narra que foi à África e que as pessoas não tinham cabeças e os olhos ficavam no peito. Sobre “O Perigo da História Única” (2019) de Chimamanda Adichie, achei importante incluir a passagem em que ela fala de sua colega americana que fica surpresa ao saber que ela fala inglês e sabe usar o fogão, porque me lembrou de um episódio similar em minha vida. Quando pequena, acompanhei meu pai em seu mestrado na Inglaterra e, chegando lá, minha colega me perguntou se usávamos sapatos no Brasil e se morávamos na floresta... na época não ri. Fiquei indignada! Está aí o perigo de assistir muito Tarzan! Na mesma época, me vem à memória, como éramos tratados como alienígenas pelos ingleses, figuras incompreensíveis e medonhas para alguns. Muito do preconceito que sofremos lá atrás só consegui entender mais velha. Esse é o perigo da história única. Pelo menos a colega que me perguntou se usávamos sapatos teve a curiosidade de aprender mais sobre nossa vivência e acabou virando uma das minhas melhores amigas. Para isso, foi necessária bastante convivência e trocas de narrativas. Não que eu não achasse os ingleses aliens também, com seus costumes muito distintos dos nossos e sua língua alienígena. O conceito de “humanidade” estava em disputa naquele choque de culturas. Éramos todos alienígenas contemporâneos.

Considerando essas experiências, depois de adulta, durante minha trajetória de estudos acadêmicos, vejo que o que me fisgou no xenofeminismo foi a busca por incorporar a ficção na realidade como um manifesto de ação. Não escondo, entretanto, que só cheguei nas xenofeministas após ler Octavia Butler. Aproximei-me da corrente diante da possibilidade de me aproximar mais de Butler e entender os símbolos, conteúdos e temas tão ricos de sua escrita. A autora escreveu livros tão poderosos que influenciaram a criação de diversos movimentos,

que afetam até hoje o modo de viver de diversas pessoas. Como dizer que a ficção não afeta a realidade? Tudo depende de sua potência. Vejamos o que aconteceu nos últimos tempos com a era das *fake news* e a possibilidade de manipular milhares de pessoas, levando-as a viver num mundo de ficção, ditado por celebridades e populistas, e não por fatos empíricos. O terraplanismo e o movimento anti-vacina superam qualquer tentativa de explicação racional. Isso remete novamente ao meu interesse pelas xenofeministas: se não criarmos nosso próprio mundo, nos admitirmos como aliens e transformarmos nossa própria realidade, outras pessoas o farão, como já fazem há muitos séculos.

Esta é a narrativa em torno das pessoas da diáspora africana. De onde se tirou a pretensão que seria natural escravizar outros humanos, ainda mais baseando-se na cor de pele? Essa é uma narrativa construída cuidadosamente há milhares de anos, e há luta para desfazê-la até hoje. E, aqui, é importante deixar claro a intencionalidade de trazer a fala de Octavia Butler e Grada Kilomba, por exemplo, sobre a escravização. Não houve uma perda nos espaços de poder e narrativa por falta de luta das pessoas que eram escravizadas. Houve uma usurpação dessa narrativa e um sequestro de pessoas – e, se necessário uma máscara de ferro de silenciamento, como o foi para Anastácia – para impedi-las de transmitir sua narrativa. Basta ler “Kindred” para levar esse choque de realidade e entender a probabilidade de morte, tortura e estupro ao tentar lutar contra a dominação – e, mesmo assim, muitas pessoas ainda se rebelaram e contaram suas histórias.

O terceiro capítulo é o que tenho mais próximo de uma solução para o problema do texto, no sentido de ensejar novas formas de confronto alienígena. Como enfrentar o xenocídio? Dando voz a mulheres como Carolina de Jesus, Conceição Evaristo, Marise Condé, Octavia Butler, Saidiya Hartman, Maria Firmina dos Reis, François Ega, Chimamanda Adichie, dentre tantas outras vozes potentes. Como diria Lélia Gonzalez: “O lixo vai falar e numa boa” (GONZALES, 2018, p.193). É nesse sentido, também, que pensei no tópico sobre a filosofia Araweté para o primeiro capítulo. Ele simboliza, para mim, o princípio de uma rebelião no meu texto, de uma contra-história do próprio *xenos* e um presságio do que virá mais adiante.

Acho que o que se torna interessante sobre essa solução, que não foi inventada por mim, apenas reapropriada das autoras que trabalhei até aqui, é que a ação de empoderar-se de suas próprias narrativas é um fato bastante corriqueiro na História. Ainda que as atenções na atualidade estejam voltadas para a incrível multiplicidade de autoras negras que narram suas contra-histórias, tentei mostrar, por meio dessas mesmas autoras, o quanto o sujeito “universal” – a saber, o homem cis-hétero-branco – vem narrando suas ficções e incorporando-as à realidade há muito tempo, aproveitando para tomar conta dos espaços de poder. Por isso penso

na expressão comum: “quem dera ter a autoestima do homem-cis-hétero-branco” e expor, com tanta certeza, mundo afora, suas convicções. A verdade é que não tenho certeza de quase nada, nem do meu exercício de bricolagem com esse texto.

Recordo de uma amiga, que me disse outro dia: “Acho muito interessante o jeito que você fala, parece que você tá viajando, a gente acha que você tá se perdendo no seu discurso, e é então que percebemos que tudo que você falou tinha um propósito e fazia sentido”. Eu ri, porque tenho bastante a autoimagem de que estou viajando e criando suplementos que só fazem sentido para mim, e foi um alívio saber que às vezes eles fazem sentido socialmente. Ainda assim, não acho de todo ruim soltar ideias por aí para que outros pesquem novas possibilidades de entendimento.

Eu acho que o que constitui o exercício da alien[ação] é controlarmos a nossa narrativa e aquela da qual queremos fazer parte. Esse foi o exercício da minha escrevivência, que tentei fazer na conclusão dessa dissertação, mas também creio que tenha se refletido em meio a todo o texto. Afinal, escolhi cada passagem, autora e ideia de acordo com aquilo que tem significado para mim; não escondo meu viés, e essa é parte da minha história.

Por esse motivo, busco finalizar retomando o tema da não-linearidade espaço-temporal, muito forte em “Kindred”, na análise de Denise Ferreira sobre o período de escravização, assim como na ficção científica em geral. Por que a viagem no tempo nos fascina tanto? Talvez porque saibamos que é um desses conceitos extremamente frágeis convencionados na ficção que se escreveu na humanidade. Busquei um pouco dessa relativização na estrutura do trabalho. Afinal, embora tenha trabalhado *xenos* começando por teorias mais antigas e caminhando em direção a um panorama mais contemporâneo conforme avançam os capítulos, também trouxe ao longo do texto diálogos entre autores contemporâneos e autores da antiguidade; mais adiante, o xenofeminismo enquanto corrente da atualidade se projeta para pensar o futuro; ao tempo que autoras negras e teorias afrofuturistas discutem a diáspora dos povos africanos.

A questão, todavia, que parece ser a mais instigante para mim que não foi planejada, mas se encaixa nesse projeto, é que escrevi essa dissertação ao longo dos três anos mais conturbados para mim e para esta geração, possivelmente. Vivemos um momento de incerteza mundial e distopia generalizada e vejo no tema e em cada parte da dissertação reflexos dessa vivência. Por fim, escolho concluir por onde comecei: falando de meu avô. Quando comecei a escrever ele estava em seu processo de demência, cada vez mais frágil. Eu buscava novas formas e suplementos para compreender sua percepção de mundo. Agora, momento em que finalizo, ele não é mais meu xeno-contemporâneo, e sim meu xeno-antepassado. A ele agradeço por fazer parte tão imprescindível da minha escrevivência até aqui.

BIBLIOGRAFIA:

- ADICHIE, C. **O Perigo de uma História Única**. Tradução de Julia Romeu. Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BENSUSAN, H. **Indexicalism**. UK: Edinburgh University Press, 2021.
- BERLATSKY, N. Aliens, Tentacle Sex, And Racism: Surprising Lessons from Sci-Fi. **Ravishly**. 2015. Disponível em: <https://ravishly.com/2015/02/18/aliens-tentacle-sex-racism-octavia-butler-liliths-brood>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- BUTLER, O, E.. **Kindred**. London: The Women's Press. 1988.
- BUTLER, O, E. **Lilith's Brood**. Nova York: Grand Central Publishing, 2007.
- CARDOSO, A, C. O Espaço da Troca: A Comunicação sem Palavras na Trilogia: A Comunicação Sem Palavras na Trilogia Xenogenesis de Octavia Butler. In: **Remate de Males**. São Paulo: Unicamp, 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635884>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- CARVALHO, E.; CARVALHO, M; COLETIVO TATU. **Chico**. 2016 (filme).
- CÉSAIRE, A ; DEPESTRE, R. **An Interview with Aimé Césaire**. Tradução para o inglês de Maro Riofrancos. 1967. Disponível em: politicaeducation.org/wp-content/uploads/2018/07/Interview-with-Aime-Cesaire.pdf. Acesso em: 29 de Novembro de 2020.
- CONDÉ, M. **Eu, Tituba**: bruxa negra de Salém. 2020.
- CUBONIKS, L. **XF Manifesto**. 2019. Disponível em: <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-uma-politica-pela-alienacao/>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- CUBONIKS, Laboria. Laboria Cuboniks in Conversation. DIS MAGAZINE. 2016. Disponível em: <https://dismagazine.com/blog/81953/laboria-cuboniks-in-conversation/>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**. São Paulo, n. 94, p.41-77, 2015.
- DE CASTRO, E.V. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- DE JESUS, C., M.. **Quarto do Despejo: Diário de uma Favelada**. São Paulo: Ática, 2014.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

- DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós** - Reflexões sobre as obras de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- DUFOURMANTELLE, A. DERRIDA, J. **Of Hospitality**. Tradução de Rachel Bowbly. California: Stanford University Press, 2000.
- EGA, F. **Carta a uma Negra**. 1a ed. São Paulo: Todavia, 2021.
- EVARISTO, C. **Histórias de Leves Enganos e Parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- EVARISTO, C. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. 2a ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FAPESP. **O apoio da genética a história dos brasileiros**: o estudo do DNA revela o alcance da miscigenação e aproxima especialistas de áreas distintas. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/o-apoio-da-genetica-a-historia-dos-brasileiros/>. 2000. Acesso em: 2 de março de 2021.
- FERREIRA, D. **Unpayable Debt**. EUA: Sternberg Press, 2022.
- FERREIRA, J; C, HAMLIN. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Estudos Feministas**, Florianópolis: 2010, p. 811- 836.
- FISHER, M. Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture. 5 (2). **The Metaphysics of Crackle**. 2013. p.42–55. Disponível em: <http://dj.dancecult.net>. Acesso em: 13 de Abril de 2023.
- FLETCHER, A., THE OTOLITH GROUP. Feminism: possibilities for knowing, doing and existing. A conversation between the Otolith Group and Annie Fletcher. **L’Internationale**. 2018. Disponível em: https://www.internationaleonline.org/research/politics_of_life_and_death/107_feminism_possibilities_for_knowing_doing_and_existing_a_conversation_between_the_otolith_group_and_annie_fletcher/. Acesso em: 1 de março de 2020.
- FRANCIS, C. Conversations with Octavia Butler. Mississippi: University Press of Mississippi, 2010.
- FREITAS, K; MESSIAS, J. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Revista de La Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual**. Nº17. 2018.
- CAVALCANTE FILHO, Francisco de Assis Vale. **O problema do não-ser no sofista de Platão**. 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.
- KILOMBA, G. **Memórias da Plantação**: Episódios de Racismo Cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 3ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- GOH, A. Appropriating the Alien: a critique of xenofeminism. **MUTE**. 2019. Disponível em: <https://www.metamute.org/editorial/articles/appropriating-alien-critique-xenofeminism>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*: lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

- HARAWAY, D., KUNZRU, H. **Antropologia do Ciborgue**: As vertigens do pós-humano. Organização e Tradução de Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v.5, p. 07-41, 1995.
- HARTMAN, S. Vênus em dois Atos. Tradução de Fernanda Silva e Sousa. Crise, Feminismo e Comunicação. **Revista Ecopos**. V. 23, n.3. UFRJ: 2020.
- KRENAK, A. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2020.
- HESTER, H. **Xenofeminism**. Cambridge: Polity Presss, 2018.
- JESUS, C, M. **Quarto de Despejo**: Diário de uma favelada. 10. Ed. São Paulo: Ática, 2014.
- BINETTI ET AL. La cosmopolítica de la diferencia sexual. 2:09:50. **Youtube**. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kIJLhthG3FA&feature=youtu.be>. Acesso em: 2 de março de 2021.
- LEACH, T. **Machine Sensation**. Londres: Open Humanities Press, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. 1955. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MATTIN. **Social Dissonance**. UK: Urbanomic, 2022.
- MOTA, S. B. V.. A Gramatologia: Uma ruptura nos estudos sobre a escrita. **D.E.L.T.A.** V. 13, n. 2, p.291-313, 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/43697/29009>.
- NETO, M.P. XÉNOS NO SOFISTA E SUA RELAÇÃO COM OS ESTRANGEIROS DE ATENAS E A TEORIA DO SER. **Revista Saberes**. V.3, número especial. Natal: 2010.
- OMANSKY, K. L. Against Nature: On Laboria Cuboniks' "Xenofeminist Manifesto". **LABORIA CUBONIKS**. 2018. Disponível em: <https://laboriacuboniks.net/resources/against-nature-on-laboria-cuboniks-xenofeminist-manifesto/>. Acesso em: 1 de março de 2020.
- PLATÃO. **A Apologia de Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Moura. 2008. Acesso em: 14/10/2021. Disponível em: http://www.consciencia.org/platao_apologia_de_socrates.shtml
- PLATÃO. **O Sofista**. 2005.
- RAMOS, S. M. O Tempo De Exu: Necropolítica, História E Memória Em Kindred. **Revista de Literatura, História e Memória**, [S. l.], v. 16, n. 27, p. 155–175, 2020. DOI: 10.48075/rlhm.v16i27.24517. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/24517>. Acesso em: 13 mar. 2023.
- REED, P (2017). **Xenofilia e desnaturalização computacional**. Tradução de Gabriela Baptista. São Paulo: Zazie, 2018.

RODRIGUES, C. **Performance, gênero, linguagem e alteridade**: J. Butler leitora de J. Derrida. 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. Prefácio de Isaac Nicolau Salum. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

UOL; SANTANA, L. **Algoritmo racista**: Twitter detalha como sua IA privilegia brancos em fotos... Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2021/05/20/twitter-detalha-como-seu-algoritmo-privilegia-pessoas-brancas-em-fotos.htm>. 2021. Acesso em: 5 de março de 2023.

VALENTIM, M. A. Antropologia e Xenologia. **Eco-pos**. v.21 n.2, p 343-363, 2018.

WALD, P. **Genetics and the Unsettled Past**. Cells, Genes, and Stories: HeLa's Journey from Labs to Literature. Rutdgers University Press: p. 247-265, 2012.

WILDERSON, F. **Afropessimismo**. Tradução de Rogério W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas. 1ª edição. São Paulo: Todavia, 2021.

YASZEK, Lisa. Race in Science Fiction: The Case of Afrofuturism in **A Virtual Introduction to Science Fiction**. Ed. Lars Schmeink. 2013. Disponível em: <http://virtual-sf.com/wp-content/uploads/2013/08/Yaszek.pdf>. Acesso em: 13 de Março de 2023

ZUIN, L. Xenofeminismo Pretende Acabar com a Noção de Gênero Através da Tecnologia. **TAB UOL**. 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/04/22/xenofeminismo-pretende-acabar-com-a-nocao-de-genero-atraves-da-tecnologia.htm>. Acesso em: 1 de março de 2020.