



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB INSTITUTO DE LETRAS – IL
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS – TEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA – POSLIT

**A LÓGICA DA SOBREVIVÊNCIA: Afrofuturismo e Pensamento
Decolonial em *Xenogênese*, de Octavia E. Butler**

ROBERTH OLIVEIRA DA GLÓRIA

Brasília

2026

ROBERTH OLIVEIRA DA GLÓRIA

**A LÓGICA DA SOBREVIVÊNCIA: Afrofuturismo e Pensamento
Decolonial em *Xenogênese*, de Octavia E. Butler**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, UnB, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Literatura.

Área de concentração: Literatura e Práticas Sociais

Linha de Pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga

Brasília

2026

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

OG5621 Oliveira da Glória, Roberth
A Lógica da Sobrevivência: Afrofuturismo e Pensamento
Decolonial em Xenogênese, de Octavia E. Butler / Roberth
Oliveira da Glória; orientador Cláudio Braga. Brasília,
2026.
118 p.

Dissertação(Mestrado em Literatura) Universidade de
Brasília, 2026.

1. Octavia E. Butler. 2. Afrofuturismo . 3. feminismo
negro. 4. Decolonialidade. 5. sobrevivência. I. Braga,
Cláudio, orient. II. Título.

ROBERTH OLIVEIRA DA GLÓRIA

**A LÓGICA DA SOBREVIVÊNCIA: Afrofuturismo e Pensamento
Decolonial em *Xenogênese*, de Octavia E. Butler**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, UnB, na Linha de Pesquisa Representação na Literatura Contemporânea, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Literatura.

Defendida em 30 de março de 2026.

Banca examinadora formada pelos professores:

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga (TEL/UnB)

(Orientador e Presidente da Banca)

Prof. Dr. Thiago Marcel Moyano (IL/UnB)

(Membro Interno)

Profª. Dra. Dayse Rayane e Silva Muniz (UnDF)

(Membro Externo)

Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia (POSLIT/UnB)

(Suplente)

À Tereza Maria da Glória, minha avó.

“Lamento não ter aproveitado mais a companhia da minha avó, de não tê-la visto e conhecido a não ser através dos meus olhos de criança”.

Um Defeito de Cor – Ana Maria Gonçalves (2024)

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi um trabalho construído por muitas mãos. Esta dissertação tem muito de mim, do que sou, do que gosto. Sei que derramei minha alma e corpo nos esforços que aqui se materializam, mas não fossem as contribuições de tantas pessoas, as quais conheci na minha jornada pessoal e acadêmica. Não fossem tantas pessoas que sequer conheci e que pavimentaram o caminho para minha trilha, nem uma única linha teria sido escrita. Neste momento, agradeço a elas.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à professora Gina Vieira Pontes. Uma das grandes profissionais que me deu aula e que incutiu em mim não somente o caráter prazeroso do conhecimento e da leitura, mas a relevância dos estudos de raça e gênero, tão logo no meu último ano do Ensino Fundamental, com o projeto *Mulheres Inspiradoras*. Expresso minha admiração pela professora.

Agradeço à minha eterna professora, orientadora, colega, inspiração e amiga, Dayse Rayane e Silva Muniz. Por intermédio dela, conheci Octavia E. Butler e me aprofundei nos estudos que marcam este trabalho. Muito antes deste trabalho germinar, Dayse me incentivou e me afirmou minha capacidade de seguir a carreira acadêmica com o mestrado, como também teve importância ímpar na minha formação como professor da educação básica. Não fosse a Dayse não teria conhecido a escritora que me cativou desde um prólogo, lido às pressas e com paixão. Meus agradecimentos e admiração à professora.

Agradeço ao meu orientador de mestrado, Cláudio Roberto Vieira Braga, pelos conselhos, pelos direcionamentos, pelo profissional ético, pontual, sensível e compreensível que é. Uma grande inspiração, a orientação do professor foi primordial em meio a um processo tão desafiador como foi o mestrado para mim. Meus profundos agradecimentos.

Olhando para minha jornada acadêmica, estendo meus agradecimentos ao Ministério de Educação e à plena efetivação do Programa Universidade para Todos (Prouni), do qual fui beneficiado e que me possibilitou terminar a graduação. Assim, agradeço ao quadro docente do Centro Universitário do Distrito Federal - UDF, especialmente à professora e coordenadora do curso de Letras Inglês/Português, Tatianne Gomes. Às amigas que fiz durante a graduação, cultivadas até os dias de hoje, Nay e Anny. Agradeço igualmente à escola pública do Distrito Federal, pois nela, me formei e consolidei meu interesse pelos estudos acadêmicos. Seu impacto na minha vida foi tamanho que, pela necessidade de dar de volta aquilo que recebi, retornei para ela, anos depois, como professor. Gratidão aos docentes que me deram aula entre os anos

de 2016 e 2018 no Centro de Ensino Médio 09 de Ceilândia. Um agradecimento especial às professoras Jemima e Janaína, de Língua Portuguesa e História, respectivamente. Agradeço também à amiga de longa data, conhecida dentro da escola pública e cuja amizade perdura, Priscila.

Agradeço aos professores Virgínia Leal e Paulo Petronílio, da Universidade de Brasília - UnB, cujas leituras e aulas foram de suma importância para este trabalho.

Agradeço a todas as literaturas que tive possibilidade de ter contato. Agradecimento especial às escritoras Eliana Alves Cruz, Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo e, indubitavelmente, Octavia Estelle Butler.

Agradeço do fundo da alma à minha família. À Alice Brasil Cavache, mon amour, minha companheira, amiga, namorada *ad aeternum*, noiva, futura esposa. Nossos caminhos se cruzaram durante o mestrado e deles fizemos um nó que se prolonga com nossas vidas. Obrigado pela paciência, pelos ensinamentos, pela parceria, pela compreensão, pelas tantas formas de ajuda e auxílio na minha vida acadêmica e profissional. Obrigado pelas conversas sobre literatura e sobre pesquisa. Obrigado por partilhar de suas angústias e por me permitir compartilhar as minhas. Obrigado por suportar as descrenças e as angústias que se abateram sobre mim ao longo dessa jornada e por ter respondido com carinho. Por ter me feito acreditar. Por confiar, quando eu não mais confiava. Escolho todos os dias te amar com o mesmo ímpeto e desejo. Eu te amo.

Aos meus pais que foram a pedra fundamental do meu eu. Tão logo na infância, inculcaram em mim a necessidade e o desejo pelo estudo e pelo conhecimento. Dessa forma, deram-me um objetivo, um sentido na vida. Com eles, aprendi integridade, dedicação. Aprendi que a inteligência é construída pelo esforço e pela sede de aprender. Obrigado por terem me incentivado e por terem se sacrificado tanto por mim. Roberto e Nilva, agradeço do fundo do coração. Ao meu irmão/par fraterno, Matheus, cuja existência tantas e tantas vezes me foi força para continuar. Pelas risadas, conversas, partilhas, brincadeiras, parceria. Obrigado, irmão.

À Úrsula, que esteve comigo nas numerosas madrugadas de escrita, ronronando no meu colo.

Por último, mas não menos importante, agradeço à minha avó, Tereza Maria da Glória, que se foi cedo demais, aos meus 6 anos. A quem gostaria de ter tido ao meu lado por mais tempo fisicamente. Vó, sinto sua falta para sempre. E sei que anda comigo pelos rumos que tomo na vida. Sei também que esteve comigo em cada linha escrita. Esta pesquisa não teria sido construída sem a força que sinto da senhora perdurando em mim.

When the pawn hits the conflicts
 he thinks like a king
What he knows throws the blows
 when he goes to the fight
And he'll win the whole thing
 'fore he enters the ring
There's nobody to batter
when your mind is your might
 So when you go solo,
 you hold your own hand
And remember that depth is the greatest of heights
And if you know where you stand,
 then you know where to land
And if you fall it won't matter,
 cuz you'll know that you're right

Fiona Apple, *When the pawn...* (1999)

Às vezes, parece-me que nada é suficiente na vida,
nem as coisas boas nem as coisas más, pelo menos
não a ponto de me deter.

Ana Maria Gonçalves, *Um Defeito de Cor* (2024)

RESUMO

Esta dissertação oferece uma análise dos romances *Despertar* (2018), *Ritos de Passagem* (2019) e *Imago* (2021), que compõem a trilogia *Xenogênese*, da escritora Octavia E. Butler. O estudo realizado envolve conceitos relacionados ao Afrofuturismo, ao pensamento decolonial e ao que denominamos lógica da sobrevivência. Damos enfoque, nesse sentido, aos estudos de feministas negras, que questionam a sociedade patriarcal e racista, assim como aos estudos de pensadores decoloniais no que diz respeito aos valores da colonialidade. Em *Xenogênese*, investigamos a metáfora do alienígena na Ficção Científica de autoria negra, que comumente se relaciona à condição de “desmundo” dos sujeitos e sujeitas negros e que se traduz na figura dos extraterrestres chamados de Oankali. Ao investigar esses seres e seu contato com os humanos, trazemos a proposta de entendê-los por meio de cosmologias alinhadas àquelas dos povos indígenas e quilombolas. Um debate que se acende nessa análise se relaciona à condição de sobrevivência e à hibridização a qual os sujeitos e sujeitas negros estão expostos em contextos coloniais e modernos, oprimidos pela necropolítica. Tais discussões se estendem ao longo dos três capítulos. No primeiro, apresentamos o Afrofuturismo como estética-resposta ecoada pela voz negra em contextos futuristas, fazendo uso da contribuição de Anderson (2016), Delany (1984) e Eshun (2015). Realçamos, no âmbito do Afrofuturismo, a representação de mulheres negras, em Octavia E. Butler, conversando com Gonzalez (2020), Lugones (2020), Oyèwùmí (2021), Segato (2022) e Womack (2013, 2015, 2024). No segundo capítulo, discutimos a guinada decolonial problematizada nos romances a partir de cosmologias do Sul Global focalizando, principalmente, a importância da descolonização. Nele dialogamos com Grosfoguel (2008), Kopenawa (2015), Krenak (2020, 2023), Maldonado-Torres (2024), Munduruku (2013), Santos (2023) e Walsh (2009). Por fim, no terceiro capítulo, exploramos a noção de literatura da sobrevivência, que reflete uma lógica da sobrevivência na vida dos povos africanos e afrodiáspóricos. No decurso do capítulo, trazemos Anzaldúa (1987), Bell (1987, 2012), Ferdinand (2022) e Rushdie (1991). Esse conjunto de procedimentos teórico-analíticos utilizados nos levam a conceber a obra futurista de Butler como preventiva e educativa em relação ao presente. Assim, os estudos efetuados nesta dissertação realçam a necessidade da descolonização. Por fim, pode-se dizer que este trabalho se alinha aos que, nos estudos literários, contribuem para a caracterização da lógica da sobrevivência como aspecto recorrente nos romances de escritores negros e negras.

Palavras-chave: Octavia E. Butler; *Xenogênese*; Afrofuturismo; pensamento decolonial; lógica da sobrevivência.

ABSTRACT

This dissertation offers an analysis of the novels *Dawn*, *Adulthood Rites* and *Imago*, from the trilogy *Xenogenesis*, by Octavia E. Butler. The study involves concepts related to Afrofuturism, decolonial thought, and what we call the logic of survival. In this regard, we approach the studies of Black feminists who question the patriarchal and racist society, as well as studies of decolonial thinkers regarding the values of coloniality. In *Xenogenesis*, we investigate the metaphor of the alien within male and female, Black-authored Science Fiction, which commonly relates to the "unworldly" condition of Black male and female subjects and is translated into the figure of extraterrestrials called Oankali. By investigating these beings and their contact with humans, we propose to understand them through cosmologies aligned with those of Indigenous and Quilombola peoples. A debate that arises in this analysis relates to the condition of survival and the hybridization to which Black male and female subjects are exposed in colonial and modern contexts, oppressed by necropolitics. These discussions extend across three chapters. In the first, we present Afrofuturism as an aesthetic-response echoed by the Black voice in futuristic contexts, making use of contributions by Anderson (2016), Delany (1984) e Eshun (2015). Within the scope of Afrofuturism, we highlight the representation of Black women in Octavia E. Butler, in conversation with Gonzalez (2020), Lugones (2020), Oyèwùmí (2021), Segato (2022) and Womack (2013, 2015, 2024). In chapter two, we discuss the decolonial turn problematized in the novels from the perspective of Global South cosmologies, focusing mainly on the importance of decolonization. Here we engage in dialogues with Grosfoguel (2008), Kopenawa (2015), Krenak (2020, 2023), Maldonado-Torres (2024), Munduruku (2013), Santos (2023) and Walsh (2009). Finally, in chapter 3, we explore the notion of survival literature, which reflects a logic of survival in the lives of African and Afrodiasporic peoples. Throughout this chapter, we bring in Anzaldúa (1987), Bell (1987, 2012), Ferdinand (2022) and Rushdie (1991). The theoretical-analytical procedure developed seeks to conceive Butler's futurist work as preventive and educational in relation to the present. Thus, the need for decolonization is highlighted. Finally, it can be said that this work aligns with those that, in literary studies, contribute to characterizing the logic of survival as a recurring aspect in novels by Black male and female writers.

Key-words: Octavia E. Butler; *Xenogenesis*; Afrofuturism; decolonial thought; logic of survival.

SUMÁRIO

“VIVA! AINDA VIVA, VIVA... MAIS UMA VEZ”	12
CAPÍTULO 1. O AFROFUTURISMO NA TRILOGIA <i>XENOGÊNESE</i>	21
1.1 O mundo tecido por nossas mãos	21
1.2 A escrita de um futuro	22
1.2.2 Protagonismo negro e feminino	29
1.2.3 O alienígena como metáfora	34
1.3 Os signos afrofuturistas	37
1.4 Xenogênese: o futuro alicerçado na outridade radical	39
1.4.1 <i>“Do you understand why they chose you—someone who desperately doesn’t want the responsibility, who doesn’t want to lead, who is a woman?”</i>	40
1.4.2 <i>“When you feel a conflict, try to go the Oankali way. Embrace difference”</i>	45
1.4.3 Leituras Afro em Xenogênese	49
1.4.4 Peles negras precisam ser demarcadas?	51
1.5 Últimas palavras	53
CAPÍTULO 2. A DECOLONIALIDADE NA TRILOGIA <i>XENOGÊNESE</i>: FAZER RUIR PARA REFUNDAR	55
2.1 Sobrepujar a colonialidade	55
2.2 A discussão da pós-colonialidade e da decolonialidade	57
2.3 A descolonização sob a ótica da decolonialidade	59
2.3.1 O Sul como caminho para a descolonização: cosmologias e conhecimentos indígenas	63
2.3.2 O que é primitivo e o que é moderno?	66
2.4 Descolonizar/reconstruir a partir de cartografias do Sul-Mundo: <i>“You’ll begin again [...] clean of radioactivity and history”</i>	68
2.5 Sobrepujando a colonialidade e o “moderno”: <i>Look at the the walls. Look at the floor. Feel the floor. I don’t think a floor of dead wood would be as comfortable</i>	73
2.6 Os condenados da (T)erra	76
2.7 Fazer ruir para refundar	78
CAPÍTULO 3. A LÓGICA DA SOBREVIVÊNCIA COMO LINGUAGEM NA TRILOGIA <i>XENOGÊNESE</i>	81
3.1 “A rasteira já está dada”	81
3.2. Arqueologia da sobrevivência: o romance afro-americano	83
3.2.1 Sobrevivência como linguagem narrativa	86
3.3 Políticas da vida e da morte	88
3.3.1 Sobrevivência como agenciamento	90
3.4 <i>“Learn and run”</i>	93

3.4.1 A linguagem da locomoção	96
3.5 “ <i>You’re filled with so much life and death and potential for change</i> ”	98
3.6 “ <i>‘Plant a town’, they told us. ‘Prepare a place’</i> ”	102
3.7 Imago	104
UMA HISTÓRIA FEITA POR MÃOS NEGRAS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

“VIVA! AINDA VIVA, VIVA... MAIS UMA VEZ¹”

A pesquisa que está materializada nesta dissertação teve seu início no meu penúltimo ano do curso de graduação em Letras pela UDF – Centro Universitário do Distrito Federal, em 2023, com a disciplina Literatura Inglesa e Norte-Americana. Ali conheci Octavia E. Butler, por meio do romance *Kindred* (2019), o qual me proporcionou um objetivo para o prosseguimento acadêmico. A partir desse momento, teve início um longo processo de investigação da literatura de Butler, pautado, principalmente pelo prazer literário. Um segundo momento importante que motivou a realização deste trabalho foi minha participação em um curso de extensão, também em 2023, intitulado *Literatura escrita por mulheres ao redor do mundo*, no qual conheci o romance *Água de Barrela* (2016), de Eliana Alves Cruz. A perspectiva ancestral de raça e de gênero presente no livro, mesclados aos acontecimentos históricos e sociais, me tocaram em nível pessoal e serviram de combustível para o desenvolvimento deste trabalho.

Esta dissertação, portanto, nasce da literatura, muito antes da teoria. A partir da rota brevemente descrita, pude compreender a relação de Octavia E. Butler com o Afrofuturismo, definida pela inexistência, pois a escritora não admitia rótulos, aprisionamentos em blocos conceituais. Não se via fechada na escrita somente de ficção científica, nem de fantasia, e nem se via precursora de uma arte futurista e negra. Devido a isso, as pesquisas para a elaboração deste trabalho buscaram balanceamento e respeito à escritora, ao mesmo tempo em que mantiveram sobriedade teórica. Neste nível, surgem no radar as teorizações de Ytasha Womack (2013, 2015), Kodwo Eshun (2015) e Reynaldo Anderson (2026).

Outra escolha teórica que compõe este trabalho é a abordagem decolonial, uma opção nascida da proposta literária da trilogia analisada. Observamos na trilogia *Xenogênese* uma tendência de ver a humanidade na qual vivemos, nos âmbitos culturais e econômicos, uma ruína para ser refundada sobre outros valores e outras dinâmicas de relações entre os seres. Deve-se ressaltar que essa abordagem, aplicada à literatura de Butler, encontra percalços, pois no período de produção da obra, a teoria decolonial conforme os postulados de Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel e Aníbal Quijano ainda não estavam no meio acadêmico. Por outro lado, buscamos coadunar a decolonialidade com pensadores indígenas e quilombolas, destacando

¹ Essa passagem corresponde à primeira reflexão de Lilith em *Despertar* (2018) e explicita o tom de resistência que permeia esta dissertação.

Daniel Munduruku (2013), Ailton Krenak (2020, 2023) e Antônio Bispo dos Santos (2023). Portanto, este trabalho busca incidir, novamente, sobre o caráter precursor de Butler, no que diz respeito à proposta de *Xenogênese*.

A última perspectiva teórica que é desenvolvida nesta dissertação e alinhada à série é a que optamos por chamar de lógica da sobrevivência, segundo a qual existe uma linguagem da sobrevivência que atravessa o texto literário de escritores negros e negras. Em nível literário, as publicações de Octavia E. Butler são fundamentais para compreender a existência de uma ideia da sobrevivência. Além disso, confere-se destaque, no percurso da identificação da lógica da sobrevivência, a leitura de obras brasileiras, principalmente, de escritoras negras, tais quais *Água de Barrela*, de Eliana Alves Cruz, *Um Defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves, que foram importantes no despertar e na definição do pensamento que se desenvolve ao longo do terceiro capítulo desta dissertação, pois pensamos a sobrevivência como comportamento ativo. Neste momento da pesquisa, o encontro com as teorias do professor e pesquisador Bernard W. Bell (1987, 2012) foram igualmente de uma importância ímpar. As reflexões do estudioso proporcionaram os parâmetros necessários para tornar a interpretação da perspectiva da sobrevivência em *Xenogênese*.

A escritora que mobiliza esta pesquisa, Octavia Estelle Butler, nasceu em 1947 e foi criada pela mãe e pela avó. Em sua infância, enfrentou problemas de socialização – aspectos relacionados à sua timidez e ao fato de ser muito alta foram questões pelas quais sofreu *bullying*. A negritude e a dislexia foram igualmente obstáculos que a impuseram dificuldades relacionadas à aprendizagem, o que, no entanto, não a impediu de ter o contato com literaturas de ficção científica. Após a escola, formou em artes e já nesse período, começa a publicar contos. Sua carreira literária envolve a publicação de três séries de livros: *O Padronista* (1976-1984), o qual é composto por cinco títulos, *Xenogênese* (1987-1989), composto por três títulos e *Sementes da Terra* (1995-1998), composto por dois títulos. Além das séries, Butler publica quatro livros independentes: *Unexpected Stories* (2014), *Kindred* (2019), *Filhos de Sangue e Outras Histórias* (2020) e *A Neófita* (2024). Octavia E. Butler também foi ganhadora de prêmios importantes na área da Ficção Científica, como o Prêmio Hugo, em 1984 e 1985, e o Prêmio Nébula, em 1999. Neste último, foi premiada pela escrita do último romance de *Sementes da Terra*, *A Parábola dos Talentos* (2019). No Brasil, os livros de Butler passaram a encontrar mais espaço no mercado editorial por conta das traduções publicadas pela editora Morro Branco.

A partir dessa vasta atuação literária que perpassa quatro décadas, Octavia E. Butler construiu uma ampla e complexa obra, na qual discute questões de raça e gênero no âmbito da Ficção Especulativa. Nesse espectro, Butler produz obras no âmbito da Ficção Científica e da Fantasia, consolidando-se, segundo afirma Ytasha Womack (2013), como uma das artistas que compõem a trindade do Afrofuturismo, ao lado de Sun Ra e George Clinton.

É válido assinalar que a produção literária de Butler possui grande influência do contexto sociopolítico do período, marcado pelas tensões da Guerra Fria. O poder centralizado em figuras minoritárias e brancas, que marginaliza e exclui outros, é uma questão que atravessa todos os livros de Butler. A Guerra Fria também teve forte influência no desenvolvimento tecnológico e na ciência, os quais deram abertura para áreas da biotecnologia e da nanotecnologia. Essa revolução tecnológica não se restringiu a campos distintos da vida comum, em verdade, com ela, novos aparelhos, novas formas de se comunicar e de se locomover surgiram. Isso fundamentou do mesmo modo uma crítica à cidade, ao ideal de desenvolvido, à medida que o contraponto da coletividade, da terra, dos animais, de formas de existir na natureza se apresentam.

Essas questões, comuns em Butler, aparecem em *Xenogênese* com uma força radical. É possível o estabelecimento de uma correlação entre os impactos do contexto político das décadas de 70, 80 e 90, bem como as interseccionalidades de violências que a atravessaram, em sua obra. A este respeito, o crítico literário Therí Pickens (2015) entende que as questões de raça, gênero e deficiência que atravessaram a autora se fazem presentes no texto, ao que acrescentamos as questões de sexualidade também. No entanto, Pickens (2015) entende que essas temáticas não estão somente no conteúdo dos livros, mas na forma. Para ele:

O trabalho de Butler centraliza a intersecção de raça, gênero e deficiência, incorporando-o à materialização dos seus personagens tanto que suas histórias são fundamentalmente moldadas pela necessidade de navegar por fronteiras escorregadias e tênues entre as várias categorias de identidade² (p. 168, tradução nossa)

Depreende-se da citação acima que a identidade dos personagens de Butler são construídas a partir de um lugar conflituoso, em que não podem existir plenamente, mas pelas margens, pelo escorregadio, pela sobrevivência em um contexto que os empurram para fora de um centro e suas ações representam um movimento de revolta. Esse é o processo histórico pelo qual o povo negro passa, mas também pelo qual os povos indígenas, os imigrantes, a

² Do original: “Butler’s work centralizes the intersection of race, gender, and disability, embedding it into the embodiment of her characters such that her stories are fundamentally shaped by the necessity of navigating the slippery and tenuous borders between and among various identity categories.”

comunidade LGBTQIA+ passam. E a literatura de Butler é bastante conciliadora neste sentido, pois ela age dando visibilidade aos povos subalternizados de maneira descentralizada e ainda incide sobre uma perspectiva de coletividade, formada a partir do contato:

Mesmo quando elas [as comunidades] incluem extraterrestres, as comunidades que ela cria são sempre híbridas, composta por indivíduos e família que compartilham peculiaridades entre a variedade de diferenças fenotípicas mais convencionais: africanas, europeias, asiáticas. As fantasias de Butler postulam a hibridez racial como uma origem potencial de boas famílias e uma vida comunitária abençoada³ (Kilgore, Samantrai, 2010, p. 355-356, tradução nossa).

Compreendemos assim que uma ideia de diversidade sempre aparece consolidada nos textos de Butler. Dentro disso, destaca-se o potencial da mulher negra para desempenhar um papel determinante na formação dessas comunidades, pois a ela a autora confere um protagonismo a que parece ter sido nublado pela história “oficial” e ocidental. A este respeito, a pesquisadora brasileira Lélia Gonzalez (2020) disserta que as mulheres negras desempenharam papéis fundamentais na constituição e sobrevivência de suas famílias e mesmo na criação das crianças brancas no período da escravidão, enquanto mulheres escravizadas, e no período pós-escravidão, na posição de trabalhadoras domésticas. Dessa forma, a digital feminina e negra é uma marca indispensável na história ocidental: a literatura butleriana não tenta reescrever a história; pelo contrário, ela torna visível questões que foram suprimidas, diminuídas pelo poder branco e masculino. Como Kilgore e Samantrai (2010) ainda argumentam:

Para Butler, o medo mais íntimo está localizado no ponto de encontro entre raça e sexo, a primeira é a licença e a segunda é a ferramenta pela qual uma classe historicamente privilegiada controlou os corpos e o destino de povos considerados inferiores. Se a humanidade como um todo está sujeita ao medo da violação corporal e da exploração, no futuro de Butler são as mulheres negras que possuem a maior familiaridade com isso⁴ (Kilgore e Samantrai, 2010, p. 355, tradução nossa).

Portanto, assim posiciona-se o protagonismo negro e feminino em Butler, com suas personagens assumindo lugares de liderança para lidar com uma opressão historicamente sofrida e que bem conhecem. Isso conversa com o argumento da pesquisadora Jenny Womark (1994) cuja análise conclui haver uma intenção literária por parte da autora de abordar a forma com que a marginalização pode se tornar uma força. No entanto, essa perspectiva não é feita

³ Do original: “Even when they do not include extraterrestrials, the communities she creates are always hybrid, composed of individuals and families who share oddities across the range of more conventional phenotypic differences: African, European, Asian. Butler's fantasies posit racial hybridity as the potential root of good family and blessed community life.”

⁴ Do original: “For Butler, the most intimate fear is located at the meeting point of race and sex, the former the license for and the latter the tool by which a historically enfranchised class has controlled the bodies and destinies of peoples considered inferior. If humanity as a whole is subject to the fear of bodily violation and exploitation, in Butler's futures it is black women who have the longest familiarity with it.”

como tentativa de “romantizar” a marginalização, seu lugar de dor é explorado de maneira concomitante à representação da força.

É nestes termos que a presente dissertação analisa a trilogia *Xenogênese*, composta pelos romances *Despertar* (2018), *Ritos de Passagem* (2019) e *Imago* (2021), da escritora Octavia E. Butler. *Xenogênese* é a segunda série publicada pela escritora Octavia E. Butler, entre os anos de 1987 e 1989. As obras não figuram na prateleira dos romances mais famosos da literatura butleriana; no entanto, por meio do entrelaçamento entre questões de raça e gênero, aliada à representação alienígena, apresenta um dos universos mais inventivos e complexos. No primeiro livro da trilogia, *Despertar* (2018), temos a protagonista Lilith Yiapo, mulher negra que é encarregada por uma espécie alienígena, chamada Oankali, de escolher e despertar um grupo de humanos para iniciar o repovoamento da Terra, após a reabilitação do seu ecossistema. O planeta, em um passado de cerca de 250 anos, é devastado por conflitos políticos que levam a uma guerra nuclear, de forma que apenas uma parcela dos seres humanos consegue sobreviver. As bombas nucleares provocaram um “inverno nuclear” que, por sua vez, afeta, principalmente, o hemisfério norte⁵. O livro não nos fornece detalhes a respeito das questões políticas, que explicariam o conflito: seu enfoque está nesse presente/futuro distópico.

A partir do contato com a Terra, os Oankali resgatam as pessoas remanescentes, colocando-as em animação suspensa. E então, empenham-se em estudar a cultura, as estruturas biológicas e químicas dos seres terrestres, bem como a flora e o ecossistema do planeta. Os humanos que compusessem o grupo despertado por Lilith passariam por um processo anterior de programação biológica que estabeleceria em seus organismos três intervenções importantes: o primeiro diz respeito ao retardamento do envelhecimento; o segundo, o fortalecimento do sistema imunológico; e por último, a esterilização dos humanos. O objetivo das intervenções era fazer com que os humanos não ficassem tão desprotegidos ao serem reintroduzidos na nova Terra e para que não se reproduzissem, prolongando a descendência e existência humana, com suas contradições hierárquicas e de inteligência. Assim, à Lilith é passada a missão de treinar e liderar os humanos despertados para sobreviver às novas condições do planeta. Com tal intuito, devem aprender e se adaptar a novas formas de vida.

⁵ A destruição da Terra com enfoque no Norte do planeta indica, em primeira instância, que o conflito se iniciou entre planetas da região, para além disso, fica explícito que apenas pessoas que estavam no hemisfério sul tiveram chances de sobreviver – todos os personagens, de origens diversas, estavam nessa região do planeta, como se vê na reflexão a seguir de Lilith, em diálogo com Titus, humano que convivia entre os Oankali: “— Os Oankali devem ter tirado muitas pessoas do hemisfério sul — ela refletiu. — Quero dizer, também congelamos, mas ouvi que no sul o congelamento foi incompleto. Muitas pessoas devem ter sobrevivido.” (Butler, 2018, p. 122)

Em *Ritos de Passagem* (2019), a história já ocorre na Terra – uma Terra dividida entre as comunidades híbridas e as comunidades rebeldes⁶. Acompanhamos no romance a história de Akin, ser híbrido filho de Lilith com seres Oankali. O personagem representa uma novidade no mundo extraterrestre, pois se trata de um ser gerado por Lilith e do sexo masculino, portanto ele carrega em sua natureza aspectos de ambos seus povos. Akin entende isso como uma responsabilidade, principalmente por tentar conciliar e compreender ambos os mundos. A partir do momento em que ele é sequestrado de Lo, comunidade híbrida onde nasceu, e é levado para Fênix, comunidade rebelde, o personagem começa a entender a condição humana, especialmente no que diz respeito à injustiça em relação aos Oankali.

Já em *Imago* (2021), o protagonismo da série se desloca novamente. Assim, conhecemos Jodahs, também filho de Lilith com os Oankali. O romance permanece na tendência de adentrar cada vez mais no mundo extraterrestre e, principalmente, no mundo híbrido com os seres humanos. Jodahs é um ser híbrido, humano-Oankali, mas a novidade é que o personagem é um ser Ooloi, o terceiro gênero Oankali⁷. Dessa forma, Jodahs carrega consigo o extremo de ambos os mundos, representando um risco para as duas espécies, por conta de suas altas habilidades no controle molecular de seres, à medida que concentra as características perigosas dos humanos.

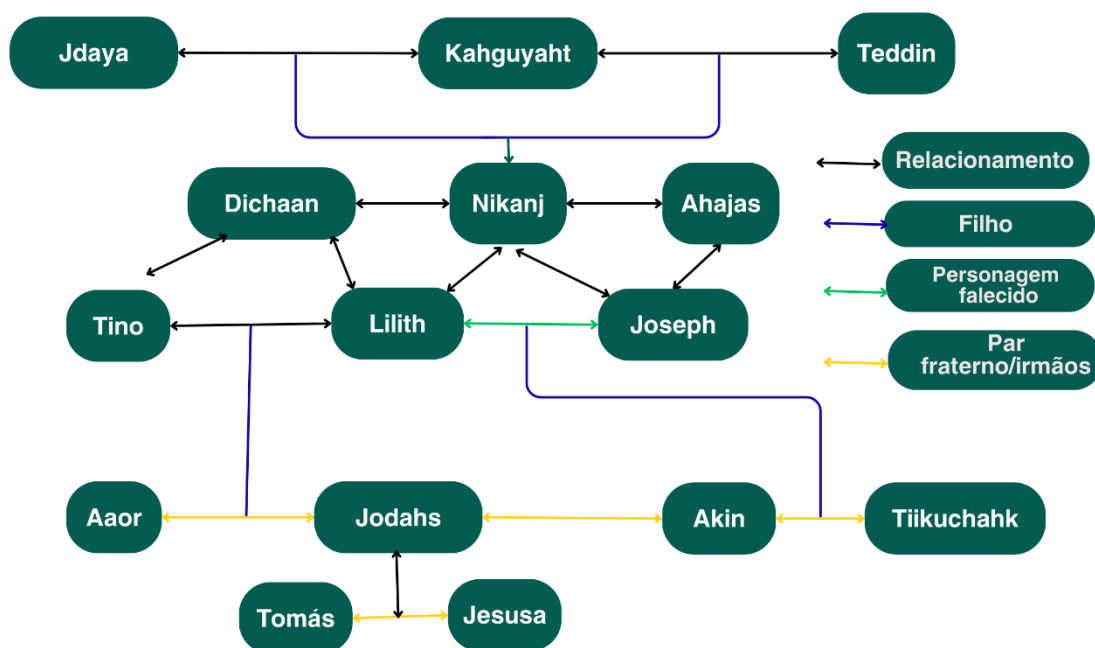
Os romances, cujo conteúdo foi brevemente explanado, são estruturados por capítulos com títulos que descrevem o enredo ali desenvolvido. No primeiro romance, temos quatro capítulos: Útero, Família, Pré-escola e Campo de Treinamento. Os títulos se referem ao processo de inserção e aprendizagem de Lilith no e sobre o mundo Oankali. Esses nomes sugerem o renascimento da personagem. No segundo romance, os títulos são definidos pelos espaços. Novamente temos quatro capítulos: Lo, Fênix, Chkahichdahk e Lar. Como explicado, o personagem passa pelo processo de conciliar sua descendência dos Oankali e dos humanos, com a busca pelo seu propósito. Essa jornada é concluída no último capítulo quando seu objetivo se atrela a propiciar a continuidade da existência dos humanos, independentes dos Oankali. Por último, temos *Imago* (2021), composto por três capítulos, que são intitulados com base na descrição dos acontecimentos-base ali narrados, os quais são: Metamorfose, Exílio, Imago.

⁶ A alcunha de rebeldes foi conferida aos humanos que após serem realocados na Terra se rebelaram contra os Oankali e construíram comunidades próprias, em oposição àquelas construídas pela espécie alienígena.

⁷ Entre as diferenças biológicas, físicas, psicológicas e culturais dos Oankali em relação aos humanos está a não binaridade de sexo – o povo se divide em três gêneros: feminino, masculino e Ooloi, este último possuindo uma habilidade mais aguçada de manipular propriedades genéticas.

Ao longo da dissertação, mencionamos e analisamos muitos personagens que aparecem nos três livros. A fim de tornar mais discernível o reconhecimento deles e as relações que mantêm entre si, inserimos a seguir um esquema descritivo da árvore genealógica da trilogia:

Esquema 1 – Representação familiar em *Xenogênese*



Fonte: De autoria própria

A escolha da série *Xenogênese* para a pesquisa que originou a presente dissertação de mestrado se deu pelo interesse, em primeiro lugar, em analisar uma literatura de ficção científica que parte de metáforas para conectar passado-presente-futuro e narrar a história de uma personagem negra e seus descendentes. Em segundo lugar, o fator da ruína da sociedade ocidental-moderna, presente na narrativa, mostra-se ambiciosa e atrativa. À proporção que damos prosseguimento a uma discussão da descolonização, inserir *Xenogênese* se mostra imprescindível, como projeto de uma escritora negra que entende o prolongamento da vida no planeta Terra atrelado à necessidade de uma reconstrução dos valores humanos e coloniais.

Nesta dissertação, articulamos essas obras com postulados teóricos do Afrofuturismo, da decolonialidade e da proposta teórica de uma “lógica da sobrevivência”. Alinhamos a fortuna crítica trazida à representação literária que, conforme demonstramos, projeta-se como uma antecipação do Afrofuturismo e da decolonialidade, que põe em xeque os valores da colonialidade. Além disso, a literatura da escritora se insere em um contexto de narrativa da

sobrevivência. A partir desses três pontos, apontamos *Xenogênese* como um projeto que, dentro da Ficção Científica, dá novos ares aos modos de existir, conferindo destaque a questões de raça e gênero nesse percurso. Portanto, tencionamos responder alguns questionamentos que concederam energia a esta pesquisa: de que forma Octavia E. Butler mobiliza aspectos afrofuturistas para representar o protagonismo feminino e comunidades multirraciais? De que forma a perspectiva decolonial se mostra na narrativa? Como a literatura de Butler se configura como uma literatura da sobrevivência em relação aos povos afrodiaspóricos e como isso pode se relacionar com a proposta e com a estética afrofuturista? Como podemos pensar a sobrevivência como luta, como mudança? Por fim, carregamos a ambição de que essa dissertação de mestrado contribua para uma maior visibilidade para literaturas de escritores negros e negras de Ficção Científica, bem como para pesquisas a este respeito.

No primeiro capítulo, propomo-nos a examinar o conceito de Afrofuturismo e da estética afrofuturista, conferindo destaque aos pontos do protagonismo feminino e negro, em que discutimos questões relacionados ao feminismo negro, a metáfora do alienígena e os signos afrofuturistas identificados. Para dialogar com essas questões, temos Anderson (2016), Braga (2023), Delany (1984), Deleuze (2003), Du Bois (1989), Eshun (2015), Fanon (2008), González (2020), Hall (2016), Lorde (2019), Lugones (2020), Oyěwùmí (2021), Segato (2022), Womack (2013, 2015) entre outros. Aplicando as ideias desses estudiosos e estudiosas ao texto literário, entendemos o espaço que a narrativa confere à mulher negra, a proposta de tolerância à diferença e os aspectos africanos e da negritude que são marcados na série de três livros.

No segundo capítulo, fazemos um percurso teórico pela ideia da descolonização a partir da teoria decolonial, bem como colocamos em questionamento os sentidos de modernidade imputados pela colonialidade. Para nos auxiliar nessa leitura da decolonialidade, conversamos com Anzaldúa (1987), Braga (2019), Brugioni (2022), Fanon (2005), Grosfoguel (2008), Krenak (2020, 2023), Kopenawa (2015), Lander (2005), Maldonado-Torres (2024), Mignolo (2009), Munduruku (2013), Quijano (1992) e Walsh (2009). Alicerçados nesses parâmetros teóricos, propomos uma perspectiva da decolonialidade presente em *Xenogênese* e o sentimento de recolonização que surge entre os humanos da narrativa em relação aos extraterrestes.

No terceiro capítulo, discutimos a lógica da sobrevivência como linguagem em narrativas negras, uma investigação que levou à necessidade de se analisar a forma de política que produz a condição de sobrevivência. Fez-se pertinente, nesse sentido, abordar principalmente, os trabalhos de Bell (1987, 2012), Ferdinand (2022), Mbembe (2018) e Santos (2022). Com estes estudos, propomos a sobrevivência como agenciamento – como atitude

combativa. Analisamos em *Xenogênese* as estratégias de sobrevivência mais comuns empregadas pelos personagens, em um movimento direcionado à resiliência, à valorização da vida e ao desenvolvimento de si, projetado à coletividade.

Nas considerações finais desta dissertação, abordamos nossa perspectiva a respeito do alcance da obra de Butler como uma literatura de Ficção Científica cuja abordagem tem caráter educativo e preventivo. A partir da análise dos aspectos afrofuturistas e de protagonismo da mulher negra em *Xenogênese* e do funcionamento de uma intenção política alinhada ao pensamento decolonial, concluimos que há uma aproximação entre esses pontos de vista no entendimento de uma lógica da sobrevivência na literatura de Butler. Apontamos a pertinência de discutir a estética afrofuturista que impulsiona a voz negra, bem como a necessidade da descolonização. Nesse sentido, a lógica da sobrevivência apresenta relevância para os estudos literários, podendo elucidar uma leitura útil nas literaturas afro-americanas e afrodiaspóricas.

CAPÍTULO 1. O AFROFUTURISMO NA TRILOGIA *XENOGÊNESE*

não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado,
 porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos
 nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais.
Futuro Ancestral – Ailton Krenak (2023)

1.1 O mundo tecido por nossas mãos

O Afrofuturismo é o elo entre uma produção de ficção especulativa de autores africanos e a estética negra. O exercício afrofuturista representa uma ruptura significativa no que diz respeito ao resgate da voz negra abafada pelo colonialismo, haja vista que, por muito tempo, as pessoas negras estiveram à parte de sua própria condição. O processo colonizatório e imperialista subjugou as populações africanas e afrodiaspóricas ao mundo de um Outro, criando um sentido de “desmundo” – nas palavras da personagem Cuandu, do romance *Louças de Família* (2023), de Eliane Marques: “Na maior parte do tempo, eu nem quero viver, não me sinto pertencente a esta terra, assim como não me sinto pertencente a nada no meu entorno ou fora dele. Tudo nesta terra me é enormemente pesado [...]. Carrego um sentido de desmundo, onde tudo se quebra e nada se abre” (Marques, 2023, p. 275)

O sentimento a que Cuandu dá voz é o mesmo que se estende ao longo do tempo na experiência coletiva negra. O prefixo “des” conectado à palavra mundo produz seu sentido literal: a ausência de mundo. A ausência de um mundo em que a pessoa negra possa se reconhecer e se imaginar também produz duplamente a ausência de si. A partir do momento que não nos compreendemos parte do mundo, fragmentamo-nos ao nosso olhar. Disso, aproveita-se o Outro colonizador, branco, masculino, heterossexual e cisgênero. Porque se não temos um mundo, procuramos por âncoras que nos digam um mundo. É a isso que se refere Frantz Fanon logo na abertura de seu capítulo “A experiência vivida do negro”, de *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008). A respeito de suas vivências, o filósofo discorre:

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descobro objeto em meio a outros objetos. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraíndo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos. Reunidos por um outro eu (Fanon, 2008, p. 103).

Fanon, dessa forma, assevera de maneira incisiva como o Outro colonizador condiciona e define a vivência do sujeito negro, tirando-o de seu próprio mundo para o inserir em um outro, estranho e impositor. Desmundo. O Afrofuturismo, a ser minuciosamente discutido neste capítulo, é um projeto que combate a condição do povo negro, a qual resulta em uma fragmentação imposta pela violência e pela opressão colonizadora. É a forma de nos restituir a palavra e a possibilidade de imaginar mundos, subsidiada pela liberdade do pensamento criativo. O pesquisador Cláudio Roberto Vieira Braga (2023) acrescenta que a essa estética pertencem aspectos que unificam o Afrofuturismo. Compondo esse escopo, Braga cita o protagonismo negro e a inserção das mitologias africanas e afrodiáspóricas vinculadas à tecnologia. Então o Afrofuturismo se vale de um “futurismo” imaginado a partir da perspectiva dos artistas negros, em que “pessoas negras desempenham papéis centrais [...] em ambientações e circunstâncias ligadas às questões da negritude, dentre elas a ancestralidade” (Braga, 2023).

Por este viés, analisa-se neste capítulo a obra de Octavia E. Butler, partindo da premissa dela como uma “escritora construtora de mundos”, como descreve a autora: “Você tem que construir seus próprios mundos. Você tem que escrever a si mesmo neles⁸” (Butler, 2000, informação verbal, tradução nossa). Neste sentido, vamos proceder com a análise dos mecanismos estéticos afrofuturistas aplicados à trilogia *Xenogênese*, composta pelos romances *Despertar* (2018), *Ritos de Passagem* (2019) e *Imago* (2021). Para tanto, faz-se necessário teorizar previamente os conceitos relacionados ao Afrofuturismo, ao protagonismo feminino, ao alienígena como metáfora na Ficção Científica e aos signos estéticos afrofuturistas. Para a teorização que se segue, propomos as noções e pensamentos dos pensadores e pensadoras Samuel R. Delany (1984), Gilles Deleuze (2003), Octavia E. Butler (2010), Ytasha Womack (2013, 2015), Kodwo Eshun (2015), Adam Roberts (2016), Reynaldo Anderson (2016), Lélia Gonzalez (2020), María Lugones (2020), dentre outros.

1.2 A escrita de um futuro

Nos últimos 35 anos, o termo “Afrofuturismo” se tornou bastante utilizado em referências feitas a algumas obras audiovisuais estadunidenses, dentre elas, o filme de super-herói, inspirado nos quadrinhos, *Pantera Negra*, do ano de 2018 e o álbum visual da cantora Beyoncé, *Black Is King*, lançado em 2020. Ambos os trabalhos artísticos posicionam pessoas negras em locais de destaque e protagonismo, em contextos futuristas e tecnológicos. Apesar

⁸ Do original: You got to make your own worlds. You got to write yourself in”.

da relevância das figuras negras protagonistas, ressalta-se que tais obras pertencem a uma indústria cultural hegemônica estadunidense.

O movimento afrofuturista, pode-se dizer, surge no final do século passado, mas suas origens, traduzidas no que o pesquisador Reynaldo Anderson chama de “pensamento especulativo Negro⁹ contemporâneo”, remontam ao “racismo científico do século XIX, à tecnologia, e à luta pela autodeterminação e expressão criativa africana¹⁰” (Anderson, 2016, p. 230, tradução nossa). Ao longo do século XX, várias produções de artistas negros já traziam essa abordagem especulativa. No final da década de 1900, W. E. B. Du Bois escreve o conto “The Princess Steel”, história em que dois cavaleiros duelam entre si pelo controle de uma princesa africana que possui cabelos de ferro. O desejo de posse por ela envolve a avidez pelo lucro, havendo aí uma crítica ao processo histórico de colonização no continente, além do evidente tom machista na proposta. Anderson (2016) argumenta que a estética de um mundo não-branco começa a ser engendrada a partir desse momento, com a contribuição de escritores como W.E.B. Du Bois.

Em seu livro, *Souls of the Black Folk* (1989), Du Bois discorre a respeito das particularidades da vida dos afro-americanos¹¹. A partir de suas vivências, eles desenvolveram uma nova perspectiva sobre a vida que, por sua vez, pode ser propulsora de novas realidades:

[...] a rica e amarga profundidade de suas experiências, os tesouros desconhecidos do interior de suas vidas, as estranhas rendições da natureza que viram, podem dar ao mundo novos pontos de vista e tornar seu amor, seu viver e seu fazer preciosos para todos os corações humanos¹² (p.76, tradução nossa).

Como se extrai da citação acima, Du Bois aponta que a perspectiva da voz afro-americana, tantas vezes impulsionadas a partir da dor, traduz-se em expressões artísticas como, por exemplo, na música, desde a época de escravização até a contemporaneidade. Portanto, é nesse contexto que uma nova produção estética e política se forma no fazer artístico do povo negro afro-americano, como resposta aos processos de violência e opressão sofridos. Essa estética-resposta é chamada por Kodwo Eshun (2015) de “contra-memórias”.

⁹ Ao utilizar o vocábulo “Negro” com a inicial em maiúsculo, Anderson afirma uma noção das pessoas Negras a partir de uma transnacionalidade, que por sua vez, ultrapassa fronteiras e confere ao povo afrodiaspórico uma identidade.

¹⁰ Do original: “19th century scientific racism, technology, and the struggle for African self-determination and creative expression.”

¹¹ Neste trabalho, compreendemos “afro-americanos” como todos os indivíduos em condição de diáspora nos continentes americanos, a partir da teoria da amefricanidade de Léila Gonzalez (2020), a ser deslindada mais propriamente em 1.2.2. Sempre que a expressão for utilizada, será empregada nesses termos.

¹² Do original: “the rich and bitter depth of their experience, the unknown treasures of their inner life, the strange renderings of nature they have seen, may give the world new points of view and make their' loving, living, and doing precious to all human hearts.

As contra-memórias são respostas incisivas contra os modelos coloniais e imperiais imputados às pessoas negras. Como corrobora Eshun, “o racismo imperial negou a pessoas negras o direito de pertencer ao projeto do iluminismo, criando, portanto, uma necessidade urgente de demonstrar uma presença histórica. Esse desejo determinou a cultura intelectual atlântica negra por diversos séculos” (Eshun, 2015, p. 44). O desejo de se projetar no mundo a partir da própria perspectiva, evitando a contaminação do olhar colonial cria diálogos temporais entre passado-presente-futuro. No Brasil, o quilombismo, idealizado pelo importante pensador brasileiro Abdias do Nascimento, carrega consigo muito desses ideais, pois pensa a coletividade como força vital. O pesquisador Eduardo Assis Duarte sistematiza as noções do quilombismo no que diz respeito a uma tradição na escrita afrodiáspórica, entendendo-o como conceito de base-histórico social que se orienta para “a leitura da memória da resistência comunitária. Mas sem deixar de lado a reflexão sobre o aqui e agora. E, assim, atualiza a resiliência à ordem coercitiva herdada do passado a fim de propor a construção de uma sociedade [...]” (Duarte, 2020, p.79-80).

A escritora Conceição Evaristo, em diversas ocasiões, enfatiza o papel do quilombismo na propulsão de sonhos do povo negro, como por exemplo, nos versos de seu poema “Meu Corpo Igual”: “Na escuridão da noite/meu corpo igual/boia lágrimas, oceânico / crivando buscas / cravando sonhos / aquilombando esperanças na escuridão da noite” (Evaristo, 2017, p. 15). Uma perspectiva de mundo pautada no quilombismo formata o signo da esperança na vivência coletiva do povo negro. Por meio dessa esperança podemos nos projetar, mesmo na “escuridão da noite”.

Nesse contexto de propulsão de sonhos, o escritor e crítico Samuel R. Delany propõe de maneira análoga uma função da literatura, especialmente no caso da Ficção Científica (FC¹³), de produzir “imagens do amanhã”. Em seu ensaio “The Necessity of Tomorrows” (1984), Delany faz um percurso investigativo a respeito da FC como uma ferramenta de questionamento do presente, a partir do qual projeta possibilidades do futuro: “A ficção científica não dá respostas. É um tipo de escrita que, na melhor das hipóteses, pode ajudar a aprender a fazer perguntas¹⁴”(p.34, tradução nossa). Ao final do ensaio, o crítico postula de maneira instigante

¹³ Utilizaremos, daqui para frente, a sigla FC para denominar Ficção Científica, conforme empregado por pesquisadores da categoria literária.

¹⁴ Do original: “Science fiction doesn't give you answers. It's a kind of writing that, at its best, can help you learn to ask questions”.

que, à época, era necessário que mais escritores negros e negras escrevessem FC, justamente por essa sua capacidade de imaginar o futuro. Assim, Delany (1984) atesta:

Sem uma imagem do amanhã, ficamos enclausurados pela cegueira da história, da economia e da política que está além do nosso controle. Ficamos amarrados a uma teia, a uma rede, sem chances de se libertar. Apenas tendo imagens claras e vitais das muitas alternativas, boas e ruins, de onde podemos ir, nós teremos algum controle sobre o caminho que podemos chegar em uma realidade em que o amanhã trará muito rápido.¹⁵ (p.35, tradução nossa)

Delany, como se pode depreender da passagem acima, contribui de maneira relevante para a noção de Afrofuturismo ao ressaltar como as imagens do amanhã se configuram em uma estratégia de transformação do presente. Assim, nesta seção, destacamos como a arte do povo negro tem, de uma forma ou de outra, dialogado com “fazer o futuro”. A partir disso, torna-se importante pensar nas particularidades do Afrofuturismo na escrita especulativa. Ytasha Womack (2015) explicita que o termo Afrofuturismo serve como termo guarda-chuva para determinar temáticas relacionadas ao futurismo e à FC na cultura afro-diaspórica. Portanto, adentremos nas definições que os teóricos conferem ao Afrofuturismo e a essa estética da qual se fala.

Womack (2015) define o Afrofuturismo como uma “intersecção entre a imaginação, a tecnologia, o futuro e a libertação” (p. 29). Através de meios diversos, artistas abordam aspectos da cultura pelas lentes da negritude, de maneira a propor uma nova roupagem para a sociedade. Assim, sujeitos e sujeitas negras aparecem de maneira reconfigurada em relação ao passado, ao presente e ao futuro. O Afrofuturismo, “em alguns casos, é uma reelaboração total do passado e uma especulação do futuro repleta de críticas culturais” (Womack, 2015, p. 30). Eshun (2015) comenta que o Afrofuturismo se desenvolve nesse contexto social do século XXI em que o futuro se tornou mercadoria para a indústria cultural. O poder, dessa forma, não atua mais somente em relação ao passado, mas possui caráter preditivo, de controle do futuro. Desde o final do século passado, as mudanças tecnológicas trazidas com os computadores fazem da FC uma ferramenta de imaginação e construção de futuros, especialmente no cinema. O teórico faz menção a filmes como *O Show de Truman* e os filmes da série *Matrix* para exemplificar essa indústria que prevê, e mais que isso, controla como esse futuro pode se assemelhar: “O mercado corporativo procura administrar o desconhecido por meio de decisões baseadas em cenários,

¹⁵ Do original: “We need images of tomorrow; and our people need them more than most. Without an image of tomorrow, one is trapped by blind history, economics, and politics beyond our control. One is tied up in a web, in a net, with no way to struggle free. Only by having clear and vital images of the many alternatives, good and bad, of where one can go, will we have any control over the way we may actually get there in a reality tomorrow will bring all too quickly.”

enquanto a sociedade civil responde a choques futuros através de hábitos formatados pela ficção científica” (Eshun, 2015, p. 48).

Assim, há uma construção a respeito do futuro, o que pavimenta nossa imaginação acerca do porvir. Levando em consideração que esses futuros se tornam mais latentes, faz sentido recorrer ao que Delany (1984) afirma, a respeito da FC, entendendo-a em si como uma ferramenta para se pensar o presente, o qual está em constante mudança. A cisão entre presente e futuro perde força, em um movimento que rompe com um tempo linear e percebe a FC como a afirmação de um futuro cada vez mais entranhado e encarnado no presente. Nesse sentido, Kodwo Eshun (2015) define o Afrofuturismo “como um programa para a recuperação das histórias de contra-futuros criadas em um século hostil à projeção afrodiaspórica e como um espaço no qual o trabalho crítico de produzir ferramentas capazes de intervir no atual regime político pode ser levado a cabo.” (p. 59). Esta definição corrobora a ideia de Womack (2015), ao dizer que o Afrofuturismo é uma “forma do subconsciente de bater na porta da consciência do presente” (p.96).

Os trabalhos de Delany (1984), Womack (2015) e Eshun (2015) ratificam noções importantes sobre o Afrofuturismo enquanto abordagem artística que projeta a imagem de sujeitos e sujeitas negras no futuro. De maneira crítica, assume uma postura política que pensa e imagina tudo o que envolve tal projeção. Nesse contexto, faz-se interessante apontar o surgimento do termo na década de 90, quando o crítico Mark Dery, em seu livro *Dark Matter: A Century of Speculative Fiction From The African Diaspora* (2000), define a produção especulativa futurista de escritores negros e negras com o prefixo afro-. Em seu trabalho, que inclui entrevistas com importantes figuras da FC, como o já supracitado Samuel E. Delany e Octavia Butler, Dery critica a invisibilização de pessoas negras na produção da literatura de FC. Evidentemente, esses artistas existiam e produziam, mas eram nublados. É o paradoxo sobre o qual Grada Kilomba discorre no prefácio de *Peles Negras, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon (2008), entre a ausência e a existência. Os escritores e artistas negros e negras existem, mas ficam ausentes no mundo da branquitude que privilegia e confere destaque somente aquilo que diz respeito a si.

Voltando ao argumento de Dery (2000) a respeito da ficção científica de autoria negra, o crítico assegura que a categoria, na verdade, é um campo fértil para os afro-americanos, haja vista que eles “em um sentido palpável, são descendentes de abduções alienígenas; eles habitam um pesadelo de ficção científica em que campos de força invisíveis da intolerância, mas não

menos intransponíveis, frustram seus movimentos¹⁶” (p. 180, tradução nossa). Na mesma linha de pensamento, o escritor Greg Tate, no documentário *The Last Angel of History* (1996), reforça que “a maior parte das histórias de ficção científica contam dramaticamente como um indivíduo lida com circunstâncias sociais de alienação e deslocamento, e isso resume a experiência em massa do povo negro no mundo pós-escravidão do século XX¹⁷” (The Last..., 1996, tradução nossa).

Portanto, é no sentimento de não pertencimento, de um contexto de destruição das identidades que o povo negro historicamente esteve inserido. E esse sentimento não se finaliza com o fim da escravização, mas se renova com outras roupagens nas realidades dos descendentes dos negros e negras escravizadas. A sensação de ser um alienígena diante da normalidade da sociedade é algo comum para as comunidades negras diaspóricas formadas nas Américas, principalmente quando se considera as proibições por elas sofridas de participarem efetivamente das dinâmicas sociais. É na construção dessa linha de pensamento que Dery (2000) denomina o Afrofuturismo.

Apesar de ser um termo criado por esse autor, o Afrofuturismo e aquilo a que sua conceituação almeja vai além de Dery. Obras com características consideradas afrofuturistas estavam sendo produzidas por artistas negros décadas antes da nomeação. Trata-se da antecipação da estética por parte de artistas como Octavia Butler e Samuel E. Delany na literatura; Sun Ra e George Clinton na música; Jean Michel Basquiat na pintura; e muitos outros. Nesse mapeamento, Womack (2013) confere, mais particularmente, maior relevância a Sun Ra, George Clinton e Octavia E. Butler, entendendo-os como a trindade do Afrofuturismo. Segundo a escritora, existe uma linhagem que se origina dos três que não pode ser subestimada.

Sun Ra foi “o pai fundador do Afrofuturismo” (Womack, 2013), um dos precursores no uso da música eletrônica no jazz para produzir um som futurista, antecipando o gênero *space-music*, que apela para a construção de uma atmosfera contemplativa, cósmica, que produz uma aura do espaço sideral por meio da fuga de ritmos e batidas usuais. O gênero é utilizado comumente para reproduzir o sentido de vastidão do espaço sideral, o que condiz com a intenção artística de Sun Ra. Por intermédio das técnicas musicais, o músico explorou temáticas

¹⁶ Do original: “[...] the fact that African Americans, in a very real sense, are the descendants of alien abductees; they inhabit a sci-fi nightmare in which unseen but no less impassable force fields of intolerance frustrate their movements.”

¹⁷ Do original “Most Science fiction tales dramatically deal with how the individual is gonna contend with this alienating, dislocating society circumstances and that pretty much sums up the mass experience of black people within the post slavery twentieth century world.”

relacionadas ao espaço e a alienígenas, sempre as relacionando a questões das culturas africanas. Mesmo seu nome artístico evidencia a postura do músico: “Ele se nomeou Sun Ra em homenagem à deidade egípcia do sol e reivindicou que era de Saturno¹⁸” (Womack, 2013, p.59, tradução nossa). Assim dá início a uma narrativa – mais propriamente – uma filosofia que engloba a ideia de que o povo africano não pertencia a esse mundo e deveria procurar uma vida nas estrelas. Esse é o tema do filme “Space Is The Place”, nomeado com o mesmo título de uma das músicas mais famosas de Sun Ra e no qual ele atuou. A película se vale de uma trilha sonora marcada pelo *space music*, além dos elementos científicos da viagem no tempo para consolidar a narrativa de pertença do povo afro-americano ao espaço sideral.

As contribuições de Sun Ra não se limitaram ao campo da música. O músico trabalhava em todos os aspectos da produção de suas músicas; assim, conferiu grande atenção às performances, aos figurinos e às artes, à medida que tudo isso se incluía na atmosfera multidimensional que buscava alcançar. Toda essa mobilização criativa compõe de maneira fundamental a estética afrofuturista. O título que Womack confere a Sun Ra de o “pai fundador do Afrofuturismo” não se dá de forma exagerada, pois o músico protagonizou uma obra inescapável, que se traduz em várias linhagens artísticas que emanam dos seus esforços e criatividade.

Colocadas a influência de Sun Ra no Afrofuturismo, adentramos no outro componente da trindade afrofuturista de Womack: George Clinton. Ainda em *The Last Angel of History* (1996), o músico comenta ser fã da série de filmes *Star Trek*, mas tão logo percebeu que havia uma evidente ausência de pessoas negras. Por meio da sua obra, no gênero do *funk* pôde vislumbrar a nave espacial como um novo lugar para as pessoas negras estarem e poderem exercer seus papéis como protagonistas. Imagens e sons futuristas são produzidos com a intenção de representar a pessoa negra de maneira central em novos espaços.

A última peça da trindade é Octavia Butler. Womack (2013) explica, nesse ponto, o porquê de não alocar Samuel R. Delany como a terceira peça da trindade, já que o escritor foi o primeiro a despontar na representação de pessoas negras na FC. Segundo a crítica, Butler desempenhou um papel mais expansivo ao incluir as mulheres:

Em um espaço de ficção científica hipermasculino, onde ciência e tecnologia dominam, Butler forneceu um modelo de como as mulheres, particularmente, mulheres negras, poderia agir nessas realidades distorcidas e em mundos distantes. Butler estabeleceu o cenário para mulheres negras multidimensionais em mundos complexos do passado e do presente, mulheres vulneráveis em suas vitórias e valentes

¹⁸ Do original: “He named himself Sun Ra after the Egyptian sun deity and claimed he was from Saturn.”

em suas arriscadas responsabilidades de iluminar a humanidade¹⁹ (Womack, 2013, p.110, tradução nossa).

Conforme apontado e desenvolvido por Womack, Octavia E. Butler produziu uma abertura em que as mulheres puderam ter espaço e visibilidade em contextos nos quais suas ações envolvem uma liderança nos rumos de coletivos. Tal discussão será amplificada mais à frente. Ressalta-se, por hora, a importância que é concedida à Octavia Butler por parte da crítica, entendendo o seu papel de precursora, já que dela vem uma linhagem do Afrofuturismo. Essa perspectiva nos será importante para questionar o enquadramento da autora nos limites e valores estéticos afrofuturistas.

1.2.2 Protagonismo negro e feminino

A pesquisadora e escritora estadunidense Alondra Nelson possui uma importância ímpar para o Afrofuturismo. Em 1998, ela cria o *Afrofuturism listserv* – uma comunidade online com o objetivo de fomentar discussões a respeito da produção diaspórica negra na FC. A iniciativa alavancou o termo para amplos horizontes e, com o avanço dos espaços digitais, as ideias proliferaram em outras redes sociais. Também foi Nelson que propôs que o Afrofuturismo é um movimento feminista, como lembrado por Womack (2013), sendo espaço de representação de múltiplas existências femininas. Se o homem negro foi marginalizado na FC, a questão se torna ainda mais excludente em relação à mulher negra. Percebemos aí um diálogo com o que Audre Lorde (2019) argumenta. Segundo a escritora e professora, no âmbito dos Estados Unidos, existe o que ela chama de norma mítica, que marginaliza todas as existências que não estão de acordo com um padrão, o qual é definido “como branco, magro, macho, jovem, heterossexual, cristão, financeiramente estável” (Lorde, 2019, p.248). Quanto mais afastado dessa norma, menos representado se é na sociedade e na arte. A perspectiva é desafiada pelo Afrofuturismo, o qual veio a ser esse espaço pujante de representação de corpos femininos e negros.

Nesse sentido, Octavia Butler possui um papel vultoso, tanto no que diz respeito à construção de suas narrativas, quanto no aspecto da produção e recepção no mercado literário. Em toda sua obra, Butler nos brinda com protagonistas imbuídas de responsabilidades diante da humanidade. No entanto, tais personagens não são alocadas em suas condições de maneira ingênua ou utópica, mas de forma madura, tendo que enfrentar uma série de obstáculos de

¹⁹ Do original: “In a hypermale sci-fi space where science and technology dominate, Butler provided a blueprint for how women, particularly women of color, could operate in these skewed realities and distant worlds. Butler set the stage for multidimensional black women in complex worlds both past and present, women who are vulnerable in their victories and valiant in their risky charge to enlighten humanity.”

sociedades marcadamente patriarcais e racistas. A questão se torna ainda mais complexa na trilogia *Xenogênese*, em que há a introdução de seres alienígenas e conflitos culturais e sociais entre eles e os humanos, considerando os conflitos raciais já existentes da raça humana.

O papel de protagonismo das personagens de Butler não impede que sofram com violências de gênero, tanto em relação ao homem branco, como em relação ao homem negro. Em diálogo com a teoria, a pesquisadora Maria Lugones (2020) discorre a respeito dos homens negros que sofrem com a exclusão, inferiorização e opressão de um sistema racista, mas se deixam levar pelos mesmos discursos ao nível de gênero. Dessa forma, para além de uma indiferença, exercem cumplicidade em relação ao sistema patriarcal de violência, que remonta à colonização e ao entranhamento de uma ideologia de dominação da mulher nas comunidades colonizadas, capturando “homens colonizados para ocupar papéis patriarcais” (Lugones, 2020, p. 68). É preciso, assim, dar um salto teórico: na mesma medida que o sistema capitalista moderno é pautado pela criação das raças, o modelo também é atravessado pela violência heterossexual e estrutural contra as mulheres. Em seu artigo, Lugones faz um percurso investigativo em que desvela o processo de inferiorização da mulher racializada dentro do sistema colonial. Para tanto, retoma e critica o conceito da colonialidade do poder de Aníbal Quijano, segundo o qual, o poder colonial classifica e demarca indivíduos em termos, principalmente, de raça. A proposta de Lugones, nesse sentido, é assinalar a relevância do sistema de gênero dentro da lógica moderna/colonial, em uma perspectiva interseccional.

Participa dessa discussão a pesquisadora e professora Oyèrónké Oyěwùmí (2021), à medida que envereda em uma perspectiva que pensa o gênero como uma construção social, não universal, não atemporal e não ocidental. A categoria do gênero foi estabelecida a partir do processo histórico de invasão dos países europeus nos países africanos, americanos e asiáticos. E essa concepção não foi rompida a partir do movimento feminista ocidental e branco, que não saiu de seu lócus e não considerou outras realidades no que diz respeito ao gênero. Assim, Oyěwùmí (2021) problematiza as concepções essencialistas de gênero, que o aloca em condição de “princípio organizador fundamental em todas as sociedades” (p.18). A teórica busca demonstrar, no caso da sociedade pré-colonial iorubá, como a noção de classificação generificada, que pensa o corpo a partir do dualismo²⁰ entre homem e mulher, não era um

²⁰ Lançamos mão neste trabalho da compreensão diferencial entre dualismo e binarismo conforme estabelecida por Lugones (2022). A teórica nos aponta que “o dual e o binário representam duas estruturas drasticamente distintas. A estrutura binária se desdobra em uma variedade de binarismos nos quais o segundo se torna função – e, também, uma invenção – do primeiro: desenvolvido/subdesenvolvido, branco/não-branco [...] o mundo pré-

padrão. Nesses termos, observa-se que nessas sociedades, a classificação social por meio da biologia dos corpos era descartável em favor de outras formas de organização.

O estudo que Oyèrónké Oyěwùmí (2021) faz pode se estender a todas as sociedades que passaram pelo processo de colonização e que se determinam por um período anterior e um posterior das violências impostas. Se essas comunidades não eram todas patriarcais, orientadas pelo gênero para definição de posições hierárquicas, vê-se que não eram todas obrigatoriamente generificadas, como foi ignorado por escritos feministas ocidentais. Trazendo para o debate Rita Segato, no capítulo inicial do seu livro *Cenas de Um Pensamento Incômodo* (2022), a antropóloga problematiza aquilo que chama “mandato de masculinidade”, que designa uma irmandade, um pacto não prescrito existente entre os homens e que mantém uma estrutura de múltiplas violências contra as mulheres. Nesse contexto, Segato desenvolve o argumento de que a violência contra a mulher é sobretudo uma demonstração de poder, e nesse rol de violências, também recai a agressão sexual. Para a compreensão dessa lógica, é preciso: “dessexualizar ou remover a libido da agressão sexual e de tentar evidenciá-la como um crime de poder, de apropriação, de controle territorial, à medida que ela é também controle sobre corpos” (Segato, 2022, p. 20). Esses postulados de Segato nos elucidam muito a respeito da dominação masculina sobre a mulher e nos afasta de soluções para a agressão sexual que recorra ao aspecto libidinal. O problema consiste muito mais na estrutura social e nas relações sociais que se desenvolvem em seu interior.

O percurso teórico de Lugones (2020), Oyěwùmí (2021) e Segato (2022) abrange nossos horizontes no que diz respeito ao papel do gênero na organização social do mundo dito “moderno”. Porque essa modernidade exerce o patriarcalismo que desempenha centralidade no capitalismo eurocêntrico, haja vista que “permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva” (Lugones, 2020, p. 77). Entendemos que os argumentos das pensadoras, apresentados até aqui, tem como ponto de encontro descortinar a espiral de violências raciais e de gênero sofridas pela mulher negra, as quais não se apagam, mesmo quando estão em posição de liderança. Isso pois as marcas da colonialidade permanecem sombreando sua realidade.

Desde o período da colonização, a mulher negra carrega consigo o fardo de cuidar, de criar e de fazer (sobre)viver. Essa é uma história comum ao processo de escravização no

colonial é dual, o mundo colonial/moderno é binário, e o binarismo é o mundo do Um e seus Outros – a mulher, assim, se converte no outro do Homem; o negro, no outro do branco; a sexualidade homoerótica, no outro da heterossexualidade.” (p.16)

continente americano. No Brasil, a filósofa Lélia Gonzalez (2020) traz à tona a figura da “mãe preta” e da mucama: mulheres negras escravizadas que além de exercer trabalho doméstico, tinham que alimentar e cuidar das crianças brancas. No período pós-escravatura, as mulheres negras exerceram papéis importantes em seus núcleos familiares, muitas vezes, tendo que, sozinhas, cuidar dos filhos e arrumar formas de conseguir dinheiro fora de casa. Nesse contexto, a sobrevivência se dá em terrenos custosos e inventivos, ao passo que tinham que se desdobrar para lidar com todas as demandas que se interpunham em suas vivências. As semelhanças e proximidades na constituição das sociedades brasileiras e estadunidenses compõem aquilo que Gonzalez (2020) chama de amefricanidade, que segundo a antropóloga, tem implicações democráticas,

exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta [...] a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada (p. 113-114).

Gonzalez assevera uma conexão entre as experiências das mulheres negras americanas, cujo ponto focal está na herança ancestral e africana. A dinâmica cultural a qual a antropóloga se refere se manifesta em Lilith – uma mulher que se vê imbuída de responsabilidades e obrigações que não escolheu. A personagem se vê na situação de se adaptar e criar, ainda que no âmbito da obra, dentro dos limites do projeto do povo alienígena. Entendemos que essa herança possui projeção criativa e de sobrevivência coletiva na experiência da mulher negra amefricana. Essa noção é reverberada e ecoada entre teóricas do continente. Em seu livro *My Soul Is My Own: oral narratives of african women in the professions*, a professora e pesquisadora estadunidense Gwendolyn Ether-Lewis (1993) investiga narrativas de mulheres negras nos Estados Unidos, abordando a construção da identidade dessas mulheres em um contexto continuamente opressor. O estudo coloca no centro do debate a oralidade como um aspecto histórico fundamental para a mulher negra, o que também representa um encontro com as teorias propostas por teóricas e escritoras negras brasileiras, como Lélia Gonzalez e Conceição Evaristo.

Nesse sentido, Ether-Lewis (1993) proporciona uma discussão em relação aos múltiplos papéis exercidos pelas mulheres afro-americanas. Se W.E.B Du Bois (1989) discutia os efeitos da dupla consciência na condição do afro-americano nos Estados Unidos, enquanto alocação do negro em condição de tenuidade entre o agir dentro de sua cultura e o performar na sociedade branca, Ether-Lewis expande essa condição em relação às mulheres, excluídas da proposta de

Du Bois. Em vez de uma dualidade da consciência, as mulheres afro-americanas se vêem diante de múltiplas personalidades, em detrimento das múltiplas funções que têm de exercer: “para as mulheres, especialmente mulheres afro-americanas, viver em papéis múltiplos papéis é a regra e não a exceção da vida [...] esses múltiplos papéis não são linearmente organizados dentro de uma vida, mas são interativos, sobrepõem-se e, às vezes, entram em conflito uns com os outros²¹” (Etter-Lewis, 1993, p. 165). Essa pujança de posições entrelaçadas e ocupadas pelas mulheres afro-americanas em seus contextos formatam sua identidade de maneira contundente, em um fenômeno mais coletivo que individual. Ainda segundo Etter-Lewis (1993), é na construção e enraizamento na comunidade que se formata a identidade da mulher negra – no protagonismo, na criação e na manutenção de coletivos. Tudo isso em contraste com o discurso opressor.

Essa condição múltipla e protagonista é limitada. Ponto explorado por Octavia E. Butler, ao interpor desafios e sofrimento atemporais. No entanto, a exploração de Butler por contextos anti-utópicos levantam questionamentos. A pesquisadora Lynette D. Miles (2009) problematiza a representação das personagens de Butler por se finalizar, muitas vezes, no jugo e na clausura do poder de um Outro, seja esse Outro o homem branco ou um ser alienígena, fazendo com que suas narrativas se finalizem em um ciclo vicioso de sofrimento da mulher negra. Como se a memória e as marcas coloniais retornassem continuamente. Retomando contribuições de Grada Kilomba (2019); em seu livro *Memórias da plantação: episódios de um racismo cotidiano*, a teórica explora esse processo colonial que é lembrado nas dinâmicas sociais de uma sociedade que, consequentemente, não superou o racismo. Kilomba (2019) analisa, em seu livro, uma situação de racismo em contextos de língua inglesa, em que uma menina branca utiliza a *n-word* para se referir a uma menina negra, reavivando aquilo que a pesquisadora chama de constrói uma cena colonial. Nesses termos, quando há um caso de racismo, uma dinâmica se projeta, que aloca a pessoa negra no lugar de vulnerabilidade e a pessoa branca, em posição de poder. Kilomba (2019) argumenta que “toda a performance do racismo cotidiano pode ser vista como uma reatualização da história” (Kilomba, 2019, p. 158). Portanto, faz-se importante pensar no papel do trauma colonial dentro dos parâmetros da literatura.

Não nos exilamos dos panoramas já explorados acerca do Afrofuturismo como espaço de coincidência entre a imaginação futurística para o povo negro, mas em Butler, tal aspecto

²¹ Do original: for women, especially African American women, living out multiple roles is the rule rather than the exception of life [...] these multiple roles are not linearly organized within one's life, but are interactive, overlapping, and sometimes in conflict with one another.

não se redoma apenas de perspectivas utópicas, especialmente em vista de um presente que apresenta tantas perspectivas violentas. Isso faz com que retomemos o que Samuel R. Delany (1984) discorre a respeito da ficção científica como a problematização do presente. Se as violências de raça e de gênero não forem solucionadas no presente, o futuro representa continuidade, não libertação. Essa questão é parcialmente abordada por Butler em entrevista concedida aos críticos literários Larry McCaffery e Jim McMenamin. Segundo a escritora, a ficção científica utópica e perfeita não pode acontecer até que tenhamos “alguns humanos perfeitos e isso parece improvável²²” (Butler, 2010, p. 26). É perceptível que Butler busca capturar o conflito, a opressão e a violência concentradas no comportamento humano: “[...] na literatura é preciso haver conflito, e na utopia, não deve haver. Eu não acho que seres humanos possam viver sem algum tipo de conflito²³” (Butler, 2010, p. 191). Assim, a matéria de Octavia E. Butler parece recair, como buscaremos demonstrar, no prolongamento temporal do *conflito* inevitável e irresoluto do tempo que vivemos.

1.2.3 O alienígena como metáfora

As temáticas presentes na FC foram prenunciadas nas narrativas humanas desde as primeiras literaturas. Em seu livro *History of Science Fiction* (2016), o professor e pesquisador Adam Roberts observa que a ideia das viagens épicas; o céu e o espaço como locais de curiosidade; e representações alienígenas são comuns em histórias da antiguidade. Como alicerce do argumento, menciona a Grécia Antiga. Em um momento em que a ciência e a perspectiva teológica se misturavam, o espaço sideral e “os corpos celestiais eram pensados como perfeitos, eternos e divinos, e eram de fato adorados como deuses²⁴” (p. 27). Mas foi especialmente ao longo do século XVI que o entendimento a respeito do espaço sideral deu uma guinada – a partir dos estudos astronômicos de Nicolau Copérnico, cujos postulados indicavam um sistema solar em que a “Terra e outros planetas na verdade giravam ao redor do Sol²⁵” (Roberts, 2016, p. 46). Tal pensamento contrariava as noções em vigência defendidas no período, em especial pela Igreja Católica. De acordo com Roberts (2016), esse deslocamento

²² Do original: “few perfect humans, and that seems unlikely.”

²³ “Do original: [...] in literature there needs to be conflict, and in utopia, there shouldn’t be. I don’t think human beings can live without some sort of conflict.”

²⁴ Do original: “celestial bodies were thought of as perfect, eternal and divine, and were indeed worshipped as gods.”

²⁵ Do original: “Earth and other planets actually rotated about the Sun.”

do pensamento causado pela descoberta de Copérnico teve um duplo efeito sobre a sociedade. Em primeiro lugar, isso

[...] criou um espaço imaginativo em que a humanidade poderia encontrar seres radicalmente diferentes – alienígenas [...]. Dante atravessa o cosmo inteiro e encontra somente seres humanos, ou anjos que lembram bastante os seres humanos, porque todo o cosmo foi (ele acreditava) criado por Deus e povoada por criaturas criadas à Sua imagem. Mas uma vez que o ovo Ptolemaico foi rachado, infinitas possibilidades se apresentaram ao explorador criativo, e então a alteridade radical pôde se tornar tema de especulação²⁶ (Roberts, 2016, p.54)

Como desenvolvido por Roberts, a descoberta do astrônomo provocou tremores no imaginário popular e artístico, na proporção que a possibilidade de novas existências, além destas criadas pelo deus cristão, foi desvelada. A segunda ruptura, ainda relevante para este trabalho, refere-se ao deslumbramento de um universo que existe em uma escala maior que a mais remota das imaginações. A revolução de Copérnico engendrou as temáticas mais bem versadas e desenvolvidas na literatura de ficção especulativa. A este respeito, disserta Ytasha Womack (2013). Em seu livro *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*, a teórica corrobora a perspectiva de que o alienígena como metáfora é uma das espinhas dorsais da FC. Para além disso, o uso figurativo do alienígena tem sido uma ferramenta para os escritores afrofuturistas para referenciar a condição estrangeira dos indivíduos negros no continente. Aspecto sobre o qual se debruçam Greg Tate (1996) e Mark Dery (2000): o processo de deslocamento forçado, a demonização de suas culturas e a alienação sobre as pessoas afro-americanas as tornaram estrangeiras o suficiente para que fossem tratadas como alienígenas, em um processo de desumanização (Womack, 2013).

Nesse sentido, o povo africano não era considerado literalmente alienígenas – de outros planetas ou sistemas solares –, mas “eram de outro mundo, com terras misteriosas e com costumes que eram desvalorizados e desprezados para serem desumanizados.”²⁷ (Womack, 2013, p. 31). Assim, ser ou não alienígena está determinado pelo poder. À medida que esse poder está concentrado no sujeito enquadrado na norma mítica de Audre Lorde, todo o resto que foge à classificação pertence ao estrangeiro, ao alienígena; portanto, não humano. A desumanização enquanto processo de inferiorização foi sustentada, em larga escala, pelo discurso do racismo científico que conferia à existência uma natureza essencialista, mais

²⁶ Do original: it created an imaginative space in which humanity might encounter radically different beings—aliens. Dante traverses the entire cosmos and finds only other human beings, or angels who very much resemble human beings, because the whole cosmos has been (he believed) created by God and populated with creatures made in His image. But once the Ptolemaic egg had been cracked open, an infinity of possibilities presented themselves to the imaginative explorer, and so radical alterity can become a topic of speculation.

²⁷ Do original: were from another world, with mysterious lands and customs that were devalued and vilified to dehumanize.

evoluída para os brancos europeus e primitiva para os não-brancos. Essa essência reducionista foi representada nos meios de comunicação de maneira a estacionar características culturais e biológicas racistas, engendrando aquilo que Stuart Hall (2016) chama de estereotipagem: “O uso de estereótipos de negros na representação popular era tão comum que os cartunistas, ilustradores e caricaturistas conseguiam reunir uma gama de ‘tipos negros’ com apenas alguns traços simples e essencializados.” (p. 173). Como se observa, os meios de comunicação foram uma importante ferramenta da estereotipagem e, conseqüentemente, da desumanização. Conforme aponta Womack (2013), tudo isso foi utilizado para justificar as violências e as atrocidades cometidas em relação ao povo afro-americano, encurralando-os na ideia de não-pertencimento a essa sociedade.

Dessa forma que os artistas afrofuturistas lançam mão do alienígena, percebendo nessas figuras uma proximidade ontológica no contexto das vivências de seu povo na sociedade ocidental moderna. Assim, existe uma linhagem do uso da metáfora alienígena, desde Sun Ra; e que não se finaliza em um paralelo traumático, mas vai além. Como argumenta Reynaldo Anderson, “o objetivo da metáfora alienígena e pós-apocalíptica [...] não é se perder nos traumas do passado ou na alienação dos dias atuais. O enquadramento alienígena é um enquadramento para entender e curar²⁸” (Anderson *apud* Womack, 2013, p. 38). Como buscaremos deslindar, essa é a abordagem observada na trilogia *Xenogênese*, de Octavia E. Butler, à proporção que, no ser alienígena, desabrocha o debate da diferença, e como os seres humanos não a acolhem.

Essa perspectiva é examinada por Kilgore e Samantrai no artigo *A Memorial to Octavia Butler* (2010), em que discutem a maneira particular com que Butler trata dos conflitos humanos em seus textos. Segundo os críticos, o que atravessa as narrativas da escritora é o contato, e a partir do contato entre humanos e não-humanos, temos a produção de metáforas a respeito das condições problemáticas e excludentes das relações humanas. Essa crítica se traduz igualmente na problematização dos entrelugares formados na sociedade ocidental, a partir do contato entre pessoas de culturas, países e etnias diferentes. Butler não tenta representar uma sociedade padronizada, mas diversificada, o que se traduz igualmente na presença das sociedades alienígenas e se contrapõe ao contexto histórico do nosso planeta, pautado pelo contato entre culturas que resultou em processos desiguais e violentos, de sublevação de culturas dominantes sobre outras consideradas inferiores. Esse processo de imposição de uma cultura sobre outra se

²⁸ Do original: the point of this alien and postapocalyptic metaphor [...] isn't to get lost in traumas of the past or present-day alienation. The alien framework is a framework for understanding and healing.

caracteriza pela aculturação do Outro, no entanto, ele encontra resistência, produzindo trocas e misturas. Contribui para essa discussão, os postulados de alguns teóricos pós-colonialistas. Trazemos para a conversa, assim, o teórico Homi Bhabha (1998). O teórico nomeia esse contato como hibridismo cultural, em que a partir do encontro entre dois sistemas culturais, um terceiro surge, o qual se formata a partir da recusa do oprimido: “O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa” (p. 162)

Bhabha (1998), como se depreende da afirmação acima, envereda pela problematização de uma cultura dominante que se sobrepõe de maneira pura. Pelo contrário, o que se observa é que existe uma troca entre ambas as culturas. O entrelugar que buscamos pensar surge a partir dessa existência entre uma cultura e outra; dos indivíduos nascidos no berço da cultura oprimida, mas que se encontra inserido na cultura opressora, em grande parte, por meio da educação. O realce da resistência frente a cultura imposta é importante, pois a partir dele, refletimos sobre a formação da identidade desses indivíduos dentro de tal contexto e sobre os possíveis resultados produtivos gerados do interstício cultural e linguístico. Algumas respostas para esses questionamentos nos são fornecidos por Salman Rushdie (1991). O teórico contrapõe a ideia de que o hibridismo cultural gere somente a fragilidade da identidade dos indivíduos e perdas em relação à cultura oprimida. Ele propõe a ideia de que também há ganhos de ocupar uma posição intermediária, pois, assim, o indivíduo se vale dos aspectos produtivos das duas culturas, dando vazão a uma terceira perspectiva a respeito da realidade que ambas as culturas, isoladas em si, não poderiam gerar. Essa reflexão sobre hibridismo cultural dos teóricos pós-coloniais é atualizada para a análise que buscamos realizar em relação aos seres hifenizados (Rushdie, 1991) na narrativa de Butler.

1.3 Os signos afrofuturistas

Em palestra concedida ao *Sonic Acts Festival*, em 2017, Ytasha Womack fala a respeito do Afrofuturismo como um percurso imaginativo, de humanidade e de agenciamento sobre o presente. Dentro da formação dessa estética, já trouxemos a perspectiva da pesquisadora a respeito de Octavia E. Butler como componente da trindade do Afrofuturismo, ao lado de Sun-Ra e George Clinton. Womack (2017) reitera que a escritora “é uma das razões pelo qual existem tantas mulheres afrodescendentes olhando para a literatura para se expressar como escritoras de ficção científica” (Ytasha... 2017). Ainda de acordo com Womack, a importância

de Butler também se explicita na inspiração do projeto *Octavia's Brood*, que se consolidou como uma antologia de contos de escritores de ficção científica. Publicado em 2015, o projeto não somente encorajou pessoas negras a escreverem FC, mas essa escrita também os mobilizou em torno da ideia da justiça social como motor.

Para além dessas contribuições externas de Octavia E. Butler ao Afrofuturismo, neste trabalho buscamos explicitar sua contribuição a esse respeito na superfície do texto literário. Nesse sentido, apresentaremos alguns pontos que colocam sob análise tal perspectiva, enquanto os expandimos para uma investigação mais aprofundada. Na consideração dessas questões, iremos nos valer da ideia dos signos de Gilles Deleuze (2003), de maneira que nos possibilite chegar à ideia dos *signos afrofuturistas*.

O filósofo francês Gilles Deleuze, em seu livro *Proust e os signos* (2003), realiza um percurso pela obra do escritor Marcel Proust, buscando trazer à tona a ideia do signo para ponderar a respeito da arte, mas não só – para Deleuze, a questão do signo se torna mais ampla:

Os signos são objeto de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato. Aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja “egiptólogo” de alguma coisa. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. A vocação é sempre uma predestinação com relação a signos. Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos (Deleuze, 2003, p.4).

Assim, os signos se configuram como os significados constituintes de determinada matéria, naquilo que o filósofo coloca como *unidade*. À arte é concedida papel de maior destaque, pois ela produz signos imateriais, na mesma medida que produz “um sentido inteiramente espiritual” (Deleuze, 2003, p. 38) que compõe determinada essência à obra de arte. Ela se opõe à vida à medida que esta produz signos materiais, pontuando a este respeito que “a arte, no que diz respeito à manifestação das essências, é capaz de nos dar o que procurávamos em vão na vida” (Deleuze, 2003, p. 39).

Para este capítulo, buscamos o caráter afrofuturista expressa na obra de Octavia Butler por meio da produção dos signos, atendo-nos à trilogia *Xenogênese*. No percurso teórico deste capítulo, abordamos dois aspectos centrais no Afrofuturismo, no que tange à obra analisada, que são do protagonismo negro e feminino e do espaço e o alienígena. Buscamos ampliar esses aspectos no que se refere aos signos africanos presentes na ficção especulativa negra. Conforme disserta Reynaldo Anderson (2016) sobre a estética da arte afrofuturista, ela “integra a diáspora

africana ou a metafísica africana com ciência ou tecnologia²⁹” (p. 233). Dessa forma, é relevante não apenas a presença de signos africanos, que identificamos na obra de Butler, mas principalmente, seu significado. Assim, tenciona-se analisar panoramas da cultura africana e aspectos afrofuturistas nos romances, traduzidos nos nomes dos personagens, na religião e na tecnologia.

1.4 Xenogênese: o futuro alicerçado na outridade radical

A literatura de Butler surge como um esforço de vida. Um esforço que objetiva inserir a si mesma na representação literária. Em um mundo dominado pela escrita do homem branco, a prática da escritora é uma ruptura; é o combate contra uma ausência imposta pelo poder do opressor que reprime e que exclui, em função da afirmação da própria existência (Kilomba, 2020): a visibilidade é incontornável para afirmar um lugar de onde se fala, pois sem ver, logo assumimos que não há.

Demarcar nossa presença no campo da ficção científica se torna importante pelo que proporciona ao povo negro em termos de possibilidades. Na coletânea de contos e ensaios de Butler, *Filhos de Sangue e Outras Histórias* (2020), a autora conta uma cintilante história em seu artigo intitulado “Obsessão Positiva”. Em muitas das apresentações públicas que fizera após começar sua carreira de escritora, era comum ser indagada, normalmente por uma pessoa negra, sobre qual a função da ficção científica para o povo negro. Em que uma categoria que mescla ciência e tecnologia pode beneficiar as pessoas negras? Não há uma resposta que acalente. No entanto, passados anos desde que recebeu o questionamento pela primeira vez, Octavia E. Butler responde que a ficção científica “[...] estimula a imaginação e a criatividade. Coloca quem lê e quem escreve fora dos caminhos já conhecidos, fora das trilhas muito estreitas do que ‘todo mundo’ está dizendo, fazendo, pensando, seja lá quem for ‘todo mundo’ naquele momento” (Butler, 2020, p. 150).

A proposta de trilhar outros caminhos – como denotado por Butler –, que não este que trilhamos no presente, carrega uma centralidade fundamental para a FC e para o Afrofuturismo, como já discutimos. Não buscamos encarar de maneira alguma a literatura a partir de um olhar funcionalista, mas a FC de autoria negra parece imbuída de uma responsabilidade para com os

²⁹ Do original: “integrates African diasporic or African metaphysics with science or technology.”

problemas do presente e de uma postura compromissada com a mudança. Dentro desses parâmetros, Octavia E. Butler escreve e publica a trilogia *Xenogênese*.

1.4.1 “*Do you understand why they chose you—someone who desperately doesn’t want the responsibility, who doesn’t want to lead, who is a woman?*”³⁰”

O mundo moderno capitalista, ancorado em perspectivas coloniais e patriarcais, legou à mulher o papel enevoado; o papel de exclusão do centro à medida que era alocada nos bastidores da sociedade. No entanto, suas ações no interior dos polos sociais não foram menos importantes; pelo contrário, foram fundamentais para a consolidação e manutenção de coletivos e comunidades. Essa questão é central na obra de Octavia E. Butler. Em todos seus romances, esse é um ponto de proeminência que coloca em questionamento a liderança feminina e negra em contraste com a liderança masculina e branca. Partimos inicialmente desse pressuposto no caso da trilogia *Xenogênese*, pois tratamos de uma sociedade que existe depois do colapso dos valores colonialistas e imperialista – da conquista por meio da força e da violência. Explicitamos anteriormente que os romances que compõem a trilogia abordam uma realidade pós conflito nuclear, em que os valores coloniais de outrora encontram-se em ruínas, fazendo com que novos surjam a partir de um contexto de interação entre seres humanos e seres extraterrestres.

Separamos nesta seção quatro diálogos, em especial do primeiro romance, *Despertar* (2018), em que fica explícito a posição de Lilith nessa nova organização social. Também nos excertos, ficam expostas as razões pelas quais os Oankali escolhem a personagem para a missão de liderar os seres humanos no povoamento do planeta Terra. A primeira diz respeito a um dos primeiros diálogos que Lilith tem com Jdahya, Oankali do sexo masculino, e o primeiro com quem Lilith tem contato visual e uma inicial aliança. São várias as etapas pelas quais a protagonista passa para que os seres decidissem que ela seria a escolhida, dentre elas, interrogatórios. Após isso, Jdahya aparece no cubículo em que Lilith está instalada. De início, é descrito seu pavor ao ver o alienígena: “Nenhuma protuberância, nenhuma narina... Apenas uma pele lisa. O ser era todo cinza: a pele era de um cinza pálido, o cabelo de um cinza mais

³⁰ “Entendeu por que eles escolheram você, alguém que não quer essa responsabilidade desesperadamente, que não quer liderar, que é mulher?” (Butler, 1987, p. 154, tradução nossa). O título desta seção é um diálogo entre o personagem Joseph e Lilith. A passagem é relevante para a seção e será discutida mais à frente.

escuro na cabeça que descia ao redor dos olhos, orelhas e garganta” (Butler, 2018, p. 21). Mais à frente, Lilith observa que os cabelos da figura se movem, sendo na verdade órgãos sensoriais, como Jdahya diz a ela:

“Não são mais perigosos do que seu nariz ou seus olhos. É natural que se movam em resposta aos meus desejos e emoções ou a estímulos externos. Nós também os temos no corpo. Precisamos deles do mesmo modo que vocês precisam de nariz, ouvidos e olhos.” (Butler, 2018, p. 22).

Nesse diálogo, Jdahya discute o processo de Despertar e de escolha de Lilith para a missão: “Algo deu errado quando você foi Despertada pela primeira vez [...]. Alguém tratou você mal, subestimou você. Em alguns aspectos, *você é como nós*, mas pensaram que você era como os militares de seu povo, escondidos nos subterrâneos” (Butler, 2018, p. 28, grifos nossos).

No excerto, o ser Oankali destaca que à medida que os extraterrestres observaram os seres humanos, Lilith se destacou. A este respeito, entendemos que Lilith se destaca à percepção Oankali, pois perceberam que ela também era uma estrangeira em relação àqueles que representam o poder na espécie humana. A capacidade de liderar de Lilith vem justamente dessa diferença, dessa outridade que representa uma alternativa. Vale pontuar, nesse sentido, que os Oankali realizaram vários estudos sobre os humanos, nos campos históricos, sociais, culturais e genéticos. A partir disso, notaram duas características protuberantes e que explicam a complexidade do comportamento humano, as quais seriam as de hierarquização e inteligência:

Quando a inteligência humana foi colocada a serviço dessa característica [hierarquização] em vez de guiá-la, quando a inteligência humana não a reconheceu como um problema, mas se orgulhou dela ou simplesmente não a percebeu... — Aquele ruído soou novamente. — Foi como ignorar o câncer. Acho que seu povo não percebeu que coisa perigosa estava fazendo. (Butler, 2018, p. 57)

Da passagem acima, compreende-se que a junção entre as duas características se manifestou na espécie humana, principalmente naqueles que detinham o poder, o que faz retomar a norma mítica de Audre Lorde (2019): um poder concentrado nos valores do patriarcado, da branquitude, do cristianismo. Essa classificação que estabelece os limites entre o normal e o anormal; entre quem é bem-visto e quem não é bem-visto. Lilith como uma liderança representa um deslocamento de poder. Quando Jdahya comenta que ela é, de certa forma, como eles, é pontuar que ela é socializada como um alienígena dentro dos contextos humanos.

A diferença que Lilith carrega consigo em relação ao normal, estabelecido por discursos e práticas sociais, é explicitada na segunda passagem selecionada. Aqui temos um diálogo entre Lilith e Kahguyaht, par Ooloi de Jdahya. Assim diz o Oankali:

Eu acreditava que, pelo modo como a genética humana se manifestava culturalmente, um humano do sexo masculino deveria ser escolhido para criar o primeiro grupo. Agora vejo que estava errado.

— Criar?

— É uma maneira de pensar nisso. Ensinar, dar conforto, alimentar e vestir, orientar as pessoas e interpretar o que, para elas, será um mundo novo e amedrontador. Criar. (Butler, 2018, p. 154)

Depreende-se da passagem acima uma característica que os Oankali percebem em relação a Lilith: o potencial criador. Esse potencial criador faz criar uma ponte que atravessa o passado, o presente e o futuro, que por sua vez, traduz-se na capacidade de imaginação para resistir e sobreviver. Se os caminhos da humanidade, pavimentados pelo homem branco levou ao colapso e destruição do planeta, os Oankali percebem na liderança feminina e negra o contraponto, a ruptura.

No entanto, a posição assumida de Lilith não deixa com que as marcas de gênero a abandonem. Um excerto de *Despertar* (2018) que se faz relevante, nesse sentido, alude ao momento em que a personagem começa a sentir a necessidade de se encontrar com outro ser humano. Após dois anos vivendo entre os Oankali, suas angústias em relação ao seu papel e ao seu futuro se intensificam – diante dos sentimentos de Lilith, Kahguyaht decide propiciar tal encontro com um dos humanos do sexo masculino que havia sido despertado na infância e convivido entre com a geração Toaht³¹ da espécie desde então. Paul Titus era o nome do homem: “Um ser humano alto, troncudo, negro como ela, de barba feita” (Butler, 2018, p. 118). Lilith se sente fascinada ao ver um ser humano pela primeira vez em muito tempo: “Queria dar toda sua atenção ao homem. Ele era um milagre, um ser humano, um adulto que falava inglês e parecia muito com um de seus irmãos mortos” (Butler, 2018, p. 119) – tão logo, Lilith percebe que Titus é um homem que possui opiniões extremas contra os Oankali, seus ensinamentos e suas intenções:

— Eles não ensinaram de graça! Não nos salvaram por bondade! Tudo isso é uma troca para eles. Você saberá o quanto terá que pagar quando chegar lá embaixo! [...]

³¹ Em diálogo com Lilith, Jdaya explica que os Oankali se dividiram em três. De acordo com o plano traçado, assim seria: “Dinso ficarão na Terra até que estejam prontos para deixá-la, daqui a gerações; Toaht partirão nesta nave; e Akjai partirão na nova nave.” (Butler, 2018, p.52). Portanto, a geração Dinso foi aquela escolhida para miscigenar com os humanos e habitar a Terra, os Toaht ficariam na nave para partir, quando estivessem prontos, para descobrir novos mundos; e os Akjai partiriam em uma outra nave, em cultivação, e não teriam se miscigenariam com os humanos.

— Quando eles terminarem seus negócios conosco não terá sobrado nenhum verdadeiro ser humano. Não aqui. Não sobre a Terra. Terminarão o que as bombas iniciaram (Butler, 2018, p. 127).

As demonstrações de desconfiança a respeito da espécie alienígena fazem com que Lilith comece a ter receio de Titus. A súplica que ele faz à Lilith é de que ambos se unam contra os Oankali e em favor da espécie humana. É diante do recuo da protagonista que Titus se torna tendencioso e agressivo, chegando a forçar um beijo, a tentar despir a ela e a agredir.

Mesmo distante da Terra, em outras configurações sociais, a sensação de poder de gênero perpassa a experiência masculina em relação à mulher. O fato de Titus ser um homem negro coloca em evidência um aspecto importante da violência provocada contra a mulher negra, em que a raça, a princípio, não exerce cumplicidade. Fato este que corrobora o que Lugones (2020) e Segato (2022) dissertam a respeito da parceria do homem negro marginalizado com o sistema patriarcal, em condição de irmandade; tomando parte no “mandato de masculinidade”.

O último diálogo selecionado para a presente análise é aquele que nomeia o título desta seção. Ele ocorre no momento, em que Joseph, humano masculino que chega a se relacionar com Lilith, conhece Nikanj. No instante em que o Oankali revela que a escolha de Lilith para a missão foi um processo que teve continuidade mesmo quando a personagem já convivia com a sua família, Joseph diz, então, à Lilith: “Entendeu por que eles escolheram você, alguém que não quer essa responsabilidade desesperadamente, que não quer liderar, que é mulher?” (Butler, 2018, p. 214)

A liderança de Lilith encontra ponto comum com outras protagonistas de Octavia Butler, como por exemplo, Dana, em *Kindred* (2019). Esse protagonismo não se dá por polos de oposição tão bem definidos, mas num campo tênue, em que a liderança está afetada por grandes condicionantes. No caso de Lilith, o jugo dos Oankali se torna essa condicionante que ao mesmo tempo que aloca Lilith em um local de poder, a mantém em uma condição limiar e, como evidenciado mais à frente na narrativa dos livros, em uma condição de infelicidade e descontentamento. Dessa forma, lançamos mão do questionamento de Myles (2009) sobre o papel de Dana em *Kindred*, que flerta com o papel de mammy³² com Rufus. Essa experiência, que traz à tona um local de dor histórico da mulher negra, é muito vivificado em Butler. Conquanto o Afrofuturismo seja um espaço em que coincidem a imaginação para a população

³² O estereótipo da *mammy* foi bastante empregado durante o período de escravidão estadunidense como forma de justificar conformidade das mulheres negras dentro da conjuntura escravista. A figura de *mammy* era atribuída às mulheres que se encarregavam do serviço doméstico da casa dos senhores e do cuidado das crianças.

negra no futuro, Butler o faz ainda de forma pedregosa, como se pensar o futuro como um espaço de liberdade utópico não fosse suficiente. Assim, retoma-se o que Delany (1984) fala a respeito da Ficção Científica como a problematização do presente. Se as violências de gênero e de raça não forem resolvidas no presente, o futuro representa uma continuidade, não libertação. Tal argumentação retoma um ponto importante das narrativas negras.

Para fechar a análise desta seção, daremos atenção ainda ao momento inicial da narrativa de *Xenogênese*: o despertar de Lilith, que a direciona para um “novo mundo” de experiências, mas conforme mencionamos, um mundo que a impõe uma forma de agir perante a espécie alienígena. A ausência de liberdade plena de Lilith e o controle que os Oankali exercem sobre ela parecem retomar experiências coloniais. Conforme explica Grada Kilomba (2019), a partir do momento em que a pessoa negra é colocada em posição de vulnerabilidade nas relações de poder, o trauma colonial é rememorado; é tornado vivo para nos dizer que os resquícios do passado da opressão contra as pessoas negras não acabaram. O aspecto de proeminência em *Despertar* (2018), no que diz respeito ao trauma colonial de Lilith é que ele seja reavivado em um futuro distante e no estreitamento de relações com uma espécie alienígena que, por sua vez, surge com intenções de salvar o planeta Terra e os seres humanos. Aprofundando essas noções, trazemos um dos momentos finais do primeiro romance, que o interliga ao segundo livro:

— Engravidei você do bebê de Joseph. Não teria feito isso tão depressa, mas quis usar o sêmen dele, não uma impressão. Não conseguiria fazê-la ter um parentesco próximo o suficiente com uma criança miscigenada a partir de uma impressão. E há um limite para o tempo que consigo manter um esperma vivo.
Ela estava sem palavras, com os olhos fixos em Nikanj, que falava tão despreocupadamente como se estivesse comentando sobre o tempo. Ela se levantou, e teria se afastado, mas foi agarrada pelos dois pulsos. Ela fez um esforço violento para se libertar, mas percebeu imediatamente que não conseguiria se livrar de seu domínio.
— Você disse... — Ela ficou sem fôlego e teve de recomeçar. — Você disse que não faria isso. Disse...
— Eu disse que não antes de você estar pronta.
— Não estou pronta! Nunca estarei pronta! (Butler, 2019, p. 335)

A passagem acima evidencia um pouco a respeito das habilidades biogenéticas do povo Oankali, mas acima de tudo, mostra-nos a vulnerabilidade de Lilith, à medida que os alienígenas a engravidam, sem seu consentimento. Fica assim evidenciado que a relação dos Oankali com Lilith, entre muitas coisas, também assume a roupagem da violência colonial contra seu corpo, rememorando a violência sexual histórica que as mulheres negras sofreram.

1.4.2 “When you feel a conflict, try to go the Oankali way. Embrace difference³³”

Ao longo dos três livros de Xenogênese, somos mergulhados no universo cultural e biológico dos alienígenas Oankali, que chegam à Terra com propostas definidas de uma tradição de relação com outras espécies. Esse aspecto é paulatinamente explorado e explicado, especialmente no segundo romance da série, *Ritos de Passagem* (2019), em que o protagonismo da série passa de Lilith para seu filho, Akin.

A espécie extraterrestre é descrita como um povo que vive pela diferença, pelo contato com outros povos estelares, o que faz com que eles possam se desenvolver. Tal aspecto é colocado de maneira contrastante com as crenças e ideologias históricas da Terra, principalmente no que diz respeito às questões de raça. Nos paralelos críticos da narrativa a respeito das contradições humanas, atentamo-nos às observações de Greg Tate (1996) e Mark Dery (2000) sobre o afro-americano e sua condição de estrangeiro, de alienígena nas sociedades fundadas no racismo se metaforizam na figura de Lilith em relação à ponte que a personagem faz entre os humanos e Oankali. Tal metáfora sobre a condição alienígena da população negra em diáspora se incrusta ainda mais na figura de Akin – protagonista de *Ritos de Passagem* (2019). O segundo romance da trilogia já é, em maior parte, ambientado no planeta Terra – muitos anos depois dos acontecimentos do primeiro romance. Akin, um dos muitos filhos que Lilith teve com os Oankali a partir das permutas, é um ser híbrido entres as espécies terrestre e Oankali.

À maneira de *Despertar* (2018), a estruturação dos capítulos de *Ritos de Passagem* (2019) é organizada pelo nome dos espaços percorridos pelo personagem. O primeiro capítulo se refere à comunidade miscigenada formada por Oankali e humanos na Terra, chamada Lo. O segundo capítulo trata da estadia de Akin em uma comunidade de rebeldes humanos, chamada Fênix. No terceiro capítulo, Akin é enviado para a nave chamada Chkahichdahk, que está na órbita da Terra e na qual estão seus antepassados Oankali, da geração Akjai – uma geração escolhida para não ter contato direto com os seres humanos. O envio é feito com o intuito de propiciar ao personagem maior conhecimento da sua espécie. No quarto e último capítulo, chamado Lar, Akin retorna à Terra com a resolução de ajudar os humanos.

³³ “Quando você pressentir um conflito, tente agir do jeito oankali. Acolha a diferença.” (Butler, 1987, p.321, tradução nossa)

Na seção anterior, já abordamos o papel de ponte exercido por Lilith em relação aos Oankali. Esse papel se intensifica com a introdução de Akin na história³⁴. Gradativamente, isso se torna mais explícito, a começar pelo segundo capítulo de *Ritos de Passagem*. Em primeiro lugar, antes de os Oankali deixarem os humanos rebeldes à própria sorte, eles os tornaram estéreis, para que assim não pudessem procriar e prolongar a herança de contradição entre inteligência e hierarquia que os levou à destruição. A procriação se tornou restrita aos humanos que passaram a se relacionar com os Oankali e essa miscigenação, por sua vez, é vista como aberração pelos humanos, pois as crianças nascidas não eram puramente humanas. Durante a infância, Akin possui aparência humana e, em função disso, é sequestrado por rebeldes para ser vendido para alguma comunidade que pudesse trocá-lo por mantimentos ou mulheres – reduzidas à moeda de troca.

A título da análise, daremos enfoque ao terceiro capítulo de *Ritos de Passagem*, no qual Akin conhece mais de sua ancestralidade Oankali. Akin parte para a nave após retornar de Lo com a decisão de ajudar os rebeldes. Estes, apesar de terem se libertado, vieram a descobrir que os Oankali haviam tornado-os estéreis. A decisão dos alienígenas veio a partir do estudo do percurso histórico dos humanos que os levaram à destruição de si mesmos. Segundo os Oankali, as características de inteligência e hierarquização que compunha os humanos não poderiam dar em outro resultado:

[...] A maioria dos animais morreu, e a maioria das plantas, e alguns de nós. É difícil nos matar, mas seu povo tornou o mundo completamente hostil à vida. Se não tivéssemos ajudado, ele não conseguiria ter se restabelecido tão cedo [...]. Não poderíamos deixar que vocês se reproduzissem à margem de nós, buscando-nos apenas quando percebessem o valor do que oferecíamos. Estabilizar uma permuta assim leva muitas gerações. Precisávamos libertar vocês, os menos perigosos entre vocês, em todo caso. Mas não podíamos deixar sua população crescer. Não podíamos deixar vocês começarem a se tornar o que eram antes. (Butler, 2019, p.62)

Apesar disso, na estadia com os humanos, Akin se compadece e compreende seus impulsos de uma forma que os Oankali não poderiam. Dessa forma, pensa na possibilidade da criação de uma geração Akjai dos seres humanos, assim como os alienígenas criaram para si, em que eles pudessem voltar a se reproduzir de maneira independente aos Oankali. Akin passa mais de um ano convivendo com os humanos, conhecendo seus costumes, suas crenças, seus comportamentos nocivos e inofensivos. Seu medo inicial se transforma em afinidade; e a afinidade à resolução. Akin compreende a perspectiva dos humanos, à parte da construção de

³⁴ A grande desconfiança dos seres humanos em relação aos Oankali era que eles estivesse os usando com o fim de conquistar a humanidade. Nesse sentido, cabe o questionamento da função que Lilith e Akin ocupam a serviço da espécie.

uma descendência e angustiados em uma vida desnecessariamente longa. Sua resolução é a de que um dia ele seria a pessoa a falar em nome dos rebeldes. Quando a família de Akin aparece em Fênix para mandá-lo de volta para casa, ele descobre que após sua captura, os Oankali chegam ao consenso de permitir sua estadia entre os humanos por mais tempo para que pudesse conhecê-los, separando-o de sua família e irmã, prestes a nascer. A condição híbrida de Akin poderia fazer com que ficasse seguro e, para além disso, por ser parte humano, ele poderia adquirir conhecimentos que os Oankali não conseguiram até então. De uma forma ou de outra, ele se torna o palco da missão que idealizaram, pois de maneira radical, o foco de Akin se volta para os humanos. Seu vínculo e afinidade se desenvolve para com eles. Mas para a realização da missão, recebe a condição dos Oankali de passar por um período de exílio junto aos seus parentes mais distantes, os Akjai. Após esse contato prolongado com as duas culturas e vidas que o formam, estaria então apto para tomar uma decisão adequada.

Em Chkahichdahk, Akin entra em contato com formas de vida Oankali mais distantes da humana antes vista:

Akin andou em direção ao que o olfato lhe indicava ser uma criatura ooloi e a visão lhe dizia ser grande e semelhante a uma lagarta, coberta por placas lisas que criavam um padrão de brilho e escuridão, à medida que o calor de seu corpo escapava entre elas e não através delas. Pelo que Akin ouvira dizer, aquela criatura ooloi podia se fechar dentro de sua casca para não perder ar ou calor corporal. Conseguia retardar seus processos corporais e induzir a animação suspensa para poder sobreviver mesmo à deriva no espaço. Seres ooloi parecidos foram os primeiros a explorar a Terra arruinada pela guerra.

A criatura tinha partes da boca vagamente semelhantes às de alguns insetos terrestres. Mesmo se possuísse orelhas e cordas vocais, não poderia ter criado nenhum som parecido com o discurso humano ou oankali. (Butler, 2019, p. 278-279).

Nesta passagem, Akin tem contato com um Ooloi da espécie Akjai, dos que jamais miscigenariam com os seres humanos, tampouco adequariam a si mesmos e seus filhos para interagir com eles. A partir desse contato, o Ooloi ensina mais a Akin a respeito das habilidades da espécie Oankali, o que compõe o universo da espécie alienígena. Diante dessas perspectivas, somos levados ao último capítulo da narrativa, intitulado “Lar”, em que Akin retorna à Terra com suas habilidades bioquímicas maturadas para ajudar os humanos rebeldes.

A posição intermediária que Akin assume é de resolução ante os conflitos humanos contra os Oankali. Se os humanos produziram destruição e a espécie extraterrestre produziu uma solução radical para a continuidade da existência, Akin encontra abertura para uma terceira possibilidade, que somente pôde ser vislumbrada a partir de sua condição híbrida, de conhecimento de ambas as culturas. O seu julgamento passa a ser o de que a espécie humana

deve possuir uma geração Akjai, independente dos Oankali, livres para continuar a própria espécie.

- Sei mais do que pensei que poderia aprender – falou Akin. – Sei o suficiente para curar úlceras estomacais ou cortes e perfurações na carne e nos órgãos.
- Eka, acho que não vão deixar você fazer isso.
- Sim, vão. Deixarão ao menos até eu mudar. Alguns deixarão.
- O que você quer para eles, Eka? O que você lhes daria?
- O que você tem. O que você é. – Akin se sentou com as costas apoiadas no flanco encurvado do Akjai, que podia tocá-lo com diversos membros e lhe dar um membro sensorial no qual fazer sinais. – Quero Humanos Akjai – ele explicou. (Butler, 2019, p. 284).

Da citação acima, em que Akin conversa com seu parente Akjai, o protagonista expressa seu obstinado objetivo no que diz respeito a auxiliar os seres humanos a viver uma vida como outrora. Sua atuação como ponte se realiza em um degrau a mais do que Lilith o fez, corroborando a temática que Kilgore e Samantrai (2010) esmiuçam sobre a obra de Octavia Butler: o contato. A interação entre as partes que por sua vez produz seres híbridos entre as espécies. Em *Xenogênese*, esse percurso narrativo é realizado para propor sujeitos hifenizados (Rushdie, 1991) como alternativa a um mundo irresoluto como resultado das ações de opostos alienígenas e humanos. O entrelugar produzido, fragmentado de início, como observamos em Akin, pode resultar em situações criativas, produtivas para a sobrevivência. Nesse contexto que os pesquisadores definem que Octavia Butler “excede nossas formas usuais de definir e resolver uma política racial” (s.p. tradução nossa³⁵).

De maneira semelhante, o contato e a condição híbrida se realiza em Jodahs, protagonista do último livro da série, *Imago* (2021). Também descendente de Lilith e primeiro ser ooloi com propriedades genéticas humanas masculinas, o personagem representa um ponto de ligação inédita entre espécies. A partir do entrelugar ocupado, Jodahs apresenta habilidades únicas, como por exemplo, a de metamorfose e, principalmente, a de atrair humanos de forma natural por meio de feromônios. Dessa forma, o personagem estabelece uma comunicação persuasiva e agregação com os seres humanos, a nível sexual ou não. O personagem desenvolve suas habilidades em um contexto de encontro com uma comunidade humana fértil, que se reproduziu entre os próprios descendentes. Isso resultou no desenvolvimento de muitas doenças genéricas e celulares, como o câncer. Jodahs foi o ser que conseguiu unir as pessoas em meio à possibilidade de cura de suas doenças. Essa coesão ímpar que Jodahs produz entre as espécies

³⁵ Do original: “[...]exceeds our common ways of defining and resolving racial politics.”

se reflete na fala do líder da comunidade: “[...] se houvesse pessoas assim há cerca de cem anos, eu não teria me tornado um rebelde. Acho que não haveria rebeldes.” (Butler, 2021, p. 298).

Por fim, com a citação acima, temos a demonstração da resolução de um conflito que na narrativa perdura por anos. É por meio do contato e da produção de entrelugares que possibilidades construtivas de sobrevivência surgem. Essas possibilidades demandam escolhas de elementos dos polos que produziram o entrelugar. Em *Xenogênese*, os personagens passam pelo conflito da escolha dos melhores aspectos de cada espécie – Oankali e humana. Lilith, em *Ritos de Passagem* (2019), preconiza o encontro inevitável que Akin teria com os humanos. Nesse instante, aconselha-o: “Quando você pressentir um conflito, tente agir do jeito Oankali. Acolha a diferença.” (Butler, 2019, p. 112). Se a questão alienígena é uma metáfora para Octavia Butler tratar dos problemas sociais e raciais existentes na conjuntura humana, o conselho de Lilith nos representa uma solução adequada para o desenvolvimento que a nossa espécie deve alcançar: o de acolhimento da diferença.

1.4.3 Leituras Afro em *Xenogênese*

Ao longo da construção de três séries e a publicação de mais de dez livros, Octavia Butler formatou histórias e mundos complexos, nos quais estão representados personagens e culturas marginalizadas. Apesar da ambientação comum em espaços em que a língua inglesa é a usual, encontramos personagens diversos em seus textos: descendentes chineses, mexicanos e descendentes de países africanos são as principais ocorrências. No que tange à análise final proposta para este capítulo, buscamos discutir, em especial, as referências e menções aos signos africanos, os quais são basilares na construção da obra afrofuturista.

Demonstramos como tais signos aparecem na obra de Octavia Butler: na série *Padronista*, por exemplo, vê-se esses elementos muito claramente. No primeiro romance, *Semente Originária* (2021), a narrativa tem lugar no continente africano, na região da atual Nigéria. Os protagonistas, Anyanwu e Doro, são pessoas que possuem habilidades sobrenaturais, as quais encontram semelhança na imortalidade³⁶. Butler utiliza da narrativa para abordar a diáspora africana nos Estados Unidos, por meio dos navios negreiros. Ainda nesse

³⁶ As habilidades particulares dos personagens também remontam e metaforizam estratégias de sobrevivência dos povos africanos e afro-americanos no processo de diáspora, escravidão e demais violências. Tal questão será mais bem discutida no terceiro capítulo deste trabalho.

contexto, Octavia E. Butler se vale muito dos nomes dos personagens para fazer referências às culturas africanas também. A protagonista de *Semente Originária*, por exemplo, refere-se à deusa do conhecimento e da sabedoria na religião igbo. Algo semelhante ocorre com a protagonista Lauren Oya Olamina, da duologia *Semente da Terra*. Conquanto o último sobrenome “Olamina” tenha surgido do Iorubá, seu significado é impreciso; mas o sobrenome Oya designa a orixá conhecida como Iansã, associada aos ventos e às tempestades, também sendo caracterizada como uma guerreira.

Em *Xenogênese*, um nome que tão logo se evidencia é o de Lilith, mencionado nas religiões politeístas e monoteístas ocidentais como uma figura obscura, comumente associada ao demônio. Ao longo de *Ritos de Passagem* (2019) e *Imago* (2021), percebe-se que a proeminência do nome da protagonista é evidenciada nos personagens dos romances, no caso específico dos rebeldes. Estes valem-se do papel que a personagem desempenha de auxílio aos Oankali para atribuir à sua figura um caráter mitológico e demoníaco, atribuindo a ela a culpa pela “conquista” alienígena da Terra e as suas próprias condições indesejadas:

Ele a olhou por um tempo. Observou-a de perto enquanto falava, tentando enxergar nela a culpa, tentando enxergar nela o demônio. Em Fênix, as pessoas tinham dito coisas parecidas: que ela estava possuída pelo diabo, que vendera primeiro a si mesma, depois a Humanidade, que ela fora a primeira a ir de bom grado para uma cama oankali, para se tornar prostituta deles e seduzir outros Humanos... “(Butler, 2019, p. 72)

Mas é com Akin que o signo africano se manifesta nos nomes. Como já descrito, o personagem é o protagonista de *Ritos de Passagem* (2019) – seu nome se origina do Iorubá e se relaciona com as palavras “coragem” e “herói”. Tais significados, que confirmam não ser ingênua a escolha dos nomes por Butler, remetem à jornada dos personagens em suas histórias. Akin assume para si a missão de construir uma comunidade Akjai dos seres humanos e, para tanto, concebe a ideia de fazê-lo em Marte. O personagem interpreta em sua vida tal destino e, na narrativa, coloca-se na missão de reestruturar o ecossistema do planeta para torná-lo habitável. Dessa forma, Akin se molda um herói, fazendo com que os Oankali, também seu povo, ceda mesmo sem concordar com a possibilidade de os humanos perdurarem a espécie com a manutenção de suas características conflituosas: da hierarquização e da inteligência.

Por fim, destacamos o signo da tecnologia presente na trilogia, o qual se manifesta através dos corpos dos personagens. Assim, é importante denotar que grande parte dos elementos construídos para os Oankali no que diz respeito à ambientação e residência são seres vivos. Tão logo nas primeiras interações entre Lilith com os Oankali, ela descobre que a nave em que estão se trata de um ser vivo:

Uma mancha escura apareceu na parede, no local em que ele a tocou. E se tornou uma concavidade profunda, cada vez maior, depois uma abertura pela qual Lilith conseguiu ver cor e luz... verde, vermelho, laranja, amarelo. [...] A abertura na parede se ampliou como se fosse carne se abrindo, se contorcendo devagar. Ela estava ao mesmo tempo fascinada e repugnada.

— É um ser vivo? — perguntou ela.

— Sim — respondeu Jdahya.

Ela tinha batido na parede, chutado, arranhado, tentado mordê-la. Era lisa, dura, impenetrável, mas cedia levemente, como a cama e a mesa. Parecia plástico, era fria sob suas mãos. — O que é? — perguntou ela.

— Carne. Mais parecida com a minha do que com a sua. Mas também diferente da minha. É... a nave. (Butler, 2018, p. 44)

Como observado na citação acima, mesmo a nave na qual a narrativa se desenvolve no primeiro romance da série é um ser vivo³⁷. Dessa maneira, há uma forma de comunicação entre os Oankali e esses seres que não se dá por meio de uma linguagem verbal, mas através de estímulos e trocas bioquímicas. Essa é uma das habilidades dos Oankali que, por meio de alterações genéticas, mais à frente é passada à Lilith com alterações genéticas. Assim, a protagonista se torna capaz de se comunicar bioquimicamente com os seres ao seu redor, podendo abrir portas e paredes para conseguir alimentos. A forma com que esse signo é abordado contrapõe à noção padrão de representação tecnológica na FC, pois como observamos, ela aparece de forma orgânica, não mecanizada, robótica, estando os sumos tecnológicos no corpo dos personagens Oankali, humanos e constructos.

1.4.4 Peles negras precisam ser demarcadas?

Um futuro que coloque em cena as tensões raciais, estando elas solucionadas ou não, tem sido uma das grandes temáticas das ficções científicas de autoria negra. Em *The Necessity of Tomorrows* (1984), Samuel R. Delany fala a respeito do romance *Starship Troopers* (1959), de Robert Heinlein. Ambientado num futuro distópico, uma raça alienígena é descoberta e seu objetivo é exterminar a terra. Entre as particularidades do romance que nos interessa está o seu protagonismo: “O herói desse livro, que por 200 páginas tem me dito de suas ousadas façanhas e seus medos íntimos, não era o herói loiro de olhos azuis de incontáveis filmes da Segunda Guerra Mundial da RKO. Ele não era nada caucasiano – na verdade [...] seus ancestrais eram

³⁷ Em *Ritos de Passagem* (2019) descobrimos que esses seres são cultivados pelos Oankali e possuem processos de desenvolvimento como qualquer ser vivo.

filipinos.³⁸” (Delany, 1984, p. 30). O interessante, nesse contexto, é que em nenhum momento as questões étnicas ou de raça são suscitadas em relação ao protagonista, chamado Johnnie Rico. A justificativa que Delany coloca para isso é que o futuro representado não carrega consigo o peso racial que temos atualmente, ou seja, a informação racial não é mais tão valiosa ou tão importante para aquela sociedade, fato que se reflete no texto.

Posta essa perspectiva em contraste com a obra de Octavia E. Butler, verifica-se que a autora vê a menção à questão racial de forma diferente pois, como já detectado, Butler representa sociedades distópicas em que o racismo ainda é relevante e causa de conflitos. A raça é mais um dos problemas com os quais suas sociedades têm de lidar porque não foram solucionados no passado. Em entrevista concedida ao Jornal *Melus*, Butler é questionada a respeito da menção à raça por meio de suas personagens Dana e Kevin, em *Kindred* (2019). A informação de que ela é negra e ele é branco não aparece explicitamente, mas dentro de um contexto. Nos primeiros capítulos, a escritora não deixa em evidência a raça dos personagens e, em relação a isso, Butler argumenta fazer parte de uma estratégia de escrita que proporcione certa dramaticidade à narrativa. Em *Despertar* (2018), o único momento em que há menção explícita de que Lilith é negra ocorre no encontro da personagem com Paul Titus. Dentro do contexto que a personagem observa Titus e nota que ele é negro como ela. A este respeito, Butler esmiuça que:

Fico confortável em não ver as coisas em termos de preto ou branco. [...] eu escrevo e penso a respeito até que seja tão familiar que se torne uma segunda natureza – não como alguns dos escritores antigos de FC que incluíam um personagem negro para fazer uma consideração sobre racismo, ou a ausência do racismo. Eu quero chegar ao ponto em que essas coisas possam estar na história, mas que sejam incidentais. (Butler, 2010, p. 13, tradução nossa³⁹)

Conclui-se da afirmação da escritora a pretensão de representar personagens negros sem o peso de os fecharem em suas características raciais e/ou de gênero. A proposta se amplifica na construção de identidades complexas e não unidimensionais. Assim, não são somente as

³⁸ Do original: The hero of this book, who for 200 pages now had been telling me of his daring exploits and intimate fears, was not the blue-eyed, blond hero of countless RKO Second World War films. He was not caucasian at all – indeed [...] his ancestors were Filipino”

³⁹ Do original: “I’m very comfortable not seeing things in terms of black or white. If I feel self-conscious about something, I don’t write about it; I write it out—that is, I write about it and think about it until it is so familiar that it becomes second nature— not like some of the early SF writers who include a black character to make a point about racism, or the absence of racism. I want to get to the point where these things can be in the story but are incidental to it.”

questões de raça que orientam as ações dos personagens, tanto em relação às raças terrestres, como em relação a raças interplanetárias.

No entanto, a falta da menção não inviabiliza a compreensão do leitor de que a protagonista é negra, pois suas personalidades e atitudes parecem evidenciar a negritude da personagem. Isso se manifesta, por exemplo, no instinto de Lilith em sobreviver e em fazer aos outros sobreviverem. Essas questões tencionam o questionamento da necessidade de a cor negra estar necessariamente presente na descrição dos personagens, enquanto autores brancos não o fazem na representação de seus personagens. O marcador apenas se torna um fator, quando as personagens são negras. Por quê? Nesse sentido, o fato de Octavia Butler optar por não trazer tal aspecto de maneira tão explícita representa também um movimento de resistência na escrita. Portanto, a supressão não significa que suas personagens não sejam negras, constituindo ainda, um signo afrofuturista no que diz respeito à representação de personagens e, principalmente, protagonistas negras.

1.5 Últimas palavras

Neste capítulo inicial, fornecemos um panorama a respeito do Afrofuturismo na FC, como área de convergência entre imaginação, tecnologia, futuro e libertação (Womack, 2015). Propomos o projeto do Afrofuturismo como uma iniciativa de “contra-memória” (Eshun, 2013), que atualiza memórias e mundos possíveis para a existência negra. Somente com a produção de imagens do amanhã, podemos imaginar um futuro (Delany, 1984).

Realizamos, para tanto, um percurso pela história do termo “Africanfuturism”, de maneira que ultrapassássemos o contexto colocado por Mark Dery (1994). Mostrou-se necessário avançar, pois a estética de uma arte afrofuturista surge antes de seu nome ser invocado pelo crítico na década de 90. Assim, fizemos uma investigação pelas obras Sun Ra, de George Clinton e, principalmente, de Octavia E. Butler.

Determinar o que vem a ser essa estética afrofuturista foi importante para que fosse possível, em primeiro lugar, entender esse campo vasto de produção, e em seguida, para que pudéssemos compreender como os elementos dessa estética aparece na obra *Xenogênese*, de Octavia E. Butler. A investigação, portanto, possibilitou-nos a análise dos elementos e das dimensões do protagonismo negro e feminino nos romances, bem como as temáticas do espaço e do alienígena. Por fim, a partir de postulados de Deleuze (2003), pudemos dar um salto analítico ao propor a ideia dos signos afrofuturistas para pensar os elementos estéticos. Verificou-se que a mitologia africana, a cultura africana, bem como a ancestralidade,

representadas nos nomes e nas jornadas das(os) personagens, funcionam como fio condutor da narrativa.

Com o objetivo de discorrer sobre a categoria da FC em *Xenogênese*, finalizamos este capítulo com questionamentos para os seguintes capítulos. Ora, a FC, por si só, indaga as bases estabelecidas de uma sociedade. Essa noção, de fato, compõe o conceito de ficção científica proposto pelo teórico Darko Suvin (1979), que define a categoria como uma estrutura imaginativa *alternativa* à realidade do autor. Constatamos uma ruptura ainda maior com a FC de autoria negra a qual insere em seu horizonte os questionamentos de raça e gênero, germinando naquilo que discutimos neste capítulo e dando abertura para as perspectivas do capítulo seguinte. Buscaremos vislumbrar como a mobilização discursiva de Octavia E. Butler resulta em uma redefinição e uma virada, especialmente, na sociedade de sua ficção xenogenesiana, articulando elementos da teoria decolonial.

CAPÍTULO 2. A DECOLONIALIDADE NA TRILOGIA *XENOGÊNESE*: FAZER RUIR PARA REFUNDAR

*Queremos crear un mundo nuevo.
Nos negamos a elegir entre el infierno y el purgatorio*⁴⁰.
Espejos: Una historia casi universal – Eduardo Galeano (2008)

2.1 Sobrepujar a colonialidade

O presente capítulo objetiva discutir a Decolonialidade. Compreendida como um projeto teórico-crítico que propõe a problematização e o rompimento com as estruturas coloniais do poder, do saber e do ser, a Decolonialidade amplia o percurso teórico realizado no primeiro capítulo, cumprindo diálogo com o Afrofuturismo e, principalmente, com as obras da trilogia *Xenogênese*, de Octavia E. Butler, à medida que os romances se alinham com a proposta da teoria decolonial ao sugerir uma reestruturação radical dos valores coloniais. Dessa forma, entendemos que o texto literário nos leva à escolha teórica elencada.

As estruturas coloniais, debatidas pela Decolonialidade, continuam operando nas sociedades contemporâneas pós-coloniais na América Latina, na África e na Ásia. Aníbal Quijano, em seu artigo intitulado *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* (1992) pormenoriza a colonialidade como um estágio de dominação posterior ao colonialismo. Em primeiro lugar, o colonialismo atuou nos níveis da violência, do genocídio e da fratura cultural das comunidades originárias, estabelecendo uma divisão entre aqueles que dominam e aqueles que são dominados. Todo o alicerce do ato colonial está justamente nessa premissa, como inquire Ailton Krenak (2020), ao afirmar, com ironia, que “havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra” (p.11).

Essa noção, incutida à força no espaço mental dos indivíduos pertencentes a outros jeitos de estar na Terra, forçou-os a se encaixar em um novo modelo de vida, estranho a eles. É o que a personagem Esméria tão logo afirma para a pequena Kehinde, em *Um Defeito de Cor* (2024), quando esta chega ao Brasil para ser escravizada: “[...] mesmo não sendo de verdade, todos nós tínhamos que adotar a religião e as crenças dos brancos [...]. Naquele dia mesmo, fez com que

⁴⁰ “Queremos criar um novo mundo. Negamo-nos a escolher entre o inferno e o purgatório” (Galeano, 2008, p.301, tradução nossa) – frase atribuída, pelo escritor, ao líder político, Thomas Sankara.

eu repetisse até decorar duas rezas importantes, a Ave-Maria e o Pai-Nosso” (Gonçalves, 2024, p. 48). Kehinde, retirada à força da região do Reino de Daomé, na África, e trazida para o Brasil pelo tráfico, tem que se moldar aos valores europeu, moderno e branco e esconder suas origens e suas próprias crenças. Essa divisão entre uma humanidade “obscurecida”, portanto, primitiva e uma humanidade “esclarecida”, que se autodefine avançada ou moderna, é fundamental para entender a formação do mundo colonial e moderno. Conforme Quijano (1992) esmiuça, a operacionalidade dessa divisão que se valeu de classificações raciais, as quais conferiam ao Outro não-branco, não-europeu, não-cristão a inferioridade ontológica e epistemológica. Portanto, a raça é pilar do colonialismo e estruturante do mundo moderno. É nesse contexto que a colonialidade como conceito emerge a partir dos escritos dos teóricos decoloniais. Uma vez que os modelos políticos de governos coloniais findaram, os efeitos produzidos cravaram seus tentáculos no interior dessas sociedades, os quais produzem indivíduos cuja existência está marcada por estruturas de poder coloniais em âmbitos sociais, culturais e psicológicos. Esses indivíduos – os “subalternizados”, assim denominados pela teórica pós-colonial Gayatri Spivak (2010), e posteriormente revisados pelos teóricos decoloniais por meio do termo “condenados” – encontram-se nesse lugar complexo e marginalizado, de fronteira. Esses indivíduos podem

[...] tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forçadas como podem rejeitá-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial. (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 18)

Essa noção a respeito das fronteiras como espaço político foi primeiro desenvolvido pela feminista chicana Gloria Anzaldúa. A pensadora, em seu livro *Borderlands/La Frontera: the new mestiza* (2005) define a fronteira como um espaço suspenso entre culturas diferentes, um lugar de tensionamento político onde as identidades estão em disputa e assumem caráter flutuante. Esse espaço híbrido, característico do mundo pós-colonial, também é lugar de agenciamento político, que abre espaço para alternativas criativas dentro da conjuntura da colonialidade. Assim, o discurso decolonial se vale desse pensamento, definindo o *locus* dos indivíduos subalternizados sobre o qual atuam e reagem contra a colonialidade, contra o pensamento hegemônico do Ocidente que institui o que é normal e o que não é normal.

Ao pensar os efeitos da colonialidade sobre as sociedades marginalizadas, o projeto político-acadêmico da decolonialidade problematiza três dimensões do efeito colonial, sendo elas: a colonialidade do poder, a colonialidade do ser e a colonialidade do saber. Esses domínios traduzem as maneiras como os tentáculos da colonialidade atuam nas sociedades e, elucidando sua exequibilidade, passam a mobilizar também possibilidades de ações dos indivíduos e

coletivos subalternizados. A partir disso, os pensadores decoloniais pensam na proposta da *guinada* decolonial, que é o projeto idealizado para combater os elementos da colonialidade, a partir do chamado Sul Global, como analisaremos mais à frente.

Com a extensão do diálogo com Fanon (2005), Grosfoguel (2008), Kopenawa (2015) Braga (2019), Krenak (2020, 2023), Santos (2023), (Maldonado-Torres (2024), dentre outros, discutimos neste capítulo esses pontos da colonialidade, tendo em perspectiva o protagonismo contra-hegemônico do chamado Sul-global, objetivando analisar a chamada guinada decolonial em *Xenôgênese*, com vistas à estruturação de um outro mundo.

2.2 A discussão da pós-colonialidade e da decolonialidade

Esta seção visa desobstruir algumas questões a respeito da profusão de vocábulos que surgem para designar o momento histórico e teórico do século XX. Como Cláudio R. V. Braga (2019) explora, termos como “pós-colonial ou pós-colonialismo, teoria pós-colonial, crítica pós-colonial, pós-colonialidade e descolonização” (p.29) foram e ainda são bastante difundidos. No entanto, os termos, muitas vezes, são dispersos de forma descuidada e em condição de sinonímia, fazendo-se importante estabelecer alguns parâmetros a nível teórico.

Em primeiro lugar, a ideia em torno do pós-colonialismo surge como abordagem crítica no final do século XX, quando os últimos países africanos se tornam independentes da colonização europeia. Pesquisadores de diversas partes do mundo começam a pensar e escrever a respeito das violências imputadas pelo processo colonizatório e, mais que isso, evidenciar os efeitos que as medidas tomadas ao longo de séculos de colonização geraram em âmbitos culturais, religiosos, étnicos, psicológicos e ecológicos. Os países colonizados sofreram com conflitos posteriores à colonização por conta da fragilidade a qual ficaram expostos. Disputas por território, por incongruência entre forças dos países, além de influências políticas externas resultaram em violências sem precedentes. Os teóricos pós-coloniais buscavam problematizar a origem dessa condição conflituosa. Assim, temos pesquisadores importantes, tais quais Frantz Fanon (1998), Homi Bhabha (1998), Fanon (2008), Gayatri Spivak (2010), Edward Said (2011), entre outros.

Outro vocábulo que nos é importante, nesse sentido, é “pós-colonialidade”. Teóricos como o pensador anglo-ganês Kwame Appiah e o pensador indiano Rajagopalan Radhakrishnan a definem como uma condição referente a elites intelectuais ocidentais que teorizam sobre o pós-colonialismo. O pesquisador Cláudio Braga (2019) ao pensar o termo e dialogar com os

teóricos, direciona-se para uma outra perspectiva, uma abordagem mais ampla, pensando a pós-colonialidade como temporalidade histórica. Assim, sendo

parte significativa da condição mundial nos séculos XX e XXI, em que uma nova ordem se estabelece com as independências de países que se encontravam subjugados pelas nações colonizadoras da Europa. Essa dimensão da pós-colonialidade envolve todo o mundo, embora a demarcação histórica contemporânea induza a um recorte que privilegia os estudos de nações da África e da Ásia, cuja independência se deu mais recentemente (Braga, p.37)

Conforme se depreende da citação acima, um caminho possível é compreender a pós-colonialidade como período histórico-temporal no qual estamos inseridos, à medida que o pós-colonialismo se define como uma abordagem, ou como propõe a pesquisadora Elena Brugioni (2022), uma perspectiva crítica.

Para expandir as provocações vocabulares, há na discussão teórica uma grande incidência do termo “decolonialidade”. Este, por sua vez, adquiriu uma projeção grande para fora dos limites da academia, sendo debatido em larga escala nas redes sociais. A decolonialidade pode ser entendida como um projeto de descolonização, ou seja, de desconstrução dos valores coloniais. Tal definição será ampliada neste capítulo. O que vale para análise, neste momento, no entanto, é a encruzilhada que os termos de pós-colonialidade e decolonialidade se encontram. Pois se a descolonização é o afastamento da colonialidade e se trata de uma série de atitudes após a colonização, de que forma distinguir pós-colonialidade e decolonialidade? Ambas as expressões funcionam de forma sinonímica? Suas denominações são descuidadas, significando um mesmo processo? Para ambos os questionamentos, a resposta é não.

A decolonialidade surge como crítica teórica aos pensadores pós-coloniais, os quais problematizam a colonialidade e seus efeitos, a partir do lugar de uma elite intelectual. Apesar de representarem seus países, suas epistemologias são construídas e radicadas dentro dos países que um dia foram os colonizadores. Isso porque grande maioria dos pensadores pós-coloniais são sujeitos em condição de diáspora, que migraram de suas nações colonizadas para estudar nas nações colonizadoras. Por essa questão, seus conhecimentos, muitas vezes, não dialogam com epistemologias do Sul, dos países terceiro-mundistas, dos povos originários, indígenas. A decolonialidade surge como projeto que propõe uma outra proposta de descolonização cujo lócus de enunciação seja o Sul, assim como propõem Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel no texto de abertura de *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico* (2024): “[...] adotamos [...] uma definição ampla de decolonialidade, que não está restrita a um conjunto de

autores, a fim de apreendermos os processos de resistência e a luta pela reexistência das populações afrodiaspóricas, especialmente a população negra brasileira” (p. 9).

Dessa forma, o cerne do que se interpõe na definição de pós-colonialidade e de decolonialidade se concentra na perspectiva crítica, pensada como uma desconstrução e uma descentralização ainda mais radical. Apesar de embarcarmos, neste trabalho, em uma crítica decolonial, em função do texto literário analisado, a proposta não é se fechar e censurar os estudos pós-coloniais. Pelo contrário, a própria noção da pós-colonialidade como condição histórico-temporal nos permite esse diálogo, haja vista que são teóricos que pensam esse contexto e nos dão ferramentas importantes para pensar a descolonização. Esse mapeamento teórico feito nos permite ter noção abrangente da conversa adiante, que é justamente, definir mais propriamente a decolonialidade e sua perspectiva dentro da descolonização.

2.3 A descolonização sob a ótica da decolonialidade

Em consonância com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2024), pensamos neste trabalho a importância de examinar a descolonização sob uma ótica que parta das epistemologias e cosmologias dos povos originários, ainda levando em consideração o ponto de partida teórico dado por um conjunto de autores. Isto, neste caso, recai sobre o grupo Modernidade/Colonialidade.

A partir dos anos 1990, esse grupo se torna fundamental para o impulsionamento das ideias e debates em torno da decolonialidade. Dessa forma, pensadores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel e Ramon Grosfoguel articulam, dentre seus questionamentos, uma teoria decolonial que parte dos países, regiões e indivíduos ora colonizados. Tal iniciativa vem da supracitada insatisfação com a teoria pós-colonial que nasce em países como Estados Unidos, Grã-Bretanha, França – países-centro das políticas colonialistas-imperialistas. As teorias fundamentais que engendram seguem sendo rearticuladas com o pensamento decolonial, nos convidando a ir além, pesquisando a partir do lócus de enunciação (Dignolo, 1999), referente às regiões das Américas Central e do sul, da África e Ásia. Ao longo deste capítulo, pontuaremos de forma enfática a necessidade de um desenraizamento brusco e contínuo do modelo do mundo colonial/moderno, a partir da observação de que idealizar mudanças pontuais, de âmbitos institucionais, discursivos parece se reter na insuficiência.

Essa insuficiência constatada nos abre à problemática de uma descolonização que seja efetiva. Nas inquirições realizadas por Braga (2019), o pesquisador define a descolonização como uma das consequências da condição pós-colonial. O momento histórico que sucede a colonização é definido por ações que visam a libertação das nações colonizadas. Essa situação se estende aos sujeitos e sujeitas pós-coloniais que “almejam liberdade e prosperidade, mas se deparam com pobreza, guerras, desordem, tirania e todos os tipos de violência” (Braga, 2019, p. 41). As descentralizações que têm lugar na pós-colonização, negativas ou positivas para as nações e para os sujeitos e as sujeitas, representam um *continuum* em busca de contrapor os valores coloniais, em uma tentativa de extinguir “os efeitos opressivos de preceitos e valores herdados da dominação colonial, que continuam exercendo controle sobre a mente, o espírito e a imaginação dos ex-colonizados” (Braga, 2019, p.45).

Maldonado-Torres (2024) também investiga e busca extrair definições a respeito da descolonização. Para o pesquisador, a descolonização implica em uma compreensão da colonialidade sob uma nova ótica. Uma ótica histórico-cronológica e anacrônica, como ele analisa, de que os “grupos são expostos a lógicas e conflitos que são considerados como não mais existentes” (Maldonado-Torres, 2024, p.28). Nesse sentido, a descolonização se insere em uma conjuntura na qual os ex-colonizados querem alcançar a libertação das lógicas e dos valores coloniais; por isso, a independência do jugo e da tutela do colonizador se torna uma demanda inegociável. Para o teórico, essas postulações sobre a decolonialidade e a ideia de libertação é a matéria do crítico decolonial, o qual deve levar em consideração, por fim, dois lembretes. Sendo eles:

primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política (Maldonado-Torres, 2024, p.28).

Infere-se das palavras do estudioso que as demandas do pesquisador decolonial têm de carregar como referência os efeitos da colonialidade. Conquanto Braga (2019) nos forneça ferramentas para pensar a descolonização no âmbito do pós-colonialismo, Maldonado-Torres (2024) o faz no espectro da decolonialidade. O que provoca confluência nas concepções de ambos é a ideia da libertação e dos efeitos da colonialidade afivelados num *continuum* temporal. É pertinente finalizar essa discussão, para adentrar a decolonialidade, com os ensinamentos de Fanon (2005) sobre a descolonização: “A descolonização, que propõe a mudança da ordem mundial, é, obviamente, um programa de completa desordem. Mas ela não pode vir como resultado de uma *operação mágica*, nem de um *abalo natural* ou de um *acordo amigável*.

(Fanon, 2005, p. 26, grifos nossos). A afirmação de Fanon sobre a descolonização como desorganização do mundo é fundamental para esse trabalho, bem como seu entendimento de que a descolonização não é um ato originado do acaso, mas da ação consciente em busca de algo que não parece ser alcançado por meio da pacificação entre o opressor/colonizador e oprimido/colonizado, mesmo porque a destituição de uma estrutura por outra é inerente à violência⁴¹.

Essa perspectiva de Fanon está em franco diálogo com a perspectiva decolonial. Conforme damos enfoque a uma espécie de radicalidade presente no ato da descolonização, adentramos discussões a respeito da reconstrução de uma série de conjunturas que nos formam. Como ainda problematiza Fanon (2005), o colono *faz* o colonizado e constrói verdades sobre ele. Para tanto, desmobiliza e desestrutura as crenças do colonizado. O professor quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023) compara a produção do colonizado com o adestramento de bois:

Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (p.2).

Como se verifica na citação, abrimo-nos ao pensamento da colonialidade como a desestruturação do colonizado. A partir desse diálogo entre Fanon (2005) e Santos (2023) fica imprescindível considerar as dimensões da colonialidade, ou seja, conhecer as ferramentas utilizadas por aquele que impetra a violência colonial para, assim, combatê-la. Dessa forma, elencamos, em acordo com os teóricos decoloniais, três componentes da colonialidade, a saber: a colonialidade do poder; a colonialidade do saber; e a colonialidade do ser.

Em primeiro lugar, tomar como argumento a questão da colonialidade leva em consideração uma mudança de ponto de vista. Saímos da perspectiva do sujeito ocidental e europeu e da forma como ele conta a história do mundo e passamos a perceber a história pelas lentes do colonizado. Por essa lente, a colonialidade do poder significou a inserção de um sistema-mundo estrangeiro, anafado de uma estrutura de poder complexa em muitos âmbitos. Ramón Grosfoguel em seu artigo “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”

⁴¹ A expressão da violência aparece nesse contexto em seus sentidos conotativo e denotativo, pois a descolonização se inicia a partir da revolta e do combate entre “duas forças congenitamente antagônicas” (Fanon, 2008, p. 26), quanto como figura de linguagem, no sentido de o processo de reestruturação dos alicerces de uma sociedade representa um rompimento, uma ruptura radical.

(2008) nos traz colaborações incontornáveis para refletir essas problemáticas. Grosfoguel dialoga com Aníbal Quijano, ao definir a colonialidade do poder como “uma interseccionalidade [...] de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial” (p. 123). Nesses termos, a colonialidade introduziu uma estrutura de poder que para a expressão de suas formas de organização, buscou dominar, domesticar e disciplinar os corpos em sociedade. Para além disso, o estudioso afirma a concepção da raça e do racismo como “princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (p.123). A partir dessas elucubrações, Grosfoguel (2008) define nove hierarquias que foram incorporadas nos países colonizados, das quais selecionamos duas. A primeira se fundamenta em relação de consequência ao princípio do mundo colonial: a hierarquia étnico-racial global, que privilegia os povos europeus relativamente aos não-europeus; e uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais em detrimento do conhecimento e das cosmologias não-ocidentais.

A segunda hierarquia apontada é ponte para a problematização do componente do saber. A colonialidade não se dá somente na disciplina dos corpos, mas atua também em nível epistêmico e cosmológico. A este respeito, o pesquisador venezuelano Edgardo Lander (2005) analisa que a visão de mundo das ciências sociais do mundo ocidental nasce no berço de uma concepção liberal da sociedade. Uma visão de mundo ancorada nos valores da universalidade do conhecimento, na naturalização da ideia de uma “natureza humana” e, por isso, a existência de múltiplas separações dentro da sociedade. Por fim, na determinação que a ciência que é produzida a partir desses pilares epistemológicos é superior a quaisquer outros saberes.

O terceiro e último componente da colonialidade diz respeito ao ser, o que explora as dimensões da subjetividade dos indivíduos:

A colonialidade do ser envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como na subjetividade. A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo. Uma exploração da colonialidade do ser, portanto, requer uma averiguação da colonialidade do tempo e espaço, bem como da subjetividade, incluindo a colonialidade do ver, do sentir e do experienciar. (Maldonado-Torres, 2024, p. 43-44).

Da citação de Maldonado-Torres, atingimos a discussão do aspecto mais profundo da colonialidade, em que sentidos e impressões são impactadas pelo sistema-mundo capitalista e da modernidade. A colonialidade, em seu âmago, carrega o sentido da produção de sujeitos à imagem de seus valores. Os sujeitos colonizados são desmontados e remontados para existir em um ritmo diferente, sob modos diferentes (Fanon, 2008).

Sobre essas dimensões da colonialidade, as contribuições de Maldonado-Torres (2024) são fundamentais. O teórico se volta à investigação desses componentes como o todo que opera na constituição da colonialidade e, conseqüentemente, na constituição do colonizado e do ex-colonizado, descrito como o *condenado*, de Fanon. Precisamos, assim, pensar nesse condenado. Uma figura em contraste ao sujeito universal, em que a multiplicidade o define. Em verdade, rescindamos da busca pela definição desse condenado. Temos, em verdade, condenadas mulheres, negras, indígenas, lésbicas, transexuais; e condenados negros, indígenas, gays, transexuais. São múltiplos os condenados(as) que a colonialidade destituiu de si mesmos. E é a partir do reconhecimento disso, e do conhecimento dos componentes e das ferramentas da colonialidade que devemos pensar no(a) condenado(a) como protagonista, capaz de contra-atacar.

2.3.1 O Sul como caminho para a descolonização: cosmologias e conhecimentos indígenas

A partir das contribuições de Maldonado-Torres (2024) e Grosfoguel (2008) no que diz respeito aos componentes da colonialidade e das hierarquias por estas instaladas nos países colonizados, chegamos a considerações preliminares. É preciso se contrapor às ideias e aos conceitos estabelecidos por esse sistema-mundo colonial. Assim, chegamos à nomenclatura do Sul Global e da conseqüente necessidade de pensar os estudos decoloniais para a descolonização a partir das epistemologias do Sul. Ao discutir a resposta ao colonialismo, Grosfoguel (2008) explica que essa problematização envolve a construção de uma contra-resposta aos fundamentalismos, os quais se assemelham na “premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade” (p. 117). Como resposta a essa tradição, o estudioso afirma que descolonizar o pensamento envolve afastar-se daquilo que foi construído como Verdade. Conseqüentemente, é preciso tomar com seriedade as perspectivas/cosmologias/visões de povos e pensadores críticos do Sul Global, os quais pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. (Grosfoguel, 2008, p.44).

Essa análise dialoga com o pensamento de Maldonado-Torres. O pesquisador nos apresenta dez teses em sua analítica das dimensões da colonialidade. Em metade das teses, Maldonado-Torres busca definir as diferenças entre colonialismo, colonialidade, descolonização e decolonialidade – discussão já desenvolvida neste capítulo. As últimas teses,

por outro lado, versam sobre a figura do condenado dentro da conjuntura da pós-colonialidade. Daremos enfoque, neste primeiro momento, à sétima, à oitava e à nona tese, as quais são:

Sétima tese: Decolonialidade envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador.

Oitava tese: Decolonialidade envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador.

Nona tese: A decolonialidade envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social. (Maldonado-Torres, 2024, p.46-49)

A importância de conversar com essas teses está na centralidade percebida no papel do condenado dentro da conjuntura e da proposta da decolonialidade. Nesses termos, se falamos sobre descolonizar, fala-se em considerar o ex-colonizado como sujeita e sujeito detentores de conhecimentos e de atitudes perante o mundo. A ideia por trás do Sul Global é de pensar uma coletividade formada pelos povos originários e afro-diaspóricos no pavimento de perspectivas alternativas e substitutivas. Mesmo porque a luta decolonial trata-se de um projeto que exige a coletividade, em oposição à ideia do individualismo liberal, por séculos, alimentada pelo pensamento ocidental. Essas perspectivas alternativas e substitutivas mencionadas, para a pesquisadora Catherine Walsh (2009), traduzem-se no conhecimento ancestral, “moldadas e posicionadas no âmbito da resistência, da insurgência e da mobilização⁴²”(p.14).

Ainda segundo Walsh (2009), o modo de viver dos povos originários é alicerçado na prática do “bem viver”, o qual é definido por atitudes diametralmente opostas ao modo de viver ocidental. Enquanto o sistema-mundo ocidental se direciona por ações destrutivas, pela violência, pela guerra e pelo genocídio, os povos indígenas e as comunidades afrodiáspóricas mantêm cosmologias, filosofias e práticas de vida pautadas pela comunhão e pela sobrevivência coletiva que, por sua vez, devem ser retomadas no âmbito da decolonialidade para refundar sociedades. Em consonância com essas ideias estão pensadores brasileiros indígenas de diferentes etnias, tais quais Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa.

Em manutenção da conversa com Walsh, evocamos Krenak (2020, 2023) e suas inquietações a respeito dos caminhos traçados pelo mundo colonial. A partir de 2020, Ailton Krenak publicou uma série de livros em que questionou os rumos do mundo colonial e moderno, culminado em problemas raciais, sociais e ambientais, como, por exemplo, a COVID-19. No livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), suas reflexões seguem o fluxo de imaginar alternativas para essa Terra. À medida que os problemas desse sistema-mundo tiveram início

⁴² Do original: “que se moldean y posicionan en la resistencia, la insurgencia y la movilización”

com o processo colonizatório e com as múltiplas fraturas por ele desencadeadas. Krenak (2020) destaca a importância do retorno aos conhecimentos que primeiro cultivaram essas terras pertencentes ao Sul Global, firmando vínculos com as memórias e epistemologias ancestrais para o presente e para o futuro. Tais afirmações encontram sintonia com os pensamentos do pensador Daniel Munduruku (2013), o qual alia ancestralidade e memória para a retomada da tradição das sociedades indígenas. Ambos os textos nos fornecem uma interpretação com a qual dialogamos, de compreender as cosmologias e as perspectivas indígenas, como fundamentais para compreender o mundo e, principalmente, para fazê-lo sobreviver diante das dinâmicas da colonialidade.

Em *Futuro Ancestral* (2023), essas ideias continuam a germinar. Krenak defende a ideia de fundarmos um novo Estado – um Estado que seja, por definição, desalinhado com a concepção que temos. Um Estado que seja pautado pela diversidade e pela culminância da amplitude da nossa cultura: “se não nos abirmos a essa matriz cultural ampla, vamos apenas aprofundar o desastre em que estamos metidos – inclusive do ponto de vista ambiental.” (p. 89). A resposta para o pensador está na ancestralidade dos povos indígenas, acrescentando que eles têm contribuições de valor tanto para o debate sobre a

pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e cultura. Se formos capazes de nos abrir a toda essa riqueza, a atividade política será mais uma dimensão da existência, e não uma ocupação predatória, como tem sido para muitos políticos do século XXI, o século do neoliberalismo, cuja invenção só tem servido para aparelhar corpos e constituir servidão. Escapar dessa servidão e também se abrir a ideia de ocupar, inclusive o espaço da política, do Estado, e eu espero que a gente possa ajudar a oxigenar ao máximo esses ambientes, assim como os nossos rios, que generosamente compartilham sua potência e confluem (Krenak, 2023, p.89).

A ocupação predatória que está na constituição do sistema-mundo é pilar da colonialidade. Como já abordamos, a violência e o genocídio são incontornáveis enquanto consequências do processo colonial. As contribuições de Krenak são importantes ao tornar central a discussão ecológica, pois a destruição dispersada sobre os territórios dos países colonizados não foi somente em âmbitos sociais, mas também geográficos e ambientais. Krenak (2020) e Munduruku (2013) nos trazem como a perspectiva patriarcal do mundo afastou a concepção de Terra Mãe, bastante difundida entre os povos e comunidades originárias. A Terra como “provedora materna” (Krenak, 2020, p.61) se alicerça no ponto de vista do planeta como ambiente de criação, em oposição à Terra da colonialidade, que tem sentido de destruição. Dissertamos previamente a respeito dos conhecimentos e cosmologias dos povos originários, Munduruku (2013) nos fornece alguns elementos importantes sobre a visão dos povos indígenas. O pensador contemporâneo define aspectos definidores de concepção de vida, a qual

se baseia em reverência e sacralidade da Terra. São eles: “1) Terra como mãe. 2) Ser humano, mesmo caminho. 3) O mundo tem uma alma. 4) Gratidão à Mãe Terra” (p.27-29).

De forma geral, esses aspectos conferem à Terra um caráter vivo, de prosperidade. É fundamental que pensemos as coisas fora de separações binárias reducionistas para conceber a existência como um todo, sem separações e sem estabelecimento de sistemas de superioridade entre seres humanos e demais seres vivos, bem como elementos da Terra. Tendo isso em vista, partamos para a próxima seção, em que colocamos frente a frente a cosmologia dos povos originários e as crenças coloniais/modernas. O que é primitivo e o que é moderno?

2.3.2 O que é primitivo e o que é moderno?

Em seu capítulo intitulado “Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos”, Edgardo Lander (2005) problematiza o conceito de *modernidade*, concebido pelo pensador como pilar do liberalismo e do neoliberalismo, que funciona como “um dispositivo de conhecimento *colonial e imperial* em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo.” (Lander, 2005, p. 13, grifos do autor). A ideia de modernidade é um elemento de coerção no que diz respeito ao saber. Com a hierarquização de modelos de mundo e da afirmação de uma forma correta de se viver, o sistema-mundo colonial imputou a noção de moderno aquilo que dizia respeito à sua cultura, em detrimento de demais cosmologias e conhecimentos. Essas formas de divisões do mundo que viemos problematizando são examinadas por María Lugones (2022). É a partir dessas inquições que ela afirma o mundo colonial/moderno ser binário, pois se consolida nessa lógica do Um superior e dos múltiplos inferiores. Nesse caso, todas as outras formas de vida não modernas, ou seja, não condizentes com o modelo europeu, são consideradas inferiores e são desdenhadas. Mas cabe questionar: qual o sentido do vocábulo “moderno” que confere tão naturalmente ordem de superioridade?

Teóricos da decolonialidade e indígenas problematizam justamente esse sentido. Como Ramón Grosfoguel (2008) analisa, a colonialidade e a modernidade estão em par de igualdade, ao passo que dizer um é pensar o outro, pois ambos estão conectados na produção de sentidos dentro mundo ocidental. Portanto, o moderno não é algo dado, natural, mas produzido. Ailton Krenak (2023) corrobora com essa interpretação, argumentando que o moderno está em par com a colonialidade, pois representa destruição e, além disso, desprezo pela natureza. Como

exemplo para a argumentação, Krenak contrasta a forma como os povos indígenas entendem o rio com a maneira que a sociedade ocidental e branca o entende:

Os antigos do nosso povo colocavam bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do Watu, recitando as palavras: “*Rakandu, nakandu, nakandu, racandu*”. Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano. Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido a nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nos: nos-rio, nos-montanhas, nos-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos. (Krenak, 2023, p.13-14, grifos do autor)

Vemos da citação um contraste fundamental na forma como os povos originários compreendem a natureza, expresso por meio dos rios. Nesses termos, o rio é visto como existência, que é vida na mesma medida que os seres humanos, com comportamentos e ciclos. Essa noção de unidade entre a vida, sem distinções, por meio de uma afetividade, é um movimento radical em relação aos valores da colonialidade que vê a natureza em sentido de lucro e de exploração e não de cuidado e de preservação. O gesto destrutivo não está estacionado no passado, pelo contrário, está em condição de continuidade no presente, engendrando um mundo que se reduz às migalhas pelo consumismo do mundo colonial do homem branco, europeu. Pensar futuros e lutar para que ele exista é algo pelo qual os povos indígenas e afrodiáspóricos estão acostumados. Esse mundo que se reduz às migalhas pelo consumismo do mundo colonial do homem branco europeu é problematizado também por Davi Kopenawa em *A queda do Céu* (2015). O conceito elencado pelo pensador e que dá nome ao seu livro representa a crença do povo indígena da etnia Yanomami. A queda do céu diz respeito ao fim do mundo, ao seu desequilíbrio final. Assim, conforme a mitologia:

No início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram. Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. E quando o centro do céu finalmente despencou, vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aõpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram todos os restos de doença que os *xamãs* jogam para eles, embaixo da terra. Continuam morando lá, junto do ser do vendaval, *Yariporari*, e do ser do caos, *Xiwäripo*. Vivem ali também na companhia de seres queixadas, *vêspas* e vermes tornados outros. As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. [...] Depois, um outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que tinha desabado. Foi Omama que fez o projeto, como dizem os brancos. Pensou no melhor modo de torná-lo sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes. Por isso, este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar com tanta facilidade. Nossos *xamãs*

mais antigos sabem tudo isso. Sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam sem demora seus xapiri para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo! (2015, Kopenawa, p.195)

Verificamos na citação acima que o conhecimento dos xamãs é fundamental para a manutenção e suspensão do céu, ou seja, de manter o mundo a salvo do fim. Mas ao passo que convivemos com o exercício de genocídios contra os povos indígenas, contra as florestas, contra os rios, contra os ecossistemas parecemos nos aproximar de um fim. Da queda do céu Yanomami. A guinada decolonial que precisamos propor tem de ser a de impedir a queda do céu, de retomar e construir novos alicerces de maneira a suspender o céu que nos assiste e que resiste. Essa sustentação somente será feita a partir de uma vivência em comunhão com a natureza, que a considere vida, que a entenda de forma igualitária. A esse nível de paridade com a natureza, Santos (2023) se mune do neologismo “biointeração”. É justamente nessa interação interdependente entre a vida, em que há uma independência de existência, no entanto, irremediavelmente conectada a outras vidas, que está a possibilidade de prolongar a existência.

Estando à mesa os questionamentos feitos nesta seção, é preciso indagar novamente: o que vem a ser o primitivo e o que é o moderno? De que forma podemos conviver com a noção de que os valores modernos impetrados e enraizados da colonialidade podem ter sentido qualitativo positivo? Temos uma consciência coletiva ocidental de que o moderno produz o bem-estar, riquezas e possibilidades. Mas para quem são essas possibilidades. Certamente não para os povos indígenas, não para os povos afrodiáspóricos, para as mulheres, para as pessoas LGBTQIA+, para o(a) condenado(a). Mas sim para um certo tipo de pessoa, a qual representa uma norma mítica da sociedade.

2.4 Descolonizar/reconstruir a partir de cartografias do Sul-Mundo: “*You’ll begin again [...] clean of radioactivity and history*”⁴³

A argumentação oferecida neste capítulo até agora, com o diálogo entre teóricos decoloniais e pensadores do Sul Global, tem dois objetivos. Primeiramente, distanciar-se de uma teorização literária vinculada ao escopo teórico do centro, que remonta a uma tradição ocidental/europeia. Esta dissertação se situa em uma perspectiva de confluência entre diversos conhecimentos de múltiplas fontes, que encontra proeminência na produção dos estudiosos localizados fora desse cânone. Em segundo lugar, a obra que analisamos nos exige um olhar radical. As ferramentas teóricas propostas pelos estudos pós-coloniais parecem não atender em

⁴³ “Você vão recomeçar [...] livres de radioatividade e história” (Butler, 1987, p.37, tradução nossa).

sua totalidade à proposta presente em *Xenogênese*, a qual consideramos em condição de franco diálogo com a teoria decolonial. Os livros de Butler propõem substituir os valores e efeitos da colonialidade por formas alternativas de sociedade – e, lembrando Fanon (2005), esse processo não ocorre de forma pacífica e sem tensões. Apossamo-nos da fortuna crítica em questão, pois o texto literário nos pede. Dessa forma, observamos a atitude de sobrepujar a colonialidade em direção a uma reconfiguração ou à descolonização, na trilogia *Xenogênese*, de Octavia E. Butler. É importante considerar que as definições relacionadas ao Sul Global não existiam durante o período de escrita da autora, dessa forma, tratamos do pioneirismo da escritora ao abordar literariamente tais temáticas.

Iniciamos nossa análise examinando a citação presente no título desta seção, sobre as noções de Cartografia do sul-mundo e de reconstrução a partir do Sul, o que remete ao que foi teorizado por Maldonado-Torres. No primeiro romance da trilogia, *Despertar* (2018), essa questão começa a aparecer por meio de diálogos entre Lilith e demais personagens humanos:

- Devem existir ruínas — disse ela brandamente.
- Existiam. Nós destruímos muitas delas.
- Ela tomou o braço dele sem pensar.
- Vocês as destruíram? Sobraram coisas e vocês as destruíram?
- Vocês vão recomeçar. Colocaremos vocês em áreas que estão livres de radioatividade e história. Vocês se tornarão algo diferente do que eram.
- E vocês acham que destruir o que restou de nossas culturas nos fará melhores?
- Não. Apenas diferentes. (Butler, 2018, p.50)

Nesta passagem, em um diálogo entre Lilith e Jdahya, fica apontada uma das controvérsias mais significativas da relação entre os humanos e os Oankali, acerca do que significa ‘reconstruir’ uma cultura, uma civilização, mas buscando desconectá-la de seu passado, isto é, apagando sua história. Há uma visível interferência de uma raça alienígena, com poder de imposição sobre os humanos, que remete às discussões no campo da Decolonialidade, já que alude à arrogância de um colonizador que decide não haver nada de relevante no passado de uma outra raça, que está com poucos poderes de reação, o que os faz destruir a maior parte das ruínas existentes no planeta. Neste aspecto, podemos dizer que os Oankali funcionam como uma representação ficcional que reproduz a colonialidade do saber e a colonialidade do poder, na qual o dominador-invasor se vê superior o suficiente para interferir e impor. Ao mesmo tempo, o que torna esta passagem, assim como a ficção de Butler em geral, mais interessante, é que a autora confere aos Oankali um outro papel: o de salvadores de uma raça que destrói seu próprio planeta por meio de uma guerra nuclear devastadora, deixando-o inabitável.

Neste sentido, a narrativa nos provoca outra reflexão: a de que os humanos protagonistas da hecatombe nuclear no planeta seriam os do norte global, que são os detentores das armas

nucleares, e não os povos originários africanos, sul-americanos e asiáticos. De certa forma, Butler imagina o “feitiço se voltando contra o feiticeiro”, se considerarmos que a consequência dos erros da humanidade, tanto a destruição do planeta quanto a relação de dominação colonial de umas sociedades sobre as outras, recai sobre os que antes dominavam, agora dominados, dando à narrativa um caráter de justiça poética, em que um vilão é punido por suas próprias ações.

Além disso, os Oankali entendem que a continuidade da existência dos seres humanos na Terra está condicionada à destituição de sua história, pois ela é carregada dos valores que levaram à humanidade aos conflitos nucleares dos séculos passados. Retoma-se, assim, a contradição entre hierarquia e inteligência, discutida anteriormente, no primeiro capítulo deste trabalho. Os romances de Butler fornecem uma explicação para o desenvolvimento dos elementos da colonialidade que se concentram nessas características humanas e, principalmente, no subjugo da hierarquia à inteligência. Esse encontro é fundamental para explicar a violência e o genocídio perpetrado pela colonialidade, pois deu vazão à hierarquização entre raças e, conforme Quijano (1992) explica, esse é o princípio organizador do sistema-mundo colonial/moderno.

Esse duplo movimento dos Oankali de, por um lado, atuarem na cultura humana de forma impositiva – colonizadora aos olhos dos humanos – e de, por outro, eliminarem os valores construídos pela colonialidade, representa uma ruptura importante nos termos da decolonialidade. Uma ruptura que consideramos radical na medida que propõe a substituição das concepções coloniais-modernas ocidentais por outras que são alternativas. A questão não é apontada e problematizada somente pelos Oankali. Os personagens humanos também questionam essa cultura decadente que levou a humanidade à destruição. Nesse sentido, analisamos a passagem a seguir que afirma a postura literária de se distanciar do Norte Global:

Por que você queria bisbilhotar a cultura de outros povos? Não conseguia encontrar o que queria em sua própria cultura? [...]
 — Comecei querendo fazer exatamente isso. Bisbilhotar. Procurar. Para mim, parecia que minha cultura, a nossa, estava rumando depressa para um desfiladeiro. Como se viu depois, estava mesmo. Pensei que deviam existir modos de vida mais sãos, mentalmente falando.
 — Encontrou algum?
 — Não tive muitas oportunidades. De qualquer maneira, não teria importado muito. Eram as culturas dos Estados Unidos e da União Soviética que contavam.
 — Eu me pergunto...
 — O quê?
 — Os seres humanos são mais semelhantes do que diferentes. Mais parecidos do que eu gostaria de admitir. Eu me pergunto se a mesma coisa não teria acontecido, mais cedo ou mais tarde, sem importar qual das duas culturas conquistasse a habilidade de eliminar a outra juntamente com o resto do mundo. (Butler, 2018, p. 179-180)

Na citação acima, temos um diálogo entre Lilith e Tate, primeira pessoa a ser despertada por Lilith na nave dos Oankali. Em um primeiro momento, a conversa é importante por nos dar vestígios da origem dos conflitos políticos da Terra pré-guerra nuclear, que se deram entre Estados Unidos e a União Soviética, em contextos de Guerra Fria. Assim sendo, consideramos a Guerra Fria como um momento histórico que carrega em seu cerne os valores da colonialidade no que diz respeito à imposição e à violência em países do Sul Global. A protagonista de *Despertar* (2018) discorre sobre esse rumo do mundo e afirma a compreensão de que a humanidade precisa se pautar por outros conhecimentos e por outros modos de vida. Entendemos que sua posição não é a de se aproximar de outras culturas do Sul, com o objetivo de lançar a elas um olhar exótico, como historicamente foi comum no âmbito da Antropologia, mas de buscar alternativas substitutivas ao modo de vida ocidental, o que se encontrava em decadência. Essa posição está em diálogo com a ideia de descolonização proposta pela Decolonialidade, em que o lócus de enunciação (Mignolo, 1999) deve se concentrar nas cosmologias desse Sul que pulsa e sobrevive. Além disso, a partir do momento que a nossa protagonista é uma liderança feminina e negra, podemos problematizar a força que sua posição representa. À Lilith é concedida uma voz reflexiva, a qual se aproxima do pensamento de que mudanças pontuais na ordem da sociedade não balançam suas estruturas. Aceder às epistemologias do Sul é pensar a necessidade de uma descolonização mais violenta e mais radical (Fanon, 2005), que convulsione a base do sistema-mundo colonial.

Por último, queremos destacar a última fala de Lilith na citação em que evidencia o caráter destrutivo da humanidade, retomando uma característica histórica do mundo colonial/moderno. Essa atitude que se encontra entranhada na nossa cultura, a de não reconhecer o Outro e querer eliminá-lo, está fundamentada na incapacidade de abraçar a diferença. Ailton Krenak (2022) investiga esse aspecto, chegando a uma contraproposta: refundar o Estado baseado em outros valores. Existe aí um forte apelo contra a ideia do Um detentor de todo o conhecimento e todo o poder em detrimento dos Outros, destituídos de existência plena. Identificar um mundo fora dos limites centrais é importante para desmembrar a colonialidade e os aspectos que a compõem, do conhecimento, do saber e do ser. Aplicamos os estudos de Krenak a respeito da formação de um Estado multicultural, plural e diverso, alicerçado nas epistemologias e memórias dos povos indígenas, às observações de Lilith sobre outros modos de vida.

Entendemos que *Xenogênese* dialoga com perspectivas de mundo dos povos originários, distanciando-se expressamente do Norte global, mesmo em nível geográfico. Para demonstrar tal aspecto, selecionamos a passagem a seguir, ainda de *Despertar* (2018):

— Os Oankali devem ter tirado muitas pessoas do hemisfério sul — ela refletiu. — Quero dizer, também congelamos, mas ouvi que no sul o congelamento foi incompleto. Muitas pessoas devem ter sobrevivido.

[...]

— Eu me pergunto quantas pessoas eles conseguiram tirar do hemisfério norte, além dos soldados e políticos cujos abrigos não foram abertos por bombardeios. (Butler, 2018, p. 122)

Em mais um diálogo entre Lilith e Tate, em que as personagens se questionam sobre o processo de resgate dos seres humanos, a discussão se volta para a região onde essas pessoas se concentravam.

Apontamos em outro momento que em *Xenogênese* – e em toda a obra de Butler – temos personagens falantes de língua inglesa, mas de origens diversas. Nas obras analisadas, os personagens humanos sobreviventes, em maioria, são habitantes dos Estados Unidos, mas no momento do conflito final na Terra, estavam em regiões do Sul Global. Essa escolha narrativa nos fornece duas possíveis interpretações: a primeira, mais óbvia, é que, o conflito tendo se desencadeado em territórios do Norte Global, atingiu, principalmente os países da região. Em última análise, a escolha indica que o Sul Global é um terreno mais fértil para a vida e para a sobrevivência. Os povos que compõem o Sul Global resistem aos processos impostos pela colonialidade há séculos, inventando formas de superá-la por meio dos saberes tradicionais e da coletividade. O texto literário parece nos colocar o seguinte questionamento: quais os territórios e as pessoas com mais possibilidade de sobreviver ao fim do mundo?

Para proporcionar um fechamento a esta seção, exploramos o sentido de reconstrução existente dentro da proposta de *Xenogênese*. O caminho que nos é apontado como fértil é o Sul Global, em contraste com as práticas do Norte Global. Nesse contexto, elucidamos a questão com o seguinte diálogo do segundo romance da trilogia, *Ritos de Passagem* (2021):

– Não sei nada sobre a guerra – admitiu Tino. – Nunca fez sentido para mim. Mas talvez vocês devessem ter nos deixado quietos. Talvez alguns de nós tivéssemos sobrevivido.

– Nada teria sobrevivido [...] A maior parte da vida que você vê à sua volta foi semeada novamente a partir de impressões, de espécimes coletados de nossas próprias criações e de remanescentes alterados de espécimes que haviam sido submetidos a alterações benignas antes de os encontrarmos. A guerra danificou sua camada de ozônio. Você sabe o que é isso?

– Não.

– Ela protegia a vida na Terra dos raios ultravioletas do sol. Sem essa proteção, a vida na superfície terrestre não teria sido possível. Se tivéssemos deixado vocês na Terra, teriam ficado cegos. Teriam sido queimados, caso não fossem aniquilados pelos efeitos crescentes da guerra, e sua morte seria terrível. A maioria dos animais morreu, e a maioria das plantas, e alguns de nós. É difícil nos matar, mas *seu povo tornou o mundo completamente hostil à vida*. Se não tivéssemos ajudado, ele não conseguiria ter se restabelecido tão cedo. Depois que fosse restabelecido, sabíamos que não poderíamos levar adiante uma permuta normal. Não poderíamos deixar que vocês se reproduzissem à margem de nós, buscando-nos apenas quando percebessem o valor

do que oferecíamos. Estabilizar uma permuta assim leva muitas gerações. Precisávamos libertar vocês, os menos perigosos entre vocês, em todo caso. Mas não podíamos deixar sua população crescer. Não podíamos deixar vocês começarem a se tornar o que eram antes. (Butler, 2019, p.61-62, grifos nossos)

Conforme depreendemos da passagem em cima, na qual temos um diálogo entre Nikanj e Tino, rebelde que é integrado à comunidade híbrida alocada na Terra, os Oankali observaram na Terra a necessidade de uma reconstrução radical. A decisão de suprimir quaisquer registros físicos passados da humanidade tem como fim evitar uma nova queda do céu. A reorientação dos rumos do mundo passa pela reestruturação basilar da Terra. Por isso, é necessário refundar culturas e modos de vida. É necessário mudar a forma como os seres se relacionam com a vida, pois como Nikanj aponta para Tino, os humanos, reclusos em suas culturas de violência e de poder, tornaram seu planeta uma hostilidade à existência. Além disso, outra reflexão importante de ser suscitada é a de que existe um grupo de humanos que possuíam o estilo de vida destrutivo exposto pelo personagem Oankali. Esse grupo pode ser entendido como pertencente ao Norte Global, aos sujeitos colonialistas e imperialistas que, portanto, detinham o poder de mudar os rumos do mundo, como o fazem. Assim posto, esses sujeitos destruidores da Terra não podem ser comparados aos povos originários, afrodiaspóricos e afro-ameríndios, pois esses mantêm estilos de vida diferentes, alternativos e opostos à destruição. Esse recorte é importante dentro do contexto das obras analisadas, porque é esse o recorte que Butler, por meio da narrativa, nos fornece: um norte mundial, com poder sobre o mundo. Um poder que precisa ser destituído.

2.5 Sobrepujando a colonialidade e o “moderno”: *Look at the the walls. Look at the floor. Feel the floor. I don’t think a floor of dead wood would be as comfortable*⁴⁴

Dentre as controvérsias surgidas do contato dos seres humanos com os Oankali está o modo de vida alienígena, o qual não é estruturado pelo uso de tecnologias “avançadas”. Neste sentido, é importante considerar que durante a Guerra Fria, o mundo ocidental passou por uma corrida espacial, que acelerou o desenvolvimento de tecnologias avançadas. Esse processo é um dos elementos mais importantes do período histórico da série *Xenogênese* e está em consonância com o clima de competição e de domínio sobre outros territórios, pela força e pela ideologia. Dessa forma, interpretamos tal evento histórico como expressão da colonialidade, que leva a Terra ao seu colapso. A nível teórico, pensamos esse fim do mundo que se contextualiza no texto literário como a queda do céu, descrito pelo povo Yanomami e teorizado

⁴⁴ Olhe para as paredes lisas. Olhe para o chão. Sinta o chão. Não acho que um piso de madeira morta seria tão confortável. (Butler, 1987, p. 278, tradução nossa)

por Davi Kopenawa. Dessa maneira, as ações que têm lugar na narrativa, principalmente da parte dos Oankali, são de reconstrução, mas também de controle e de reforço para que o céu não desabe mais, ou seja, para que a raça humana não volte a sofrer o risco de extinção. Assim, retornamos ao texto literário: no contexto da obra analisada, ambientada nos anos 80, a Terra passava por um processo tecnológico sem volta, exceto pela queda do céu. Os romances colocam em questionamento: e se reiniciássemos nossa vida neste planeta, mas sem as ferramentas que mediam diariamente nossas interações? Isso representa uma ruptura significativa. Uma vida pautada pelo manejo de recursos naturais e por atividades manuais é interpretada pelos seres humanos como um retrocesso, um retorno ao primitivo, ao rudimentar. E nisso recai uma das grandes inquietações humanas.

Vai ensinar a eles as habilidades de sobrevivência que ensinamos a você. Seu povo será todo proveniente do que você chamaria de sociedades civilizadas. Mas eles terão que aprender a viver em florestas, construir seus próprios abrigos e cultivar sua própria comida, sem máquinas ou ajuda externa.

— Vocês vão nos proibir de ter máquinas? — perguntou ela, insegura.

— Claro que não. Mas também não as daremos a vocês. Daremos ferramentas manuais, equipamentos simples e comida, até que vocês comecem a produzir as coisas de que precisam e a cultivar as próprias plantações. Já armamos vocês contra os micro-organismos mais letais. Além disso, vocês terão que se virar sozinhos, evitando plantas e animais venenosos e produzindo o que precisarem. (Butler, 2018, p. 47)

Nessa passagem, temos um diálogo entre Lilith e Jdahya. Ressaltamos, em primeiro lugar, o movimento já indicado na seção anterior, dos Oankali em relação aos humanos, de imposição. A espécie alienígena para além de exercer a colonialidade do saber e a colonialidade do poder no descarte da história dos humanos, impõe os mesmos níveis de domínio ao impedir o uso de determinadas ferramentas do dia a dia. Dessa forma, a representação metafórica dos Oankali se exerce nesse nível da vida social humana.

Por outro lado, o uso de ferramentas tecnológicas nos abre à outra discussão, no que diz respeito à noções de primitivismo e de modernidade incutidos no discurso ocidental. Os Oankali veem a culminância das características de hierarquia e inteligência no modo de vida dos humanos, o que se traduz nas tecnologias utilizadas. Tais tecnologias, no entanto, não têm fim óbvio de facilitar a existência. Pelo contrário, muitas vezes prejudica a vida em suas múltiplas formas, social, cultural e ambientalmente, tornando-se meio para a exploração e destruição do mundo. De acordo com Krenak (2020) o mundo ocidental concebe os recursos da Terra como objetos a serem explorados. Portanto, o desenvolvimento tecnológico desencadeado pela inteligência humana é utilizado para desmatar, poluir e destruir. De acordo com os vestígios que o texto literário nos fornece, os Oankali assim compreendem o interesse dos humanos por tecnologia. Nesses termos, o objetivo dos seres extraterrestres é de justamente conter esse

impulso destrutivo dos humanos para que a vida na Terra, de fato, prolongue-se. Há na narrativa um grande choque entre a visão de mundo dos Oankali com a dos seres humanos, demonstrado tão logo em *Despertar* (2018):

— Você pensou, de verdade, sobre como será? — perguntou Titus suavemente. — Quer dizer... Idade da Pedra! Cavar o solo com um bastão para colher raízes, talvez até comer insetos, ratos. Ouvi dizer que os ratos sobreviveram. Gado e cavalos, não. Cães, não. Mas ratos, sim. (Butler, 2018, p. 125)

Essa passagem é uma fala do personagem Titus, em diálogo com Lilith. Ao mencionar o futuro repovoamento da Terra, ele caracteriza o modo de viver como retornar à “Idade da Pedra”. Uma vida apartada de cidades e centros urbanos, da tecnologia vibrante significa um regresso na visão ocidental humana. Essas práticas, por sua vez, são tecnologias que não ferem a natureza, bem como são responsivas ao fluxo da Terra. Observa-se que a tecnologia possui um sentido diferente daquele que se assumiu no mundo terrestre ocidental, tendo relação com aquilo que facilita a vivência, em comunhão com o coletivo e com a natureza. A fim de ilustrar tal aspecto, trazemos a seguinte citação:

– Olhe para cima – repetiu Nikanj.
Tino olhou para o brilho suave e amarelado no teto.
– Você ao menos quis saber de onde vinha a luz? – perguntou Nikanj. – Este é o teto de uma morada primitiva?
– Não estava assim quando cheguei – disse Tino.
– Não. Não era tão necessário quando você entrou. Havia muita luz vinda de fora. Olhe para as paredes lisas. Olhe para o chão. Sinta o chão. Não acho que um piso de madeira morta seria tão confortável. Você terá a oportunidade de fazer comparações se decidir ficar na casa de hóspedes. Ela é uma construção de madeira e de palha, como você achou que era esta aqui. Tem que ser. Estranhos não conseguiriam controlar as paredes das verdadeiras casas daqui. (Butler, 2019, p.52-53).

Na passagem do romance *Ritos de Passagem* (2019), temos o diálogo entre Nikanj e Tino. A discussão gira em torno do modo de vida da comunidade, considerada primitiva por Tino. Nikanj demonstra o nível desenvolvido da tecnologia que compõe o ambiente em que moram. O sistema de luz não se dá pela eletricidade, mas por uma construção viva⁴⁵ que responde aos estímulos dos raios solares. Dessa forma, temos uma estrutura mais prática, que não danifica os recursos naturais por meio de algum tipo de exploração. A ente-nave em que estão além de interagir com seres vivos e natureza, também se adequa ao conforto das pessoas, como descrito por Nikanj, nas paredes e no piso; produzindo um contato vivo que objetos “mortos”, feitos de madeira, que o concreto jamais produziria. É imprescindível notar a descentralização da propriedade da vida para fora de uma espécie, sobretudo, do humano. Há um forte apelo na narrativa para uma unidade entre a vida, sem distinções (Krenak, 2020). Se

⁴⁵ Conforme exposto no capítulo anterior, em *Ritos de Passagem* (2019), a comunidade híbrida terrestre chamada Lo se assenta sobre a região de uma ente-nave, um ser vivo cultivado pelos Oankali.

essa multiplicidade vivente é tratada de forma igualitária, torna-se possível construir, em oposição ao destruir da colonialidade/modernidade.

Além disso, essa concepção de interação entre a vida descrita em *Xenogênese* está de acordo com os ensinamentos de Antônio dos Santos (2023) sobre a biointeração, especialmente pelo fato dos seres, na narrativa, conseguirem dialogar com as ente-naves por meio de processos bioquímicos, realizados pelo toque. Assim, portas, estruturas e móveis se desenvolvem a partir da interação entre a pessoa e a nave. Esse processo é absolutamente estrangeiro à forma de vida ocidental humana, muito pautada pela violência, pela força e menos pelo diálogo. Essa biointeração representada no texto de Butler demonstra uma outra perspectiva de vida, uma perspectiva que entende a Terra como ser de direito e de valorização; uma alternativa substitutiva, que nega uma separação moderna e hierárquica e que preza pela unidade de todo ser vivo, mesmo de seres extraterrestres, conforme a literatura analisada.

2.6 Os condenados da (T)erra

Em *Xenogênese*, Octavia E. Butler não se fecha em uma narrativa com sequências e desfechos lineares e unidimensionais, como é característico de sua literatura. Buscamos apontar tal aspecto no primeiro capítulo e o ressaltamos novamente. Destacamos nas seções anteriores os impasses entre o povo Oankali e os seres humanos, que levou a uma reestruturação da vida na Terra e dos valores e significados culturais construídos pela colonialidade. A espécie alienígena ficcional representa uma dupla metáfora, dessa forma: primeiro, de fazer os seres humanos “provarem do próprio veneno” colonial e imperialista; e segundo, de representar um contraponto à colonialidade humana.

Entendendo que as duas metáforas se realizam na narrativa xenogenesiana, buscamos demonstrar uma confluência entre elas. Inicialmente, a colonialidade produz sujeitos e sujeitas os quais Fanon (2005) chama de os condenados da Terra. Estes e estas são as figuras minorizadas dentro da sociedade, lançadas à margem por uma parcela da sociedade que se autointitula centro e que expulsa todos os Outros. Seguido a isso, observa-se um ponto de coincidência entre as metáforas supracitadas no que diz respeito ao sentimento de injustiça e de desigualdade dos seres humanos em relação aos Oankali, ao que chamaremos de sentimento de recolonização. O controle que os alienígenas passam a exercer sobre os humanos é algo palpável e que Butler não deixa de explorar.

Um ponto já minuciado anteriormente é o fato de os Oankali terem esterilizado os humanos rebeldes para que eles não se reproduzissem e não tivessem a possibilidade de continuar o legado de violência humana, haja vista que os extraterrestres entendem a questão como uma questão genética. Dessa forma, exploraremos tal questão, em primeiro lugar, no sentimento de culpa de personagens como Lilith e Tino por colaborarem com os Oankali no controle indireto sobre os humanos rebeldes e, principalmente, de colaborarem para a “extinção” dos seres humanos: “Akin sabia que, de vez em quando, Lilith se odiava por colaborar com os Oankali, por ter filhos que não eram cem por cento Humanos. Ela amava seus filhos, mas se sentia culpada por tê-los. (Butler 2019, p.155-156) e em: “Sou um traidor para meu povo. Tudo que faço aqui é um ato de deslealdade. Um dia, meu povo não vai mais existir e eu terei ajudado os responsáveis pela sua destruição” (Butler, 2019, p. 239). Respectivamente, na primeira passagem, Akin reflete sobre o sentimento de sua mãe, Lilith, ao passo que na segunda passagem, Tino conversa com Dichaan sobre sentir-se um traidor. Investigando essa condição tênue que ocupam, verifica-se que é muito semelhante aos sujeitos e sujeitas descritos pelas teorias pós-colonial e decolonial. Ex-colonizados que se sentem fora de lugar e que, em analogia às citações literárias, ocupam espaços compartilhados com os “colonizadores”, usufruem dos privilégios desse lugar, como por exemplo, a procriação, e se sentem culpados por isso.

A citação a seguir nos coloca frente a frente com a compreensão dos seres humanos sobre a destruição dos elementos físicos de sua história. Gabe, parceiro de Tate e um dos personagens despertados por Lilith em *Despertar*, lidera um grupo de humanos de sua comunidade na busca por objetos, locais que resistiram ao apagamento realizado pelos Oankali do que restou. Se para a espécie alienígena, restringir os humanos de sua cultura representa a única possibilidade para continuar a vida na Terra, para os terráqueos representa os últimos laços com o passado, com o familiar, com suas crenças – deles retirados, o que reforça o sentimento de recolonização:

O sítio de recuperação, destino do grupo, era uma cidade enterrada.

– Desmantelada e coberta pelos Oankali – Gabe explicou a Akin. – Não queriam que vivêssemos aqui e nos lembrássemos do que éramos antigamente. Akin olhou para a enorme cratera que a equipe de recuperação abriu ao longo dos anos, escavando a cidade. Ela não fora destruída sem justificativa, como Gabe acreditava. Passara por uma colheita. Uma das cápsulas a tinha consumido. Os pequenos entes-naves se alimentavam onde podiam. Não havia maneira mais rápida de destruir uma cidade do que aterrissar uma cápsula nela e deixá-la se faltar-se de tanto comer. As cápsulas podiam digerir quase qualquer coisa, incluindo o próprio solo. O que as pessoas de Fênix estavam escavando eram os restos. Pelo jeito, havia o suficiente para satisfazer suas necessidades. (Butler, 2019, p. 188)

Como se infere da passagem acima, a destruição do vestígio histórico humano da Terra é algo bastante violento para os rebeldes. Na passagem, temos, em primeiro plano, o diálogo entre Akin e Gabe, membro do primeiro grupo desperto por Lilith e pertencente à comunidade rebelde humana chamada Fênix. Gabe explica a Akin como os Oankali tentaram apagar a cultura, a religião, os conhecimentos dos humanos, como tentaram destituí-los de si mesmos. Neste nível, a prática está em paridade, analogicamente, com a colonialidade do poder e a colonialidade do saber e a colonialidade do ser aos olhos dos humanos. Senão por alguns poucos destroços que conseguem recuperar, como por exemplo, crucifixos, suas identidades haviam sido consumidas e descartadas pelos extraterrestres. A luta dos humanos rebeldes se torna recuperar seus símbolos e manter a existência da vida humana.

Todos esses pontos fazem parte de um argumento acusador de uma recolonização Oankali sobre os seres humanos. Compõem a cartografia construída por Butler em *Xenogênese* e representa a guinada decolonial final da narrativa, em que os seres humanos, mesmo habitantes do Norte Global, são alocados em condição de condenados da (T)erra, disposta em maiúscula pela dimensão interplanetária, à medida que assumem o lugar que impuseram historicamente aos Outros do Sul Global.

2.7 Fazer ruir para refundar

Neste capítulo, mobilizamo-nos a discutir os elementos e dimensões da colonialidade. Colocamos em debate, em especial, a descolonização sob a ótica do campo teórico da Decolonialidade. Em primeiro momento, buscamos estabelecer alguns parâmetros teóricos sobre a chuva de termos que surgem quando se fala em descolonização e que são igualmente importantes para este trabalho.

Assim, definimos a pós-colonialidade como condição mundial durante os séculos XX e XXI (Braga, 2019), enquanto o pós-colonialismo se define como abordagem teórico-crítica empregada por pesquisadores ao longo da segunda metade do XX (Brugioni, 2022). A Decolonialidade também se define como campo teórico, no entanto mais radical, que indica a necessidade de mudanças amplas e estruturais na sociedade. Para a efetivação desse deslocamento, constatamos a necessidade de pensar a partir do Sul (Mignolo, 1999) e a partir das cosmologias dos povos originários (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2024). Essas inquiuições envolveram reflexões sobre o mundo colonial/moderno ocidental e, em contrapartida, o conhecimento dos povos indígenas e quilombolas como alternativa para a

descolonização desse sistema-mundo imposto (Grosfoguel, 2008). Imaginar e praticar a resistência a partir das concepções de unidade entre a múltipla vida (Krenak, 2020, 2023), a partir do pensamento da biointeração (Santos, 2023), e a partir da Terra como ser vivo (Munduruku, 2013).

Esse percurso teórico nos possibilitou analisar a trilogia *Xenogênese* a partir de um olhar decolonial e do Sul Global. Como já abordado, as obras literárias que compõem a série literária nos levam a esse percurso crítico, pois a entendemos como um projeto decolonial que trata da reconstrução da sociedade a partir de suas ruínas. Para tanto, temos o emprego de seres alienígenas como metáfora para uma decolonialidade irônica. Os Oankali são postos na narrativa como seres que não propõem ingenuamente os termos de novas formas de vida, de forma limpa e “benevolente”, mas impõem tais termos. A ironia presente está no fato das imposições serem análogas aos valores que foram abafados pela colonialidade, como se o jogo fosse virado de cabeça para baixo e as cosmologias e modos de viver dos povos indígenas e afrodiaspóricos estivessem agora sendo impostos. Para além de percebermos o pioneirismo de Butler na abordagem decolonial, é importante explicitar que a autora não está fixada à teoria integralmente. A teoria decolonial observa o processo de refundação da sociedade como algo “positivo”, o que é representado na narrativa de *Xenogênese* de forma mais complexa, sob a perspectiva de uma recolonização dos seres humanos.

No âmbito do que diz respeito à descolonização, entendemos que a *Xenogênese* se situa em uma postura brusca, firme e que garante a desestruturação da colonialidade (Fanon, 2005) humana para que os múltiplos condenados que habitam essa Terra consigam emancipação. Isso fica representado com a presença de personagens minorizados ou subalternizados, os quais possuem voz e desempenham papéis importantes no contexto da obra. Essa emancipação passa pela consideração do condenado como questionador, criador e agente de mudança da sociedade (Maldonado-Torres, 2024). Dessa forma, para além de considerar a trilogia *Xenogênese* um projeto decolonial, precisamos entender o pioneirismo de Butler como artista e escritora decolonial, como condenada que assumiu para si o poder da criatividade e de agência sobre a realidade para que vislumbremos perspectivas de refundação. Como Catherine Walsh (2009) nos ensina, nenhuma reforma parece ser capaz de consertar uma sociedade que se ancora em modelos tão flexíveis e persistentes para se manter. É preciso refundar. É preciso uma

refundação que incentive áreas, práticas, metodologias e pedagogias de humanização e libertação, e a criação de novos *espaços de pensamento* que nos permitam transcender, reconstruir e superar as limitações impostas pela ‘ciência’ e pelos sistemas de conhecimento da modernidade, espaços que, ao mesmo tempo, colocuem

em debate, diálogo e consideração diversas lógicas e racionalidades⁴⁶ (Walsh, 2009, p. 211, tradução nossa)

Com o tom de reconstruir sobre as bases dessa diversidade e da liberdade do conhecimento, *Xenogênese* se estabelece. A série de Butler nos mostra a possível necessidade de a sociedade ruir para então refundá-la. Que talvez o caminho seja o de fazer a sociedade ruir, para então refundá-la sob outros valores, diferentes daqueles construídos pela sociedade ocidental/moderna – humana. Se Fanon (2005) pensa a saída desses valores a partir de um movimento brusco, Butler a pensa e a representa de maneira ainda mais polêmica. A partir de uma nova colonização e do apagamento da história humana que, por sua vez, não possui somente violência, mas também se constitui de resistência. Aí jaz o tom radical da obra: em uma resposta que chega a ser não convencional, à vista da teoria decolonial, à colonialidade humana.

⁴⁶ Do original: Una refundación que alienta ámbitos, prácticas, metodologías y pedagogías de humanización y liberación, y la creación de nuevos *lugares de pensamiento* que permitan trascender, reconstruir y sobrepasar las limitaciones puestas por “la ciencia” y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad, lugares que, a la vez, pongan en debate, diálogo y consideración lógicas y racionalidades diversas.

CAPÍTULO 3. A LÓGICA DA SOBREVIVÊNCIA COMO LINGUAGEM NA TRILOGIA *XENOGÊNESE*

*The Earth is cursed, but I survive many climates*⁴⁷ –
Not For Radio – Nas (2018)

3.1 “A rasteira já está dada”

O filme estadunidense *Sinners* (2025), dirigido pelo cineasta Ryan Coogler, é iniciado com a citação da personagem Annie: “Há lendas sobre pessoas que nasceram com o dom de fazer música de forma tão autêntica que pode rasgar o véu entre a vida e a morte, invocando espíritos do passado e do futuro. [...] Esse dom pode trazer cura para suas comunidades⁴⁸ (Sinners, 2025, tradução nossa)”. Para além de dar o tom da história que se desenrola, a passagem nos mostra uma perspectiva pertinente a respeito das narrativas negras. Como é de praxe nos filmes de Ryan Coogler, *Sinners* (2025) coloca em questionamento aspectos sobre negritude. Neste caso, sobre a produção artística negra no que diz respeito à música. As pessoas com o dom, descrito pela personagem Annie, possuem a capacidade de produzir uma arte que ultrapassa os limites do individualismo e diz respeito a uma coletividade. É igualmente relevante fazer notar que essa arte possui a capacidade de curar, de significar mais que questões formais, propulsionando comunidades a ir além, a imaginar possibilidades de sobrevivência e libertação.

Nesta seção introdutória do capítulo, iniciamos nossa discussão a respeito da sobrevivência como elemento constitutivo da história do povo negro e afrodiaspórico. Em nível preliminar, compreendemo-la como fator que se reflete nas literaturas de escritores negros e negras, como aspecto que não se extinguiu no passado, mas se atualizou na contemporaneidade. Nesses termos, a sobrevivência se vale de estratégias dos indivíduos negros e negras, que são caracterizadas pela ação sorrateira, que se dá pelas beiradas, pelas margens da norma hegemônica estabelecida.

As artimanhas empregadas para a sobrevivência são analisadas por Lélia Gonzalez no que diz respeito à história das mulheres negras. No artigo “Nanny: pilar da amefricanidade”,

⁴⁷ “A terra está amaldiçoada, mas eu sobrevivo a muitos climas” (tradução nossa)

⁴⁸ Do original: “There are legends of people born with the gift of making music so true, it can pierce the veil between life and death. Conjuring spirits from the past and the future. [...] This gift can bring healing to their communities”

em que define o conceito de amefricanidade, outrora discutido neste trabalho⁴⁹, a estudiosa nos traz contribuições importantes a respeito do papel da mulher negra nas sociedades americanas. Segundo Gonzalez (2020), a mulher negra esteve exposta a condições de adversidade e de risco à vida, e diante disso, agiu de maneira combativa, reagindo para a sobrevivência de si e, comumente, de coletivos. Os múltiplos atos de sobrevivência empregados se valeram de estratégias e táticas “cuja fonte está no saber próprio do grupo” (Gonzalez, 2020, p. 132).

Angela Davis (2016) explora o fator sobrevivência das mulheres negras estadunidenses e mulheres imigrantes em território estadunidense ao discorrer sobre a condição das empregadas domésticas nos Estados Unidos. A estudiosa analisa que, para as mulheres negras, desde o período da escravidão, o trabalho foi muito árduo; muitas vezes, por exemplo, eram obrigadas a exercer as mesmas atividades braçais que os homens. Após a escravidão, o trabalho representou uma dupla jornada de sobrevivência, de conciliação do trabalho fora de casa e dentro de casa, de doméstica: de criação dos filhos e do cuidado do lugar:

As mulheres negras dificilmente poderiam lutar por fraqueza; elas tiveram de se tornar fortes, porque sua família e sua comunidade precisavam de sua força para sobreviver. A prova das forças acumuladas que as mulheres negras forjaram por meio de trabalho, trabalho e mais trabalho pode ser encontrada nas contribuições de muitas líderes importantes que surgiram no interior da comunidade negra. (Davis, 2016, p.220)

Depreendemos da citação acima como a vida da mulher negra esteve condicionada à sobrevivência de si mesma, de sua família e de sua comunidade. Ela não teve escolha, vivendo em contextos em que existência era sinônimo de sobrevivência. Essa realidade não se limita à história dos Estados Unidos, tampouco está acorrentada ao passado. Em verdade, as problematizações expostas por Gonzalez (2020) e Davis (2016) estão entranhadas nas histórias atuais das mulheres negras.

Essas afirmações das teóricas nos mostram a conexão entre-américas ou amefricana, como propõe Gonzalez, e não se fecham na análise da situação das mulheres negras, mas se alavanca à situação de sobrevivência de todo o povo afro-americano, concebida sua heterogeneidade, pois nossa intenção não é reduzir as pessoas negras a um conceito ou a uma ideia uniforme; pelo contrário, é considerar a diferença como elemento comum ou mesmo de união para a sobrevivência. Aliamo-nos ao que nos ensina Audre Lorde (2020) sobre a importância da diferença e nas quais nos alicerçamos para pensar a sobrevivência:

Nossas diferenças são polaridades entre as quais podemos produzir faíscas de possibilidades de um futuro que hoje nem sequer somos capazes de imaginar, quando reconhecemos que compartilhamos uma visão que nos une, não importa que a expressemos de formas diferentes, uma visão que pressupõe um futuro em que todos

⁴⁹ Ver 1.2.2 Protagonismo feminino e negro

possamos florescer, assim como viver em uma terra que apoie nossas escolhas. (Lorde, 2020, p. 35)

Depreende-se da passagem que a diferença pode ser motor para pensar o futuro. Esse entendimento, segundo Lorde, deve ser aplicado à comunidade negra na aceitação da multiplicidade para alcançar a possibilidade de libertação e de vida. A sobrevivência como salto além da realidade posta também é explorada pelo poeta estadunidense Lance Jeffers (1972); assim, “A literatura afro-americana é uma declaração contra a morte, uma declaração àquilo que a vida deveria ser: a vida deveria ser vivaz, exuberante, completamente desinibida⁵⁰” (Jeffers, 1972, p. 50, tradução nossa). A realidade da violência, da opressão, do genocídio simbolizou para a existência afrodiaspórica uma rasteira sistemática e organizada. No entanto, não devemos e não temos nos rendido à queda. Pelo contrário, mobilizamos contínuas formas de nos reerguermos.

Nesse contexto, as discussões sobre a lógica da sobrevivência, como vamos propor, está em franco diálogo com as temáticas desenvolvidas nos capítulos anteriores à medida que a literatura de sobrevivência forja em si a ação pela libertação que estrutura os ideais do Afrofuturismo e concentra o impulso e o combate intenso contra os valores da colonialidade. Portanto, buscamos neste capítulo realizar uma investigação a respeito dessa literatura que almeja o desinibido e a liberdade, por meio do prolongamento da nossa existência em comunhão e nas diferenças, pois como nos antecipa Lorde (2020), “não existe sobrevivência separada” (Lorde, 2020, p. 36). Com esse intuito, desdobraremos nossas conversas, principalmente, com os estudiosos Bell (1987, 2012), Mbembe (2018), Ferdinand (2022) e Santos (2023).

3.2. Arqueologia da sobrevivência: o romance afro-americano

Em *The Afro-American Novel and Its Traditions* (1987), o pesquisador e professor estadunidense Bernard W. Bell investiga o romance afro-americano, tomando-o como ato simbólico. Para ele, a narrativa ficcional é uma das formas de observar e apreender a realidade em que estamos de forma analítica. Portanto, ela é peculiar no que diz respeito à interpretação daquilo que nos rodeia. Define o estudioso que sua abordagem teórica em relação ao romance é de compreendê-lo

como ato simbólico social, examinando o texto formal como uma reescrita de estratégias de sobrevivência [...] pelas quais negros afro-americanos, como grupo

⁵⁰ Do original: “Afro-American literature is a statement against death, a statement as to what life should be: life should be vivacious, exuberant, wholesomely uninhibited”

étnico, ganhou consciência de si mesmos e celebraram sua busca pela liberdade pessoal e social, alfabetização e integridade⁵¹” (Bell, 1987, p. xii, tradução nossa)

A concepção-base de Bell, mencionada tão logo na introdução do seu livro, indica-nos algumas questões importantes. Em primeiro lugar, o romance para os escritores negros e negras é uma ação de liberdade sobre a realidade encarceradora, pois nessa conjuntura, os elementos que compõem as narrativas se projetam para fora do texto. Essa relação indispensável e intrínseca entre o texto literário e a realidade já foi preconizada pelo crítico literário brasileiro Antonio Candido (2023), o qual aponta que ambos se retroalimentam. A literatura se ancora na realidade social para se realizar e, do outro lado, a sociedade se movimenta a partir do texto, pois ele propicia a criação de senso crítico e de agenciamento sobre essa sociedade.

Em segundo lugar, Bell explana que o romance para os escritores negros e negras simboliza estratégias de sobrevivência. Novamente, compreendendo que há relação entre literatura e sociedade. Nesses termos, vale dizer que os elementos que fazem parte do romance afro-americano, os personagens, os lugares, o tempo, o narrador comportam um significado histórico de sobrevivência. É a partir dessa compreensão que Bell realiza uma arqueologia da sobrevivência a partir de narrativas negras estadunidenses, analisando os elementos folclóricos, orais, da música e da religião como traços marcantes dessas narrativas, que remontam à ancestralidade e à sobrevivência histórica.

Uma questão que nos interessa ao pensar a jornada de sobrevivência dos sujeitos e sujeitas escravizadas é, em primeiro momento, o valor que enxergam na vida. Esse é o ponto de partida para a sobrevivência. É preciso levar em consideração a perspectiva de vida para esses indivíduos, chegados à América, a qual de acordo com as religiões africanas, é muito ancorada na ancestralidade. A partir disso, a visão temporal dos povos africanos não se coaduna com a temporalidade linear do ocidente. Define a pesquisadora Leda Maria Martins (2021) que, nesses termos, o tempo é espiralar, onde a memória e o cosmológico exercem grande influência de elucidação dos fatos e das experiências⁵². Assim, o passado não é estático, findo. Em verdade, ele pode ser revelado pelo presente e ser utilizado como ferramenta de aprendizagem

⁵¹ Do original: as a socially symbolic act, examining the formal text as a rewriting of the survival strategies [...] by which black Americans as an ethnic group came to consciousness of themselves and celebrated their quest for personal and social freedom, literacy and wholeness”

⁵² Segundo Martins (2021), é preciso alçar a uma nova perspectiva de tempo, especialmente quando falamos dos povos africanos e afrodiáspórico, marcados pela cicatriz do trauma. Explica a estudiosa: “o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem.” (Martins, 2021, p.14)

para o futuro. A vida, portanto, é cíclica, conectada, contínua. Aqueles que se foram não estão acabados, mas permanecem nítidos e louvados na memória dos que permanecem na Terra, o que dá a eles continuidade. A vida é algo que deve ser cultivado e valorizado, e esse é o ponto de partida para o sentido de um *fazer sobreviver*, mesmo em condições desumanas, de violência e de genocídio.

Essa noção do *fazer sobreviver* é de suma importância para este capítulo. A sobrevivência para os povos africanos e afrodiaspóricos não foi algo dado, mas algo construído a partir da necessidade. Bernard W. Bell (2012) ressalta, nesse sentido, que o racismo e o processo de segregação por ele desencadeado “desafiou americanos a criar e a manter sistemas sociais e culturais alternativos, por vezes, paralelo para sobreviverem como pessoas⁵³” (p. xix, tradução nossa). O povo negro teve que se valer da adaptabilidade e da criatividade para aprender a sobreviver diante de cenários de violência tão imprevisíveis – durante e pós-escravatura. Ainda dentro dessa “aprendizagem da sobrevivência”, são sujeitos e sujeitas que tiveram que suportar as agruras do preconceito racial imputadas. Suportar, no entanto, não significa aguentar de maneira passiva, pelo contrário, é bastante reativo. Bell (2012) entende que algumas características comuns tiveram que ser mobilizadas pelos nossos ancestrais nesse sentido, sendo elas de “resiliência, engenhosidade, resistência, reforma, e, se necessário, ação revolucionária⁵⁴” (p. 33, tradução nossa). Todos esses atributos encontram terreno fértil na ação dos indivíduos e coletivos das Américas e funcionam justamente em direção a uma mobilização mais intensa.

De acordo com Bell (1987, 2012) a sobrevivência aparece para os sujeitos e sujeitas negras como forma de reação a “dupla consciência”, já teorizada por W.E.B Du Bois (1989) no que diz respeito aos indivíduos afrodiaspóricos nos Estados Unidos. Essa condição, teorizada por Du Bois, evidencia uma dupla violência psicológica sofrida por eles no meio social. Em primeiro lugar, há o esforço para manter suas origens culturais, em um contexto de desvalorização delas. Em segundo, há o contato com a cultura do colonizador e as violências simbólicas que impulsionam determinada assimilação. As duas realidades vivenciadas provocaram no indivíduo negro certa maleabilidade em situações sociais. Bell (2012), por exemplo, menciona os dois códigos de linguagem dos afro-americanos: um para os seus pares

⁵³ Do original: “Segregation and antiblack racism also challenged black Americans to create and maintain alternative, often parallel, social and cultural systems for survival as a people.”

⁵⁴ Do original: “resilience, resourcefulness, resistance, reform, and, if necessary, revolutionary action.”

e outro para os brancos. Essa habilidade demonstra não somente seu diálogo com a dupla consciência de Du Bois, mas também a natureza das estratégias de sobrevivência.

No entanto, é fundamental que questionemos a dimensão dual estudada por Du Bois, e pensar uma condizente à proposta de um projeto de diversidade e multiplicidade, em oposição à binariedade do mundo colonial/moderno. Conforme problematizamos anteriormente, essa condição híbrida é muito característica dos sujeitos de países anteriormente colonizados. Uma condição entre-culturas que tem grande impacto psicológico. Diante disso, preferimos escolher uma postura teórica mais abrangente, de acordo com o pensamento de fronteira, de Glória Anzaldúa, também explorada no capítulo 2. Pensamos esse lugar de fronteira como produtor de identidades complexas, como teorizado pelo pensador Salman Rushdie (1991): como produtor de identidades hifenizadas. Entendemos que ocupar esse lugar de fronteira pode engendrar identidades que vão além, que podem captar os melhores aspectos de cada cultura para impulsionar uma nova identidade.

Essa capacidade produtiva das identidades hifenizadas é muito importante para a sobrevivência e para a construção de um futuro conciliativo entre culturas. Bernard W. Bell (2012) argumenta nesse sentido, propondo haver uma contiguidade entre hibridização e sobrevivência, postulando que “cada geração desenvolve uma nova maneira para encarar o desafio da sobrevivência e satisfação em um mundo em constante mudança de diferença e diversidade⁵⁵” (p. 172, tradução nossa). Assim, o lugar de fronteira promove possibilidades de agenciamento e não somente de dor. Quando olhamos sob esse viés, podemos compreender que a ancestralidade possui impacto direto para a atualização das estratégias de sobrevivência, pois se nossa existência está condicionada pelas ações passadas dos que vieram antes, inspiramo-nos nessas ações para nos atualizarmos em relação aos nossos desafios.

3.2.1 Sobrevivência como linguagem narrativa

Começamos a discutir na seção anterior a perspectiva de Bernard W. Bell (1987, 2012) de que a sobrevivência é elemento que transcorre a experiência do povo negro e que transparece na narrativa de escritores negros e negras. Essa ideia nos faz compreender a linguagem investida no romance afro-americano como ato de sobrevivência, o que dialoga com o que Grada Kilomba (2019) argumenta no que diz respeito à dimensão política da língua: “por mais poética

⁵⁵ Do original: each generation has developed a new aesthetic to meet the challenge of survival and fulfillment in an ever changing world of difference and diversity.

que ela possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência” (p. 14). A experiência histórica da população negra esteve condicionada ao poder concentrado em uma norma definida e exercida pela branquitude. A partir do momento que esses escritores negros e negras começam a escrever sobre si, começam, em consequência a questionar as concepções estabelecidas pelo cânone literário, criando e abrangendo novas perspectivas.

A análise sobre o romance afro-americano representa uma continuidade dos símbolos da sobrevivência do povo negro na arte. Essa expressão simbólica é observada desde as primeiras produções artísticas e literárias de pessoas negras. Bell (2012) argumenta que a sobrevivência, além da literatura, é fator na música e na religião dos afro-americanos. Portanto, essa temática transpassa estruturalmente a arte negra, à medida que os artistas intendem manifestar de maneiras diferentes uma urgência por uma libertação na vida. A este respeito, trouxemos no primeiro capítulo, como a busca por libertação dos valores coloniais, os quais alimentam os sistemas de poder do racismo e do machismo. Essa necessidade de pautar uma arte que esteja nos termos do povo negro é o que circunda e atravessa os diversos gêneros artísticos. Dentro dessa perspectiva, Bell (1987) embarca na estética do romance, examinando os elementos nele presente como símbolos das estratégias de sobrevivência e os valores da cultura afro-americana. Os personagens, o tempo, o espaço representam *uma lógica da sobrevivência*. De maneira a corroborar isso, o pesquisador elenca algumas características dos indivíduos negros que se efetivam nos personagens fictícios e que viabilizam o percurso narrativo:

Uma visão tragicômica da vida, um apego firme à realidade, uma fé extraordinária no poder redentor do sofrimento e da paciência, um talento altamente desenvolvido para a dissimulação, um entusiasmo vigoroso pela vida, um senso de humor irônico e um apurado senso de oportunidade são valores básicos dos valores afro-americanos. Esses valores, principal produto da resiliência das sobrevivências culturais africanas e da resistência à dominação de classe, cor e gênero, são as maiores fontes de tensão nos temas, personagens e formas do romance afro-americano⁵⁶ (Bell, 2012, p.78, tradução nossa).

Tais características endossam a ideia anteriormente apresentada, dos elementos do romance afro-americano como símbolos da sobrevivência. As posturas elencadas por Bell definem melhor a maleabilidade que é precisa do povo afro-americano para sobreviver. No

⁵⁶ Do original: “A tragicomic vision of life, a tough-minded grip on reality, an extraordinary faith in the redemptive power of suffering and patience, a highly developed talent for dissimulation, a vigorous zest for life, a wry sense of humor, and an acute sense of timing are basic black American values These values, mainly the product of the resiliency of African cultural survivals and the resistance to class, color, and gender domination, are the major sources of tension in the themes, characters, and forms of the Afro-American novel.”

romance, a sobrevivência possui um forte sentido de “resistir por/para a justiça social”, a qual se vale de ações indeterminadas, imprevistas.

Diante das conversas feitas ao longo dessa seção, tencionamos, enfim, propor o romance afro-americano a partir de duas perspectivas da sobrevivência: em primeiro lugar, traduzida na narrativa, em que os elementos dela acomodam em si o sentido da sobrevivência. Em segundo, de forma mais ampla, em que o romance representa uma mobilização individual do escritor e da escritora para a coletividade do povo negro, com vistas a ser símbolo que nos ressignifica, que nos cura, que se manifesta contra o sofrimento e contra a morte e que pode nos impulsionar, motivar-nos a ir além.

3.3 Políticas da vida e da morte

Discutir sobrevivência demanda realizar uma investigação do contexto que provoca e que tensiona a necessidade de sobreviver. Demanda refletir sobre as formas de política que são permissivas, ou provocadoras, com ações sistemáticas que submetam populações à condição de sobrevivência. No capítulo anterior, fizemos um percurso argumentativo sobre a decolonialidade, no qual discutimos os valores coloniais que perduraram desde o processo colonizatório, adentrando os processos simbólicos na sociedade moderna. O período de colonização novamente volta à tona neste capítulo para podermos pensar a política ali surgida.

Nesse sentido, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) nos fornece algumas ferramentas teóricas importantes ao associar modernidade e terror para compreender uma sociedade fundamentada no controle da vida e da morte. Para tanto, o pensador dialoga com o conceito de biopolítica de Michel Foucault, para desenvolver o seu conceito de necropolítica. De acordo com esse conceito, a política é, em suma, o exercício da morte; seu estabelecimento nesses moldes se inicia no processo colonizatório, descrita por Mbembe como uma das primeiras instâncias de experimentação do poder sobre a vida e, especialmente, do poder sobre a morte, decidindo quem deve ou não morrer.

Para Mbembe (2018), a colônia representou um espaço em que as leis e as regras foram suspensas. Estamos falando sobre um momento no tempo em que a soberania dos Estados possuía grande relevância; no entanto, os colonizadores não consideravam os povos colonizados organizados, tampouco civilizados. Portanto, não atribuíam a eles qualquer tipo de soberania, para a qual se deve manter determinada espécie de “respeito”. Dessa forma,

As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. [...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (Mbembe, 2018, p. 133)

A partir da citação acima, depreendemos como era importante para os colonizadores retirarem os territórios colonizados do âmbito da civilidade, pois assim, tornam-se espaços em que os sentidos de guerra e de paz perdem o significado. A paz dos colonizadores é condicionada por um contexto de “guerra sem fim”, que é sofrida pelos sujeitos e sujeitas subalternizadas. Para que esse estado de “guerra sem fim” perdure, é necessário aquilo que Frantz Fanon (2008) nomeia de compartimentalização do espaço da colônia que a separa em zonas de dois tipos: o primeiro tipo separa aqueles que possuem valor e o segundo tipo, aqueles que não o possuem. Assim, guerra e paz coexistem nos espaços compartimentalizados, incidindo na qualidade da política de “definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2018, p. 135).

O entendimento sobre necropolítica consiste nessa cisão entre esses dois tipos de indivíduos, à medida que o poder define de quem são os corpos que devem morrer, ou seja, os corpos subalternizados, oprimidos – os sobreviventes. O necropoder nos fornece uma explicação proveitosa no que diz respeito à condição de sobrevivência, pois ele nos demonstra o contexto no qual ela se desenvolve. Dentro desse contexto, a condição de sobrevivência indica que algo não está correto na ordem das coisas, que há contradições na forma de existir do Estado e na política que é exercida, onde o terror “se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político” (Mbembe, 2018, p.130) e organizar um padrão sistemático, doravante, estrutural de *fazer morrer*. Na modernidade, o terror não deixou de estruturar a política, em verdade, atualizou suas tecnologias, de forma que o *fazer morrer* está cada vez mais sofisticado, civilizado e aceitável. Dessa forma, a sobrevivência continua sendo fator que cria ligações entre as experiências do passado e do presente. E essa condição não se resume às questões de raça e gênero, foco de análise neste trabalho, mas se estende às questões de sexualidade, no que diz respeito à comunidade LGBTQIA+.

Portanto, a sobrevivência se desenvolve nesses termos desiguais. Assim sendo, pensar sob o objetivo da lógica da sobrevivência é tirar os corpos “sem valor” do lugar de objeto que o necropoder os alocou. É tirar do campo da insignificância os corpos que após a morte são considerados “simples esqueletos”, “reliquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias,

sem sentido” (Mbembe, 2018, p. 140). De forma contrária, é pensar esses corpos como símbolos preñes de significado e de força. Mobilizar-nos a partir dessa ótica é considerar que os indivíduos que permanecem em condição de sobrevivência possuem agenciamento e uma criatividade instintiva para ressignificar seu mundo (Bell, 1987).

3.3.1 Sobrevivência como agenciamento

A política de exclusão e de *fazer morrer* discutida a partir do necropoder, a qual condiciona a sobrevivência, possui em seu cerne uma orientação centrada na destruição de subjetividades que, no caso da discussão nesta dissertação, são as subjetividades negras e africanas em nível coletivo. A título de explicitação, é bom que saibamos essas questões são alicerçadas e movimentadas pelo racismo. Achilles Mbembe (2018) analisa, por exemplo, como a condição da escravização ocasionou em uma tripla perda para as pessoas negras, a saber: “perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social” (p. 131, grifos do autor). As perdas descritas por Mbembe funcionam como o esmagamento do ser da pessoa escravizada. Essa perspectiva encontra identificação com as noções teóricas desenvolvidas pelo pesquisador e engenheiro ambiental Malcom Ferdinand (2022) ao examinar o tráfico negro e as dinâmicas de poder geradas nos navios.

Em seu livro *Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, Ferdinand propõe uma análise da colonialidade sob uma nova ótica: da ecologia. Assim, ele nos fornece considerações valiosas em relação à violência cometida em relação aos negros e negras escravizadas em terras colonizadas, indo além, na medida em que explica que o genocídio não se limitou ao *anthropos* – ao humano –, mas se ampliou para modificar e violentar profundamente a terra e a natureza. Para começar, o estudioso se alia aos postulados de Mbembe ao dissertar a respeito da morte social dos negros escravizados, um processo que se inicia a partir dos porões dos navios, nos quais os sujeitos e sujeitas eram mantidos vivos, no entanto, apartados do mundo, em condições precárias. Essa condição define aquilo que Ferdinand nomeia como biopolítica negreira. Contudo, mais que estabelecer quem vive, essa condição estabelecia quem morria. Essa política do porão, como definido por Ferdinand, nos fornece uma interpretação importante para pensar a necropolítica e a lógica da sobrevivência. A primeira experiência do terror que viria a se materializar em terras colonizadas nasce em contextos marítimos, nos navios, especificamente, nos porões. Ali, as noções estruturais da necropolítica,

que marginaliza espacialmente e autoriza a morte, pela primeira vez, abate-se sobre os indivíduos negros:

Menos ruidosa que o estalido do chicote, essa situação fora-do-mundo da escravidão colonial revela-se em um conjunto de rupturas impostas pela política do porão nas relações com os pertencimentos ancestrais e comunitários, nas relações com a terra, nas relações com a natureza e com as arenas políticas, como mostram as experiências francesas da colonização no Caribe. (Ferdinand, 2022, p. 73)

A citação acima nos evidencia pontos de contato entre a necropolítica de Mbembe (2018) e a política do porão de Ferdinand (2022) e traz considerações importantes dos rompimentos causados pela recusa do mundo aos sujeitos e sujeitas negros. Em primeiro lugar, damos atenção à ruptura explicada em relação aos laços ancestrais e comunitários. Já investigamos em outros momentos a importância da ancestralidade, a qual sofre com um forte golpe quando da escravização colonial, pois com ela, os negros e negras africanas são impossibilitados de reverenciar seus antepassados da forma como faziam em suas terras. Nesses termos, a escravização forçou uma reorganização de seus mundos. Serem retirados de suas terras representou uma ruptura corpórea, antes tão conectada e bem estabelecida nos seus mundos. Assim, experiências de sociabilidade foram roubadas: todo o ritmo e organização que existia até então para com os seus foram ignorados e dizimados – impossibilitados até o ponto em que tiveram de ser reinventados e adaptados nas terras desconhecidas por meio das estratégias de sobrevivência de si mesmos e de suas culturas e crenças.

Em segundo lugar, direcionamos nosso olhar para a ruptura com a terra e com a natureza, ou como também define Ferdinand, a ruptura ecumênica. Isso significa dizer que o desligamento dos indivíduos africanos de suas terras além de romper as relações humanas, sociais e familiares existentes, rompeu as relações entre as pessoas e seus lugares, seus pontos de referência. É um desligamento também com os animais, com as plantas. É um desligamento da relação com esses seres e com as práticas culturais em relação a eles. No novo mundo, os indivíduos africanos tiveram que radicar outras noções – híbridas – de vida, que concentrava muito de suas vidas e crenças anteriores com as possibilidades oportunizadas na terra colonizada.

Os pontos sobre os quais Ferdinand se debruça são relevantes para a nossa compreensão da lógica da sobrevivência, especialmente por ele evidenciar que muito embora os indivíduos, as práticas e a cultura africana tenham sido suspensos pelo colonizador, elas não deixaram de existir, sem resistência. Além disso, o pesquisador entende que as estratégias de sobrevivência

foram empregadas pelas pessoas negras como exercício de influência sobre o projeto colonial. Assim diz:

A subjugação sempre se chocou com diversas formas de resistência. As doenças fingidas, o envenenamento dos animais de carga e de outros escravizados, os aquilombamentos, a sabotagem das oficinas e os furtos simbolizaram meios pelos quais os escravizados dificultavam o projeto colonial, exercendo, nesse ponto, um domínio limitado. (Ferdinand, 2022, p. 75)

Entendemos da citação acima uma característica de grande valor sobre sobrevivência: a de agenciamento. A sobrevivência não representa uma atitude egocêntrica, mas fundamenta uma atitude maior, macropolítica, que sabota o colonizador e combate a colonização. Sobreviver, nesses termos, sai da condição de passividade e se torna a faca que fere a colonialidade, conquanto a ferida não tenha sido sempre tão grande como deveria ser, evidencia a resistência história dos negros e negras escravizadas.

Como estratégia de sobrevivência importante estão os quilombos. Se a colonização rompeu com as relações comunitárias e com a natureza, os quilombos atuaram e atuam na reparação e manutenção dessas relações. Antônio Bispo dos Santos (2023) define que o estreitamento delas se realiza a partir de outro entendimento sobre os nossos laços com a vida. Um entendimento que nos alocue como seres compartilhantes. O compartilhamento nos é ensinado por Santos (2023) como uma contravenção à organização política-capitalista-moderna, que opõe ao conceito da troca: “a troca significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham.” (p. 21).

Portanto, as relações a partir do aquilombamento partem do compartilhamento e do pertencimento ao coletivo de pessoas e ao ambiente, aos animais, às plantas. O quilombo surge como essa potência de sobrevivência histórica que mantém vivas as práticas compartilhantes que existiam em terras africanas, no entanto, assumida a sua condição híbrida. Afinal, as comunidades quilombolas se formam a partir do diálogo com os povos indígenas, que conhecem a terra (Santos, 2023). Assim, entendemos que o quilombo se constitui como estratégia de sobrevivência, que faz emergir os valores do comunitarismo e da relação com a natureza, formando espaços de resistência ativa contra a colonização.

3.4 “*Learn and run*”⁵⁷

Em entrevista concedida ao escritor Jelani Cobb, Octavia Butler diz escrever ficção pois é uma experiência que lhe dá prazer: “Eu gosto de contar histórias⁵⁸” (Butler, 2010, p.63). A escritora se define como uma contadora de histórias, que a partir da FC, metaforiza situações que nos causa estranhamento para problemas reais que enfrentamos. Pensar a literatura negra como contação de histórias remonta à sua ancestralidade oral, como argumenta Bell (1987), o que constitui um dos elementos residuais que demonstram a familiaridade histórica da oralidade no romance afro-americano. Seja na escrita ou na oralidade, a sobrevivência é um atravessamento, que analisamos na literatura de Octavia E. Butler.

Em romances como *Kindred* (2019), tal questão se observa em relação à protagonista Dana. A personagem viaja no tempo para o passado, no período da escravidão, tendo de se submeter às condições e aos limites imputados pela escravização. Tentando se adequar ao contexto, não o faz passivamente, mas tenta transgredir a partir de pequenas ações, como ensinar as crianças escravizadas a ler. Também se verifica tal aspecto no romance *Semente Originária* (2021), em que temos a protagonista Anyanwu, com poderes de mudar de aparência para a de qualquer ser vivo, se encontra em condição de subserviência a Doro, personagem masculino com poderes de matar, tomando o controle sobre o corpo da pessoa. Ambos se conectam pelos seus poderes, à medida que Anyanwu vive com o temor de que Doro a mate. Anyanwu, no entanto, não se limita ao medo e à sujeição, confrontando Doro ao longo da narrativa. Essas breves análises servem de preâmbulo para pensar as condições de sobrevivência dos protagonistas de *Xenogênese*.

Em primeiro lugar, a sobrevivência na série é ponto de encontro na história dos três protagonistas. Tencionamos analisar, dessa forma, três aspectos presentes nas narrativas: o aprender a sobreviver, a resiliência para sobreviver e uma estratégia de sobrevivência recorrente: a locomoção. Sendo assim, trazemos a seguinte citação do primeiro romance, *Despertar*, em que há um diálogo entre Jdahya e Lilith sobre a missão da personagem:

“Vai ensinar a eles habilidades de sobrevivência que ensinamos a você. Seu povo será todo proveniente do que você chamaria de sociedades civilizadas. Mas eles terão que aprender a viver em florestas construir seus próprios abrigos e cultivar sua própria comida” (Butler, 2018, p. 47).

⁵⁷ “Aprender e fugir” (Butler, 1987, p.141, tradução nossa)

⁵⁸ Do original: “I like to tell stories”

Tendo em vista essa passagem, é importante retomar uma discussão realizada no primeiro capítulo, no que diz respeito ao protagonismo negro e feminino: a escolha de uma mulher negra para desempenhar o papel de liderança de grupos humanos. A partir da análise da espécie humana, os Oankali entendem que ela é a mais adequada para desempenhar tal função, isso pois essa não é uma função estrangeira para as mulheres negras afro-americanas. Elas carregam consigo a responsabilidade de *fazer sobreviver* desde o período de escravização. Sobreviver para essas mulheres não é uma escolha, mas a única opção disponível. Assim, parece haver uma inclinação ora ancestral, ora histórica para a sobrevivência, o que não significa dizer que esse é um fardo positivo. O aprender a sobreviver identificado em *Xenogênese* recai sobre Lilith, que tem de aprender a sobreviver nas novas condições da Terra e repassar seus conhecimentos para os grupos de humanos.

O aprender a sobreviver tão logo se torna um lema na narrativa conforme os humanos percebem que a fuga do jugo dos Oankali está condicionada ao alcance de independência e autonomia no novo ambiente e ecossistema terrestre.

Acho que nossa melhor aposta agora é aprender tudo que pudermos. Entender fatos. Manter os olhos abertos. Então, depois, podemos aproveitar ao máximo qualquer oportunidade que tivermos para fugir.
Aprender e fugir, pensou Lilith quase com alegria. Ela poderia ter abraçado Joseph. Em vez disso, pegou um bocado da comida fria.” (Butler, p.119, grifo do autor)

No que diz respeito à citação, é relevante elucidar um ponto importante. Ao longo deste trabalho, fazemos referência a três termos que designam aqueles que sofrem com a opressão: os subalternizados, os condenados e os sobreviventes. Entendemos, em um movimento de confluência, que eles nos explicam dimensões semelhantes no que diz respeito às pessoas e comunidades subjugadas pelas relações de poder; para tanto, considerando que os três vocábulos se encontram no contexto da obra analisada. Já mencionamos que a representação desses grupos minorizados é um fator inegociável em Butler. É uma característica que atravessa toda a obra da autora, que não se limita à representação somente nos termos da comunidade negra, mas observando e entendendo que há outros grupos que também sofrem com o processo de exclusão, violência e, enfim, de sobrevivência imputada. Isso se manifesta em *Xenogênese*. Na citação escolhida, o personagem Joseph Ching, estadunidense de descendência chinesa, vê uma urgência pela aprendizagem da sobrevivência que conversa com a percepção de Lilith. *Aprender e fugir*, palavras que dão nome a esta seção é uma máxima basilar da lógica da

sobrevivência. Ambas as palavras exibem a urgência da sobrevivência. A urgência de se libertar – a si e ao coletivo⁵⁹.

No entanto, a exequibilidade da sobrevivência demanda, em seu cerne, a resiliência. Pois o seu percurso é árduo, por conta dos limites que o contexto externo oferece. Se o sujeito ou sujeita busca por libertação, o poder que tenta mantê-los subjugados, reage, tentando impor mais controle. A reação à força do poder deve ser de resiliência, deve ser combativa diante das pequenas derrotas impostas em função do vislumbre da vitória da liberdade:

— Quantas vezes você consegue suportar que todas as pessoas sejam tiradas de você e ainda ter a determinação de recomeçar? — Tate resmungou.
Tantas vezes quanto fossem necessárias, pensou Lilith, esgotada. Tantas vezes quanto o medo humano, a desconfiança e a teimosia fizessem necessárias. (Butler, 2018, p. 227, grifo do autor)

A partir dessa citação, devemos pensar na condição híbrida ocupada por Lilith. Entre os meandros da relação de autoridade com os Oankali e da relação de conflito com os humanos que a entendem como colaboradora dos alienígenas, a personagem tem que se condicionar a um contexto de constante alerta e perseverança. Na citação selecionada, a protagonista é indagada por Tate sobre sua capacidade de suportar. O quanto mais ela poderia suportar? O quanto mais ela poderia recomeçar com o impulso de *fazer sobreviver*? Ao que ela responde em seu íntimo: tantas vezes fossem necessárias. É nesse sentido que recobramos o aspecto histórico e ancestral da sobrevivência. Lilith carrega consigo a determinação frente à sua realidade quebrantável e de responsabilidades aparentemente inegociáveis. A este respeito, quando dialogamos Malcom Ferdinand (2023) e aos seus postulados sobre a política do porão como produtora da expulsão dos sujeitos negros e negras do mundo; pois, dessa experiência, emana uma consequência responsiva desses sujeitos: a de resistir e a de inventar outros mundos. A de sobreviver. Nesses termos, a resiliência é uma ferramenta de sobrevivência alicerçada na criação de outros mundos possíveis. Assim decorre a história de Lilith, em constante resiliência para que a humanidade, concentrada nos grupos despertos, continue. Embora o protagonismo dos livros agrupe Akin e Jodahs a partir do segundo romance, Lilith mantém sua relevância no desenrolar dos acontecimentos. Nesse sentido, um diálogo ocorrido em *Imago* (2021) nos é importante para ampliar o entendimento a respeito da lógica da sobrevivência representada na personagem. No terceiro romance da série, o filho de Lilith, Jodahs se relaciona com os irmãos

⁵⁹ A sobrevivência do coletivo em *Xenogênese* será retomado em 3.6 “‘Plant a town’, they told us. ‘Prepare a place’”

humanos Jesusa e Tomás. Quando ambos conhecem Lilith, Jesusa faz indagações a ela quanto a sua união com os alienígenas:

- Você não teve escolha, teve?
- Ah, eu tive. Escolhi viver.
- Isso não é escolha. É apenas seguir, deixando-se levar pelo que quer que aconteça.
- Você não sabe o que está dizendo — falou minha mãe. (2021, p. 206)

Como vemos da citação acima, Jesusa questiona o livre arbítrio de Lilith na relação com os Oankali e ela nos interpela com uma forte citação que coloca em questionamento a visão dualista de Jesusa. Como argumentado anteriormente, Lilith é uma personagem que coloca sobre si o peso de ter ocupado a posição ambígua de cúmplice dos Oankali e salvadora dos humanos, sendo sempre mal interpretada. Verdade é que no período em que desperta os grupos de humanos, tenta ensiná-los o máximo que pode para que eles possam ser autossuficientes e sobreviver:

Ao menos ela teria outra chance com um grupo humano. A chance de ensiná-los... mas não de ser um deles. Isso nunca. Nunca?
 Outra chance de dizer: “Aprendam e fujam”.
 Ela teria mais informações para eles desta vez. E eles teriam uma vida longa e saudável diante de si. Talvez conseguissem encontrar a resposta para o que os Oankali tinham feito com eles. E talvez os Oankali não fossem perfeitos. Algumas pessoas férteis poderiam escapar e se encontrar. Talvez. Aprender e fugir! Ainda que estivesse perdida, os outros não precisavam estar. A humanidade não precisava estar.” (Butler, 2018, p.

Como observamos nessas linhas finais de *Despertar*, a ideia de que os humanos precisavam aprender o máximo possível para fugir está concentrada nesse esforço de Lilith. A escolha dela, mais complexa que Jesusa compreende inicialmente, é de sobreviver e, acima disso, proporcionar aos outros humanos a possibilidade de sobreviver.

3.4.1 A linguagem da locomoção

Assim, continuar sobrevivendo requer, como explica Bernard W. Bell (1987) a mobilização de estratégias de sobrevivência, as quais não podem ser bem enquadradas pois elas se constroem nas sombras, a partir da necessidade e da engenhosidade que os acontecimentos oportunizam. Dessa forma, muitas estratégias de sobrevivência podem ser adotadas. No que diz respeito à *Xenogênese*, entendemos que uma estratégia sempre presente é a de locomoção, expresso, em maioria, em contextos de fuga. Em *Ritos de Passagem* (2019), Akin recorre à locomoção como fuga dos humanos, que o sequestram da comunidade híbrida Oankali-humana, Lo.

Ele se deslocou para longe do rio, cada vez mais embrenhado na floresta, na escuridão, onde ele podia enxergar e os Humanos não. Eles irradiavam o calor do corpo, que eles mesmos não conseguiam ver. Akin também o irradiava, e usava isso e a luz do calor

das plantas para guiar-se. Pela primeira vez na vida, ele ficou feliz que os Humanos não tivessem essa habilidade.

Eles o encontraram mesmo sem tê-la.

Akin fugiu o mais rápido que pôde. A chuva cessou e havia apenas ruídos de insetos e rãs para esconder suas falhas. Não foram suficientes. Um dos homens o ouviu. Ele viu o homem se virando para olhar. Como estava parcialmente coberto pelas folhas de várias plantas rasteiras, Akin congelou, esperando não ser visto. (2019, p.104)

Nesta citação, observamos aquela que é a primeira vez de Akin tendo que empregar uma estratégia de sobrevivência. Até então, sua vida em Lo é amparada por uma vida de comunhão e a violência empregada pelos rebeldes, uma realidade distante. A locomoção, percorrer espaços, se fundamenta como uma estratégia por extenso do lema do aprender e fugir. Uma estratégia que demanda muitas variáveis. Akin, na passagem, vale-se do seu corpo, ainda pequeno, para tentar fugir de seus sequestradores. O personagem também se vale dos seus sentidos apurados, habilidades herdadas de seu lado Oankali para observar o calor irradiado pelo corpo dos humanos e, assim, orientar-se. Salienta-se também como o personagem tenta usar dos sons para se esconder de seus raptos: elementos como a chuva, sons de animais para esconder seus próprios sons enquanto fugia. No entanto, as táticas não vingam e os humanos conseguem capturá-lo.

Em Butler, a locomoção aparece como uma linguagem de sobrevivência, uma questão identificada também em *Imago* (2021), em mais de um momento. A primeira ocorrência se dá quando a família de Lilith tem de se exilar de Lo, por conta de Jodahs, após a descoberta que o personagem se tornaria um ser Ooloi⁶⁰. Como perpassado anteriormente, o protagonista de *Imago* é o primeiro ser do sexo ooloi com propriedades genéticas humanas masculinas, o que representa um risco aos olhos dos Oankali, pois Jodahs carrega consigo os aspectos mais extremos de cada espécie da qual descende. Dessa forma, a família de Jodahs decide que enquanto a metamorfose ocorre, é necessário se exilar da comunidade Lo, para que as pessoas não fiquem expostas aos riscos das habilidades recém-despertadas e descontroladas do Ooloi híbrido emergente. Inicialmente, a ideia é que Jodahs seja mandado para conviver com a geração Toahd dos Oankali após a metamorfose para mitigar qualquer risco à Terra. A partir disso, iniciam um deslocamento em busca de um local seguro para Jodahs, levando em

⁶⁰ A descoberta do sexo dos seres Oankali e dos seres híbridos não ocorrem no nascimento, mas na puberdade, na fase chamada de metamorfose. Até a metamorfose, os indivíduos são chamados de *eka*, que na língua Oankali significa criança sem sexo. Os indivíduos híbridos carregam ainda uma particularidade: dentro da composição familiar, podem nascer tanto da mãe humana quanto da mãe Oankali. Mesmo após a metamorfose, a aparência da pessoa híbrida apresenta inclinação à espécie da qual nasce, embora ainda apresentando muitos traços diversos. Tanto Akin quanto Jodahs são seres híbridos nascidos de uma mãe humana – Lilith.

consideração também o risco de serem atacados por comunidades rebeldes. Ressaltaremos novamente como a natureza compõe o percurso da locomoção:

Seguimos o rio na direção oeste, depois sul, viajando quando queríamos e descansando quando cansados – caminhando sem rumo, na verdade. Eu estava impaciente e caminhar a esmo me convinha. Os outros simplesmente não pareciam satisfeitos com qualquer possível assentamento que encontrávamos. [...] A doze dias de Lo, ainda estávamos sem rumo. O rio era longo, com muitos afluentes, muitas curvas e voltas. Foi bom caminhar ao longo do chão sombreado da floresta, seguindo o som e o cheiro do rio, sem pensar em nada. Os dedos das minhas mãos e dos meus pés criaram membranas no terceiro dia e não me preocupei em corrigi-los. Meu corpo ficava quase tanto tempo molhado quanto seco. Meu cabelo caiu e desenvolvi mais alguns tentáculos sensoriais. Parei de vestir roupas e minha coloração mudou para verde-acinzentado. (Butler, 2021, p.100)

A citação acima nos demonstra a locomoção como essa linguagem e elucida melhor a respeito das habilidades de Jodahs, relacionadas ao alto grau de manipulação de propriedades genéticas de si e de outros corpos. Seleccionamos, a este respeito, mais uma citação, referente à fuga de Jodahs do local onde a família resolve se assentar.

Vaguei por três dias, meu corpo verde, escamoso e estranho. Ninguém chegou perto de mim. Eu vivia das plantas que encontrava, coletando e escolhendo de acordo com as necessidades do meu corpo. Comi tudo cru. Os Humanos gostavam de fogo. Valorizavam os alimentos cozidos muito mais do que nós. Além disso, eram menos capazes de obter a nutrição necessária das folhas, gramíneas, sementes e fungos que eram tão abundantes na floresta. Nós podíamos digerir aquilo de que precisávamos da madeira, se necessário. Vaguei, sentindo o sabor da floresta, da Terra, de onde logo me arrancariam. (Butler, 2021, p.126)

Depreende-se da citação, em primeiro lugar, a aprendizagem de Jodahs em meio ao contexto de locomoção, em relação aos alimentos; e da importância que confere ao contato com a floresta e com o interior do planeta Terra. Concebemos a locomoção como parte de uma linguagem de sobrevivência, e como meio para a compreensão de si e do espaço. Entende-se, assim, que a sobrevivência provoca isso: um desenvolvimento, uma mudança individual que se movimenta em direção ao coletivo, em um movimento de retroalimentação. De agenciamento.

3.5 “*You’re filled with so much life and death and potential for change*”⁶¹

Discutir sobrevivência é discutir a resiliência necessária para continuar a viver. É discutir o valor da vida e, mais que isso, lutar por uma vida que não esteja fadada ao negativo e à dor. Sobreviver é almejar por uma vida melhor e lutar para se sobrepor às condições impostas pelo contexto em volta. Em nível literário, essa concepção de sobrevivência é uma presença inegável em narrativas de escritores negros e negras. Objetivamos nesta seção analisar esse

⁶¹ “Você é tão cheia de vida e de morte e de potencial para mudança” (Butler, 1987, p.81, tradução nossa)

valor à vida que se traduz por meio da sobrevivência em *Xenogênese*. Identificamos isso de dois modos na narrativa: em primeiro lugar, a partir de uma resiliência que surge como impulso em momentos desalentadores; e por último, no desenvolvimento interespecie realizado a partir da miscigenação entre humanos e Oankali, que constituiu seres que consideram o valor da vida a nível genético. Tencionamos demonstrar como essa inclinação à sobrevivência e à vida possui potencial para a mudança.

Nesse contexto, a fim de demonstrar o primeiro ponto de análise, trazemos duas falas: a primeira do personagem Jdahya, e a segunda do personagem Nikanj, direcionadas à Lilith, em *Despertar*. Na primeira citação, a de Jdahya, descreve-se os sentimentos que percebem de Lilith durante os interrogatórios⁶²: “Você quis de volta seu tempo, o tempo que foi tirado de você. Não quis morrer. [...] Seu desejo de viver é mais forte do que você imagina” (Butler, 2018, p.38). No diálogo, o personagem afirma o sentimento de resiliência em Lilith. Ela não aceita se render à morte ou a qualquer que fosse o destino com os seres alienígenas. Dessa forma, querer seu tempo de volta refere-se a essa liberdade que a personagem estava disposta a recuperar.

Seguindo adiante, algo marcante na narrativa e que nos remonta à metáfora da contradição humana da hierarquia e inteligência é o receio que os Oankali têm em relação aos humanos no primeiro contato. Ao mesmo tempo que detectam inclinação à vida, em suas composições há igualmente o apelo ao controle, à violência, à morte. A partir disso, nota-se uma segunda contradição, na ambiguidade entre os estados de vida e morte. Distinguimos esses postulados baseados das citações a seguir de Jdahya e Nikanj, respectivamente: “Eles nunca tinham visto tanta vida e tanta morte em um único ser antes. Alguns sentiam dor ao tocá-la” (Butler, 2018, p. 39). Por último: “Você é tão cheia de vida e morte e de potencial para mudança – continuou – Agora entendo por que algumas pessoas levaram tanto tempo para superar o medo que tinham de sua espécie” (Butler, 2018, p.111).

Essa contradição que os alienígenas enxergam nos humanos compõe um quadro relacional com a investigação de Achilles Mbembe (2018), em sua análise sobre a política que suspende os limites entre paz e guerra. Essa política, chamada de necropoder pelo estudioso, constitui situações de guerra constante. Da mesma forma, a humanidade de *Xenogênese* é dotada de um estado de morte constante. Ora, essa nos é, enfim, uma condição preliminar para a lógica da sobrevivência. Nunca estar plenamente em vida é a condição daqueles que lutam

⁶² Fica descrito em *Despertar* (2018) que muitos humanos passaram por interrogatórios dos Oankali para que decidissem quem seria o escolhido ou a escolhida para a missão de liderar o despertar e o início do repovoamento da Terra, nisso incluso, Lilith.

pela sobrevivência, pois a destruição de subjetividades, a violência e a morte estão sombreando a existência a níveis políticos.

Avançando para o segundo ponto de análise, os Oankali entendem o desenvolvimento a partir do contato com outras espécies. Nesse sentido, a espécie somente pode atingir um estágio maior em termos de adaptação e sobrevivência se for pela partilha genética com outras espécies, dando corpo a um discurso que enxerga o fortalecimento como interligado à mistura, ao contato. Portanto, existe aí uma outra perspectiva do Outro e uma valorização da vida, a qual está descentralizada de si. Nesse processo, “Os corpos mudam. Os estilos de vida mudam. Os estilos de vida precisam mudar” (Butler, 2019, p.21). Discutimos no capítulo 2 o pensamento acerca de modos de vida alternativos e substitutivos àqueles projetados pelo poder e pela norma mítica. Esse debate se alarga no que diz respeito à visão espécime sobre o valor da vida. Se o conflito humano origina a ambiguidade entre vida e morte, ocasionando em um estado de morte constante, os valores Oankali são pautados pela afirmação da vida: “[...] os [seres híbridos] que haviam nascido Humanos tiveram de aprender a compreensão Oankali de que a vida em si era algo de valor inexprimível. Algo além da permuta. A vida podia ser alterada, alterada por completo. Mas não destruída” (2019, p. 302).

Fica explícito na citação o valor que os Oankali dão à vida, o que não dialoga com a cultura – biológica – dos humanos. Os seres híbridos nascidos de mães terráqueas precisavam passar por um processo de aprendizagem do valor da vida enquanto uma propriedade que deve ser extinguida e que, doravante, não se extingue, mesmo com a morte. Pela perspectiva Oankali, a miscigenação entre as espécies tem a função de fazer com que os descendentes carreguem o melhor de cada uma para assim sobreviver, para prolongar a vida. Compreendemos, assim, a fronteira de Anzaldúa representada nos personagens Akin e Jodahs, que são seres híbridos, como potência para a sobrevivência e, portanto, para se projetar no futuro. Para tanto, trazemos três citações para demonstrar tal análise:

Nikanj se aproximou e deixou que eu tocasse seu corpo, examinando sua carne para que eu conseguisse começar a compreender a diferença entre a sua e a minha. Eu seria a versão extrema de um constructo, não apenas uma mistura de características Humanas e Oankali, mas capaz de utilizar meu corpo de formas que nem Humanos nem Oankali podiam. Sinergia. (Butler, 2021, p.46).

No que diz respeito a essa citação, que se segue após a descoberta de que Jodahs era Ooloi, o personagem reflete a respeito de suas diferenças genéticas em comparação a Nikanj. Ele percebe então que sua existência representa uma assustadora novidade para seus povos, pois ele concentra suas habilidades de ambos em si, mais que qualquer outro ser que veio antes

dele. Nesse contexto, damos destaque ao vocábulo que o personagem utiliza para se referir a essa junção entre os povos: “sinergia”, como se em si, se concentrasse o conjunto, o trabalho e a continuidade de seus antepassados, humanos e Oankali. Uma questão que vale explorar aqui é que, em *Imago*, descobrimos possíveis traduções humanas para a palavra Ooloi. Dentre elas, realçamos os vocábulos “ponte” e “pessoa que tece” (Butler, 2021, p.14). Se os Ooloi Oankali são seres que estreitam conexões e relações, genéticas ou não, pensemos na projeção que Ooloi humanos-Oankali seriam capazes: “Tem toda a sensibilidade que eu poderia lhe dar, e é muita. E tem as habilidades latentes de seus ancestrais Humanos, que já não estão mais adormecidas em você.” (Butler, 2021, p. 49)

Essa passagem evidencia o que argumentamos sobre a condição híbrida como geradora de possibilidades criativas, por isso, também à sobrevivência. Portanto, a fronteira fundamenta uma grande capacidade para a sobrevivência e para a mudança. É nesse sentido que buscamos propor a sobrevivência como atitude ativa em relação à realidade. Ela não significa apenas o recebimento passivo de ações de outros. Pelo contrário, a partir dessas ações, gera oportunidade para mudar, para criar possibilidades de existir, de mobilizar, de construir. Para finalizar esta seção, bem como nossa análise sobre os Ooloi, selecionamos a citação a seguir que está presente no segundo livro da trilogia:

O bebê sairia do lado esquerdo de Ahajas. Ela se deitou sobre o lado direito. Dichaan e Lilith se deslocaram para manter o contato enquanto Nikanj tocava a área em que a carne ondulava devagar. Em pequenas ondas circulares, a carne se recolhia a partir de um ponto central que crescia devagar até exibir um cinza mais escuro, um orifício temporário do qual os tentáculos da cabeça da criança podiam ser vistos, fazendo movimentos morosos. [...] Nikanj expôs uma de suas mãos sensoriais, esticou-a até o orifício e tocou levemente os tentáculos da criança.

No mesmo instante, os tentáculos da cabeça agarraram o braço sensorial, uma criatura familiar em meio a tanta estranheza. [...] Agora a criança sabia que estava chegando a um lugar de aceitação, de acolhimento. Sem aquele contato suave, seu corpo a teria preparado para viver em um lugar mais hostil, um ambiente menos seguro, porque não continha ooloi entre os progenitores. [...] Era por isso que crianças que não tinham entre seus progenitores ooloi que as acolhessem no nascimento tendiam a se tornar ooloi quando amadureciam. Seus corpos pressupunham o pior. *Mas para amadurecer no ambiente que supunham ser hostil, elas precisavam desenvolver, desde cedo, resistência e resiliência excepcionais.* (Butler, 2019, p.116-117, grifos nossos)

Em um prenúncio da narrativa que se segue, em *Ritos de Passagem* (2019), há a descrição do nascimento de um bebê híbrido, irmã e par fraterno⁶³ de Akin. O processo nos mostra como a afetividade é indispensável na sociedade Oankali, especialmente em relação aos

⁶³ Um aspecto social que surge a partir da sinergia entre humanos e Oankali é a concepção dos pares fraternos. Conforme demonstraremos na seção seguinte, as sociedades Oankali são coletivas, grupais. Isso se reflete nos pares fraternos, que se referem ao laço entre os irmãos miscigenados. Dessa forma, sempre que um bebê nascido humano é gerado, um outro bebê nascido Oankali também deve ser gerado, para que eles possam ser um par que compartilham e possuem comunhão.

bebês e às crianças, de maneira que a ausência desse afeto e desse contato durante o nascimento e durante a infância pode fazer com que os seres se desenvolvam de forma diferente. Seus corpos se adaptam a essa ausência, à aparente hostilidade presente no mundo. Seus corpos aprendem, pela necessidade, a resistir e, nesse contexto, constrói-se a abertura para que o Oankali se torne Ooloi. Pelo vestígio literário, essa solidão que cria essa abertura é bastante sutil, mas muito significativa. Assim, nascem os Ooloi, no berço da resiliência e da sobrevivência. Uma sobrevivência que, de forma alguma, significa sobreviver apenas para e em si mesmo, mas se lança a uma coletividade, como buscaremos ainda explicar a seguir.

3.6 “‘*Plant a town*’, *they told us. ‘Prepare a place*’⁶⁴”

Ao longo deste capítulo, buscamos explicar sobre a lógica da sobrevivência traduzida em uma linguagem da sobrevivência, a qual por sua vez, está presente em narrativas negras. A partir do escopo teórico e da argumentação, apresentamos como as estratégias de sobrevivências empregadas por indivíduos negros são pautadas pela flexibilidade da criatividade e das oportunidades, fugindo assim, a sistematizações simplistas. Apesar disso, buscamos propor neste momento uma estratégia de sobrevivência que representa um ponto estável histórico: a coletividade.

Nesses termos, é pensar a coletividade como resposta para a sobrevivência, o que como já discutimos, tem caráter de propulsão, de mudança. A literatura butleriana é estruturada por essa ideia, de forma que a identificamos elaborada na maioria de seus romances e séries. Essa proposta está presente, por exemplo, em *Kindred* (2019), quando Dana começa a desenhar uma pequena comunidade entre os escravizados da fazenda em que ocorre a narrativa do passado. Na série *Semente da Terra*, Lauren Oya Olamina também encontra na construção de uma comunidade a possibilidade da sobrevivência em um contexto distópico, de violência e de perseguições por políticos extremistas. De forma análoga, a construção de comunidades aparece em *Xenôgenes*.

É sempre na união e na comunhão que a sobrevivência surge como possibilidade real. É somente a partir de muitas mãos que uma realidade parece passível de ser imaginada e construída. Isso acontece quando Lilith ensina os grupos despertos a sobreviverem nos contextos da Terra para que possam fazê-lo mesmo de maneira independente aos Oankali. Isso

⁶⁴ “‘Fundem uma cidade’, disseram-nos. ‘Preparem um lugar’ (Butler, 1987, p.723, tradução nossa)

acontece na formação das comunidades híbridas na Terra. Mesmo os rebeldes enxergam na construção de comunidades uma esperança. O trabalho conjunto e comunitário também é fator insubstituível quando Akin pretende construir uma sociedade humana Akjai em Marte. Igualmente, a organização social dos Oankali nos serve para essa análise. Mencionamos anteriormente a relação dos pares fraternais, por exemplo. E, em *Ritos de Passagem* (2019), há uma passagem que elucida a importância da relação entre os pares, bem como os laços comunitários são importantes: “Humanos não tinham ideia de como a sociedade de constructos e Oankali era completamente formada por grupos de duas ou mais pessoas.” (Butler, 2019, p. 257). Levando em conta a citação, um paralelo com a sociedade humana capitalista-moderna pode ser feito. À medida que nos aprofundamos em noções pautadas pelo individualismo e pelo egocentrismo, novamente a sociedade Oankali aparece como contraponto.

No entanto, é principalmente em relação a *Imago* (2021) que gostaríamos de mirar nossa análise. Com vistas a entender a coletividade como estratégia/movimento organizado de sobrevivência em nível literário, selecionamos uma passagem do romance, a qual coincide com o desfecho da primeira série de Butler:

— Fundem uma cidade — várias pessoas sinalizaram. — Como podem pensar em ter crianças sem uma cidade para acolhê-las?
Hesitei, concentrando-me em Kahguyaht, que falou em voz alta dentro do ônibus espacial.
— Funde uma cidade, Lelka⁶⁵. Em menos de cem anos, meus parceiros e eu estaremos mortos. Deve fundar a cidade em que você e seus parceiros e suas crianças deixarão este mundo.
— Se eu fundar uma cidade — transmiti ao povo —, Aaor⁶⁶ e eu teremos permissão de ter parceiros Oankali? Parceiros Oankali e constructos serão enviados aos Humanos daqui?
Houve um longo período de discussão. Algumas pessoas estavam mais preocupadas conosco do que outras. Era óbvio que outras não queriam ter nada a ver conosco até que estivéssemos estáveis por mais alguns anos, sem causar dano. Estavam em minoria. A maioria decidiu que, já que ficaríamos onde estávamos, quem quisesse se juntar a nós poderia fazê-lo.
— Fundem uma cidade — disseram-nos. — Preparem um lugar. As pessoas virão. Algumas delas transmitiram tanta ansiedade que tive certeza de que estariam conosco assim que pudessem pegar um ônibus espacial. Os Humanos que queriam parceiros eram raros e desejáveis o suficiente para fazer as pessoas enfrentarem qualquer perigo que Aaor e eu pudéssemos representar. (Butler, 2021, p.304-305)

A passagem acima trata do diálogo entre Jodahs e demais Oankali. A fim de contextualização, nesse ponto da narrativa, Jodahs já encontrou dois humanos rebeldes para acasalar, ou seja, formar um núcleo familiar. Os ooloi-híbridos são descritos como indivíduos muito sedutores em nível bioquímico para os seres humanos. E tão logo, eles descobrem que a

⁶⁵ Na língua Oankali, “*lelka*” significa “descendente acasalado”, ou seja, familiar que já encontrou parceiro(s).

⁶⁶ Aaor é o par fraterno de Jodahs.

maneira de estabilizar suas habilidades é encontrar parceiros. Se essa é a resposta, os Oankali, de maneira conjunta, decidem que a resposta para a existência dos Ooloi-híbridos não é isolá-los, mas acreditar em seus potenciais criadores, dando a eles a missão de fundar uma cidade com seus parceiros. Cidade esta que deve prosperar e dar início à novas existências e sinergias. Em última instância, entendemos que esse comunitarismo, esse compartilhamento que ganha vida pela última vez em *Xenogênese* encontra correlação com a visão afro-brasileira do aquilombamento, pois é na comunhão, na coletividade, no estreitamento de laços com a vida em suas múltiplas formas que está o ato maior da propulsão à sobrevivência e ao futuro.

3.7 Imago

Neste capítulo, discutimos a respeito da sobrevivência como uma linguagem que transcorre as narrativas de escritores negros e negras. Buscamos, inicialmente, fazer um mapeamento do que cunhamos de “lógica da sobrevivência” na história do povo negro, o afrodiaspórico principalmente. Assim, pudemos analisar que sobreviver demanda uma série de estratégias.

Nesse contexto, compreendemos o romance afro-americano como ato simbólico que reescreve as estratégias de sobrevivência do povo negro (Bell, 1987). Buscamos demonstrar como essas estratégias se materializam a partir da adaptabilidade e da criatividade, sendo que as situações enfrentadas se definem pela imprevisibilidade da violência colonial e racista (Bell, 2012). Nesse contexto, construímos o argumento de que os sujeitos negros possuem identidades hifenizadas (Rushdie, 1991) ou fronteiriças (Anzaldúa, 1987). Essa posição intermediária funciona como motor para a criatividade, ao passo que os sujeitos e sujeitas conseguem capturar elementos de culturas e sociedades distintas. Além disso, fizemos uma investigação a nível estético do romance afro-americano, concluindo que seu papel artístico carrega elementos literários que simbolizam a sobrevivência, mas também, de maneira mais importante, representa uma manifestação coletiva – um esforço de artistas negros para seu povo – que tenha impacto para a sobrevivência.

Por meio de nossas ponderações, refletimos a respeito do contexto no qual a lógica da sobrevivência se desenvolve. Valemo-nos dos conceitos de necropoder (Mbembe, 2018) e de política do porão (Ferdinand, 2022) para explicar como a colonialidade fundamentou um estado de exceção sobre as pessoas negras, que vai dos porões dos navios às colônias, de maneira a tirá-los do mundo nos âmbitos da subjetividade e da política. Essas práticas usurparam do corpo negro seu caráter de humanidade e justificaram processos de violência e desumanização,

resultando em uma política decisória sobre quem deve viver e quem deve morrer. Assim, o poder colonial-moderno decide que a morte é a única possibilidade sobre o corpo negro para que os sujeitos e sujeitas têm a sobrevivência como resposta.

Esse percurso teórico foi importante pois a partir dele confluímos para a noção da sobrevivência como agenciamento. Muito embora o colonizador tentou apagar a cultura africana e afrodiaspórica, ele enfrentou a resistência da sobrevivência, que tencionava manter e adaptar suas crenças e modos de vida para os contextos em que estavam e ainda sabotar o projeto colonial (Ferdinand, 2022). Buscamos ainda salientar os quilombos como uma estratégia de sobrevivência que se opõe aos apelos da colonialidade e são pautados pelo comunitarismo e noções de igualdade entre a vida (Santos, 2023) como uma resposta ainda mais organizada do povo negro, entendendo que é na coletividade que a sobrevivência passa a assumir tons de possibilidade.

Levando em consideração esse aporte teórico, o aplicamos à literatura butleriana, em destaque para a trilogia *Xenogênese*. Exploramos a lógica da sobrevivência nos três protagonistas dos romances, Lilith, Akin e Jodahs, compreendendo que a sobrevivência se torna ponto de confluência na história dos personagens. Os desafios pelos quais eles passam são diferentes, mas a constante é a sobrevivência de si e de um coletivo, dentro dos contextos de uma humana, um ser híbrido masculino e um ser híbrido Ooloi. Conforme avançamos na série, adentramos com mais intensidade o mundo alienígena dos Oankali. Em *Despertar* (2018), o mundo Oankali é estrangeiro, estranho, há uma fronteira bem definida com a voz narrativa terráquea, embora seja narrado em terceira pessoa. Em *Ritos de Passagem* (2019), já somos linguisticamente familiarizados aos Oankali. A narrativa permanece em terceira pessoa, mas as descrições daquela sociedade alienígena nos é passada como se estivéssemos dentro desse mundo. Existe a construção de um “nós”, o qual é intensificado em *Imago* (2021). Neste, a narrativa é feita em primeira pessoa, feita por uma voz narrativa que representa a união perfeita e quase utópica entre humanos e Oankali.

Essa rota que vivenciamos não é ingênua, como devemos sempre pontuar no que diz respeito à Octavia E. Butler. Em todo esse percurso parece que estamos presenciando o desenvolvimento de uma espécie, ou de uma nova espécie. Assim, passamos pelo seu despertar, depois por seu rito de passagem, até chegar à imago, que tem seu significado atrelado ao campo da biologia e designa o último estágio da metamorfose de um inseto – sua fase adulta. No fim, devemos pensar no vocábulo que dá nome à série e que agora definimos, *Xenogênese*, termo que se refere à produção de descendentes diferentes de seus pais/progenitores: mais resistentes, resilientes, desenvolvidos.

A trilogia de Butler e a lógica da sobrevivência que buscamos propor se aliam a essa perspectiva. As violências, as rupturas, os desafios criam espaços de resistência, fronteiriços e híbridos que, pela sobrevivência, fornecem-nos espaços de desenvolvimento – imago. Essa contiguidade entre hibridização e sobrevivência possibilita uma saída do lugar comum da dor, permitindo-nos, por fim, entender a sobrevivência como processo ativo, que projeta e constrói.

UMA HISTÓRIA FEITA POR MÃOS NEGRAS

[...] um lutador pode morrer, mas a guerra segue, e a de vocês está só começando.

Água de Barrela – Eliana Alves Cruz (2016)

No primeiro capítulo deste trabalho, discutimos o Afrofuturismo. Buscamos fazer uma retomada histórica do surgimento do termo. Para tanto, em primeiro lugar, definimos o Afrofuturismo como uma forma de resgate da voz africana e afrodiaspórica. A arte por muito tempo falou sobre pessoas negras, mas não a partir da perspectiva dessas pessoas. Discorremos como a destituição da voz negra é definida a partir de um pensamento colonial, que confere ao colonizador posição central, padronizada, enquanto marginaliza o colonizado, retirando dele, dentre outras coisas, o poder e o direito de narrar a si mesmo. Como nos explica Fanon (2008), esse contexto produz no indivíduo colonizado um sentido permanente de ser objeto e não sujeito de si, enclausurado no mundo do Outro branco, invisibilizado para si mesmo. Por isso o Afrofuturismo surge como lugar de representação da negritude por artistas negros e negras, dentro da Ficção Especulativa.

Nessa discussão, pesquisadores como Anderson (2016), Delany (1984), Womack (2015) e Eshun (2015) apresentam o Afrofuturismo como o discurso que combate aquele tornado “oficial” pelo poder. Eshun, por exemplo, entende-o como produtor de uma estética de contra-memórias. Ao mesmo tempo que redefine o passado que foi invisibilizado, projeta contra-futuros, no qual sujeitos e sujeitas negras existem no futuro em posição de evidência. Projetar-se no futuro também é uma preocupação de Delany (1984), pois imaginar o amanhã, nos termos do estudioso, torna possível reimaginar as estruturas nas quais o presente está alicerçado.

A partir do percurso teórico realizado, fizemos uma apresentação da relação de Octavia E. Butler com o Afrofuturismo, pautada pelas noções de Womack (2013) que a compreende como membro de uma trindade afrofuturista. Segundo a pesquisadora, a relevância de Butler está na maneira como abriu portas para a representação da mulher negra na Ficção Científica, e não somente limitadas ao protagonismo masculino negro. A partir disso, fizemos uma investigação sobre o protagonismo feminino negro, em que estreitamos diálogo com o feminismo decolonial, evocando estudiosas, tais quais Lorde (2019), Lugones (2020), Oyěwùmí (2022) e Gonzalez (2020). Buscamos evidenciar, a partir das discussões realizadas, que a mulher negra sofre com um processo de violência mais aprofundado que o homem negro, em que converge as dimensões de raça e classe. Tal questão é notável no âmbito na produção,

recepção e representação literária no âmbito da Ficção Científica de autoria negra. Neste momento, convocamos Gonzalez (2020) para pensar as semelhanças nas experiências femininas e afrodiaspórica da mulher amefricana. Com isso, iniciamos um percurso que persiste ao longo do trabalho: o de entender uma conexão entre Américas. Ainda esmiuçando o Afrofuturismo, buscamos discutir a abordagem alienígena dentro dessa estética artística, entendendo-a como metáfora para a condição estrangeira que os sujeitos e sujeitas negras ocuparam e ocupam no mundo colonial. A partir disso, apresentamos uma discussão sobre os signos afrofuturistas. Para tanto, valemo-nos dos estudos de Deleuze (2003).

Na análise das obras literárias, buscamos demonstrar as posições de destaque das personagens femininas na literatura de Butler, especialmente, em *Xenogênese* e no que diz respeito à Lilith. Em sua maioria, os títulos das seções de análise carregam citações dos textos literários. Em 1.4.1 “*Do you understand why they chose you—someone who desperately doesn’t want the responsibility, who doesn’t want to lead, who is a woman?*”, investigamos a fundo a personagem, bem como as violências por ela sofridas, em decorrências de questões de raça e gênero. Além disso, buscamos questionar a escolha de Butler quanto às suas protagonistas, que apesar do protagonismo, sempre parecem estar condicionadas ao controle de um Outro. Em 1.4.2 “*When you feel a conflict, try to go the Oankali way. Embrace difference*”, averiguamos a metáfora do alienígena dentro de *Xenogênese*. Na trilogia, a diferença é expressa por uma aceitação da diferença. Em 1.4.3 Leituras afro em *Xenogênese*, demonstramos os signos afrofuturistas nas obras, expressos em nomes de origens de etnias africanas, na religião e na presença de biotecnologia. Por fim, em 1.4.4 Peles negras precisam ser demarcadas?, discutimos se é necessário marcar expressamente os personagens de um texto literário como negros e negras ou não. Buscamos apontar o caráter de resistência dessa escolha na obra de Butler.

Por meio de nossos meandros teórico-analíticos, abordamos o Afrofuturismo como uma estética de produção de contra-memórias e de contra-futuros (Eshun, 2015), perspectiva que se aplica em *Xenogênese*. Concluímos que Butler é uma escritora afrofuturista que antecipa o surgimento do termo. Ademais, além de colocar em cena protagonistas femininas, amplia a discussão para representar problemáticas de raça e de gênero em contextos complexos e futuristas. Esse movimento é combativo com uma norma mítica (Lorde, 2019) e contra uma sociedade patriarcal e branca que naturaliza e enraíza a violência contra a mulher negra (Lugones, 2020; Oyěwùmí, 202; Segato, 2022). Essa mobilização de Butler se abrange à valorização da diferença e por meio dela, a construção de sociedades mais diversas e mais

tolerantes. Afirmamos que a análise da trilogia se mostra relevante para que pensemos cada vez mais na pertinência de produzir “imagens do amanhã” (Delany, 1984) para os sujeitos e sujeitas negras. É preciso que nos imaginemos ocupando todos os espaços e essa imaginação em contextos futuristas, faz com que nos sintamos ainda mais pertencentes ao presente.

No segundo capítulo, fizemos um percurso sobre os campos teóricos que argumentam sobre a descolonização. Nesse sentido, conversamos com estudiosos como Braga (2019), Brugioni (2022), Grosfoguel (2008) (Maldonado-Torres (2024), Quijano (1992) e Mignolo (2009) para definir os contrastes entre termos como pós-colonialidade e decolonialidade. Nosso objetivo foi nos certificar do percurso tomado para eleger a teoria decolonial como a mais adequada para tratar das obras selecionadas.

Seguido a isso, apresentamos uma contra-proposta à colonialidade, evocadas pela abordagem de epistemologias do Sul Global. Explorar a destruição dos valores coloniais demanda dialogar com as perspectivas das comunidades originárias, indígenas e quilombolas. Corroborar-se assim o que Maldonado-Torres (2023) argumenta sobre pensar o condenado como agente de criação, de mudança. Os estudos de pensadores como Krenak (2020, 2023), Munduruku (2013) e Kopenawa (2015) nos mostraram o quão irrevogável para o futuro é a retomada dos valores ancestrais indígenas de valorização da terra, da natureza, da vida. Avançamos posteriormente para a discussão sobre quais são as definições do primitivo e do moderno diante da colonialidade. O poder colonial/moderno tem de fato representado avanços no mundo ocidental? Reafirmamos aí a necessidade de retomar os conhecimentos ancestrais dos povos originários e quilombolas para que seja possível prolongar nossa existência neste planeta e retardar o que Kopenawa (2015) nos diz sobre a queda do céu.

Em nossa análise, demonstrar, em suma, como os valores da colonialidade são combatidos pela espécie alienígena dos Oankali. Em 2.4 “Descolonizar/reconstruir a partir de cartografias do Sul-Mundo: *“You’ll begin again [...] clean of radioactivity and history”*”, exploramos o caráter decolonial radical das atitudes dos seres extraterrestres, concentrado em destruir os valores humanos/coloniais/modernos que os levaram à destruição e em construir uma cultura, pautada por valores comunitários e construtivos. Em 2.5 Sobrepujando a colonialidade e o “moderno”: *“Look at the the walls. Look at the floor. Feel the floor. I don’t think a floor of dead wood would be as comfortable”*, analisamos o modo de vida Oankali e das comunidades híbridas, centradas em ações sustentáveis, de forma contrária a noções de modernidade que incidem em prejuízo, em algum nível a vida. Por fim, em 2.6 Os condenados da (T)erra, oferecemos uma interpretação sobre a ação Oankali no planeta Terra, questionando se ela não funciona como uma recolonização do planeta e dos humanos

Neste capítulo dois, refletimos sobre a descolonização em *Xenogênese*, que é orientada pela teoria decolonial, conforme proposto por teóricos como Maldonado-Torres (2023). Atendemos à pertinência de responder ao colonialismo (Grosfoguel, 2008) com concepções e epistemologias outras, pois o sentido de modernidade está aliado à colonialidade. Assim, concordamos com o que Krenak (2023) argumenta, de que a modernidade está atraindo o fim, sendo necessário voltar para os conhecimentos fora da lógica colonial/moderna. Entendemos que Butler se posiciona como uma condenada que assume para si o poder da criatividade e do agenciamento. A trilogia *Xenogênese*, por sua vez, provoca uma ampla reflexão sobre a colonialidade e principalmente sobre a urgência da descolonização. No entanto, essa descolonização não se caracteriza por ações isoladas e pontuais, mas deve ser um processo radical e de ruptura (Fanon, 2005). Propomos a noção de *fazer ruir para refundar* como forma de refletir em nível profundo sobre as bases coloniais e afirmar que se afastar delas é a única forma, na verdade, de mobilizar um futuro possível.

No último capítulo, agrupamos estudos em torno de uma elaboração sobre a lógica da sobrevivência em narrativas negras. Esse processo culminou em uma compreensão do romance afro-americano como ato simbólico, cujos elementos consolidam estratégias de sobrevivência, historicamente identificadas na experiência africana e afrodiaspórica. (Bell, 1987). Realizamos um quadro explicativo a respeito das estratégias de sobrevivência empregadas pelos negros e negras escravizadas, que são definidas pela capacidade de resiliência e criatividade. A adaptabilidade e a criatividade para sobreviver perduraram como uma herança para seus descendentes, que atualizam as estratégias de sobrevivência para lidar com os desafios, por sua vez, também atualizados. Discutimos, nesse ponto, como esses descendentes ocupam fronteiras, espaços híbridos (Rushdie, 1991; Anzaldúa, 1987) em que os sujeitos e sujeitas mobilizam conhecimentos de mais de uma cultura para aperfeiçoar sua lógica da sobrevivência. Em seguida, tratamos da sobrevivência como linguagem narrativa. Aqui, discutimos os âmbitos estéticos e estilísticos do romance afro-americano, cuja simbolismo da sobrevivência ocorre interna e externamente ao texto literário.

Abrangendo os postulados a que nos propusemos, percorremos a pesquisa das formas de política que produzem a condição de sobrevivência. Associamos pesquisas de Mbembe (2018) e Ferdinand (2022) sobre a necropolítica e a política do porão para explorar a ideia do mundo colonial/moderno como executor de uma forma de poder que conduz uma “guerra sem fim” aos povos considerados descartáveis.

Ao entender a existência de uma política que decide quem deve morrer, Mbembe (2018) fornece uma interpretação de que o mundo moderno se valeu da propriedade do terror em sua

forma de política, que tem, como momento fundador, a escravização colonial e a consequente destituição de mundo, de humanidade e de cultura do indivíduo colonizado. Damos sequência às contribuições de Ferdinand (2022) que atribui à experiência da escravização uma espécie de morte social. Diante dessas realidades desalentadoras que compõem a história dos povos africanos e afrodiáspóricos, reiteramos a propriedade da sobrevivência no que concerne à resistência a essas profundas violências. Assim, apresentamo-la como forma de agenciamento, de atitude ativa de resiliência que combate e concentra estratégias de sobrevivência que se posicionam de maneira combativa à sociedade da necropolítica.

No cruzamento realizado entre esses postulados e o texto literário de Butler, buscamos apresentar as estratégias de sobrevivência empregadas pelos protagonistas Lilith, Akin e Jodahs. Em 3.4 “*Learn and run*”, demonstramos o caráter de uma aprendizagem à sobrevivência da parte de Lilith. Examinamos, igualmente, como a resiliência para a sobrevivência é traduzida na personagem. Em 3.4.1 A linguagem da locomoção, apresentamos a principal estratégia de sobrevivência observada na trilogia: a locomoção. Em 3.5 “*You’re filled with so much life and death and potential for change*”, apontamos no romance o caráter da valorização da vida, seja pela resistência, como por uma noção a nível biológico resultada da miscigenação entre humanos e Oankali. Em 3.6 ““*Plant a town’, they told us. ‘Prepare a place’*”, analisamos uma estratégia de sobrevivência organizada que aparece nos romances de Butler: a formação de comunidades.

Nesse capítulo da dissertação, convidamos o pensamento da lógica da sobrevivência ao posto de pertinência na experiência afrodiáspórica. Para tanto discutimos o romance – a arte como um todo – como refletor das estratégias de sobrevivência (Bell, 1987; 2012). Nossas inquiuições apontaram para a sobrevivência como comportamento histórico ativo, à medida que o entendemos como resultado da não conformação dos sujeitos negros e negras diante da violência colonial. Dessa forma, a sobrevivência desponta como ferramenta, por meio das estratégias que a expressa, de combate ao projeto colonial (Ferdinand, 2022). Buscamos aí propor a lógica da sobrevivência como ponto de confluência entre a experiência subalterna, dos condenados e dos sobreviventes, em que ocupam uma posição marginalizada, mas não passiva. *Xenogênese*, por fim, demonstra-nos que a sobrevivência tem uma capacidade potencializadora, de se reinventar com o tempo, produzindo a possibilidade de superação das violências raciais e de gênero. Nesses termos, a sobrevivência aparece como impulso para a mudança, mesmo que lenta, mas que demonstra a inquietação e a resistência diante do poder.

Chegando ao fim desta dissertação, traçamos a linha de coesão que perpassa os assuntos dos capítulos. Entendemos que as abordagens afrofuturista, da decolonialidade e da lógica da

sobrevivência se conectam. A arte afrofuturista se fundamenta pela emancipação, pela construção de um espaço que a voz negra questione o poder da norma mítica, que é racista, patriarcal, colonial, moderna. Conforme ela planeja se contrapor a esse poder, ela se interessa pela descolonização, pela valorização de uma arte negra, protagonista, viva, de novos valores, contrários à colonialidade, como propõe a teoria decolonial. O Afrofuturismo também discute as condições conflituosas do indivíduo negro em meio a contextos que nunca deixam de retomar a história africana e afrodiaspórica. Dessa forma, as estratégias de sobrevivência sempre aparecem atualizadas no âmbito da engenhosidade.

Por fim, o procedimento teórico-analítico que assumimos ao percorrer esses três temas em *Xenogênese* se mostra pertinente para os estudos literários e sociais por algumas razões. Em primeiro lugar, a análise remonta ao caráter educativo e preventivo da obra de Butler. Os futuros distópicos e catastróficos da escritora trazem consigo aspectos de um presente que, caso os rumos do mundo não se alterem, pode se perpetuar. Suas histórias são “recheadas de presente”, expressando uma preocupação crescente com aspectos raciais, de gênero, das mudanças climáticas, dos conflitos políticos, dentre outros. Dessa forma, apesar do estranhamento característico da Ficção Especulativa, que Butler muito preza, as metáforas de *Xenogênese* nunca caem no inverossímil, pelo contrário, são extremamente reconhecíveis. Por isso a urgência de evitar que as violências do presente se perpetuem e confirmem os futuros butlerianos.

Em segundo lugar, o trabalho figura no escopo de pesquisas que buscam descolonizar um cânone literário e acadêmico. Fizemos um esforço para dialogar com estudiosos negros e estudiosas negras e, quando possível, fora dos limites do Norte Global. Pensamos que este trabalho possui fôlego para justificar mais pesquisas dentro dos temas discutidos, especialmente no que concerne à lógica da sobrevivência. O caráter prolífero deste trabalho está em lançar uma guinada na perspectiva de sobrevivência. Assim, é pertinente refletir sobre como a representação da sobrevivência aparece nos vários romances afrodiaspóricos. Quais elementos simbólicos da sobrevivência são abordados nesse vasto corpus literário? Quais estratégias de sobrevivência podem ser elucidadas a partir da investigação desses romances de escritores negros e negras?

A isso se refere o título destas considerações finais, que nomeia o livro de coletâneas da pesquisadora quilombola Beatriz Nascimento⁶⁷. O que nos firma nos questionamentos finais

⁶⁷ NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

deste trabalho é que o direcionamento está nos escritos dos escritores negros e negras, na abertura para redescobrir, repensar e reescrever o mundo a partir da perspectiva negra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Reynaldo. *AFROFUTURISM 2.0 & THE BLACK SPECULATIVE ARTS MOVEMENT*: Notes on a Manifesto. Obsidian, Bloomington, Illinois State University, v. 42, n. 1/2, p. 228-236, 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*: The New Mestiza San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BELL, Bernard W. *Bearing Witness to African American Literature*: Validating and Valorizing Its Authority, Authenticity and Agency. Detroit: Wayne State University Press, 2012.
- BELL, Bernard W. *The Afro-American novel and its tradition*. Massachussets: *The University of Massachussets Press*, 1987.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva Negra. *Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf>. Acesso em: 20 de out. de 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÓGUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2024.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BUTLER, Octavia E. *Xenogenesis*. New York: Guild America Books, 1987.
- BUTLER, Octavia E. *Kindred*: Laços de sangue. Tradução de Carolina Caires Coelho. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019.
- BUTLER, Octavia E. *Despertar*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2018.
- BUTLER, Octavia E. *Parábola do Semeador*. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2018.
- BUTLER, Octavia E. *Parábola dos Talentos*. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2019.
- BUTLER, Octavia E. *Ritos de Passagem*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2019.
- BUTLER, Octavia E. *Filhos de sangue e outras histórias*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2020.
- BUTLER, Octavia E. *Imago*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2021.
- BUTLER, Octavia E. *Semente Originária*. São Paulo: Morro Branco, 2021.
- BUTLER, Octavia E.; FRANCIS, Consuela. *Conversations with Octavia Butler*. Jackson: University of Press, 2010.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. Afrofuturismo e Futurismoafricano. *Com Ciência*. Dossiê Literaturas Africanas. Campinas: 2023. Disponível em: <https://www.comciencia.br/clique-aqui-para-acessar-o-conteudo-do-dossie-literaturas-africanas/>. Acesso em: 10 abr. 2025.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. *A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BRUGIONI, Elena. Pós-colonial e decolonial. In: GALLO, Fernanda (Org.). *Breve dicionário das literaturas africanas*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2022.

CANDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Todavia, 2023.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo. 2016.

DELANY, Samuel. *The Necessity of Tomorrows*. In: Starboard Wine: more notes on the language of science fiction. New York: Dragon Press. p.23-35. 1984.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DERY, Mark. *Black to the future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose*. In: Flame Wars: the discourse of cyberculture. Durham: Duke University Press, 1994.

DUARTE, Eduardo de Assis. Escrivivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiaspórica. In: DUARTE, Constância Lima. NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrivivência**: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina comunicação e arte. p.74-95. 2020.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Books, 1989. (Bantam Classic Edition).

ESHUN, Kodwo. Mais considerações sobre o Afrofuturismo. In: Freitas, Kênia (org.) *Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. Tradução de André Duchiede. São Paulo: Caixa Cultural. p. 47-61. 2015.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da Recordação e Outros Movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: UFJF. 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Léticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um Defeito de Cor*. Rio de Janeiro: Record, 2024.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 107-116.

- GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, Coimbra, 2008, p. 115-147.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- JEFFERS, Lance. *Afro-american literature, the conscience of man. The Black Scholar*. v.2, n. 5, 1971, p.47-53.
- KILGORE, De Witt Douglas, SAMANTRAI, Ranu. *A Memorial to Octavia E. Butler*, nº112, 37:3 [November 2010]. Disponível em: <https://www.depauw.edu/sfs/abstracts/a112.htm#dewitt>. Acesso em: 15 ago. 2023.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LANDER, Edgard. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO. 2005.
- LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: LORDE, Audre. *Irmã Outsider: Ensaio e conferências*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 142-156. 2019.
- LORDE, Audre. *Sou sua Irmã: Escritos reunidos e inéditos*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Baza, 2020. p. 52-83.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- MARQUES, Eliane. *Louças de Família*. Belo Horizonte: Autêntica Contemporânea, 2023.
- MBEMBE, Aquille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1Edições, 2018.
- MIGNOLO, Walter D.. *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. Theory, Culture and Society*, [s. l.], v. 26, ed. 7-8, 2009, p. 1-23.
- MUNDURUKU, Daniel. *Banquete dos Deuses: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. São Paulo: Editora Global, 2013.

MYLES, Lynette D.. *Space and Time: the interdependency of history, identity, and survival in Octavia Butler's kindred*. In: MYLES, Lynette D.. *Female Subjectivity in African American Women's Narratives Of Enslavement*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 147-171.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PICKENS, Therí. *Octavia Butler and the Aesthetics of the Novel*. Revista Hypatia. v.3, n.1. *New Conversations in Feminist Disability Studies*. 2015. p.167-180.

QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidade*. Perú Indígena, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.

ROBERTS, Adam. *The History of Science Fiction*. Londres: Palgrave MacMillan, 2016. (Coleção Palgrave Histories of Literature).

RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands: essays and criticism*. New York: Penguin, 1991.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SEGATO, Rita. *Cenas de Um Pensamento Incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial*. Tradução de Ayélen Medail, Larissa Bontempi, Rita Paschoalin e Silvia Massimini Felix. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SINNERS. Direção: Ryan Coogler. Produção: Zinzi Coogler; Sev Ohanian; Ryan Coogler. Warner Bros Picture. Mississipi: HBO Max, 2025. 1 vídeo online (138 min). Disponível em: <https://play.hbomax.com/video/watch/d43bd66a-a83c-40eb-890f-5b14eb9ef7c9/468e8e0c-a6d2-45c1-a327-465e670ce186>. Acesso em: 27 de jan. 2026.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitoria e André Pereira. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

SUVIN, Darko. *Metamorphoses of Science Fiction: on the poetics and history of a literary genre*. New Haven and London: Yale University Press, 1979.

THE LAST Angel of History. Direção: John Akomfrah. London: Smoking Dogs Films. 1995. (45 min), NTSC, color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gcbSUwPjass&ab_channel=ghydorah. Acesso em: 12 jan. 2025.

WALSH. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Colonias de Nuestra Época*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar/ Abya Yala, 2009.

WOLMARK, Jenny. *Aliens and others: Science fiction, feminism and postmodernism*. New York/London: Harvester. 1994.

WOMACK, Ytasha. *Afrofuturism: The World of Black Sci-fi and Fantasy Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

WOMACK, Ytasha. Cadete Espacial. In: Freitas, Kênia (org.) *Afrufuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. Tradução de André Duchiade. São Paulo: Caixa Cultural. p.26-43. 2015.

YTASHA Womack – *Afrofuturism Imagination and Humanity*. [Amsterdam: s.n.], 2017. 1 vídeo (25 min 10 s). Canal da *Sonic Acts*. Disponível em: <https://youtu.be/xlF90sXVfKk>. Acesso em: 30 nov. 2024.