

# Antropologia & Xenologia

## *Anthropology & Xenology*

### Marco Antonio Valentim

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. É membro fundador do *Species* - Núcleo de Antropologia Especulativa, com sede na mesma universidade. Publicou o livro *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental* (Cultura e Barbárie, 2018). Nos últimos anos, seus estudos e escritos têm se concentrado em questões de metafísica comparativa, com foco na divergência entre Ocidente moderno e América indígena, e no problema da relação entre metafísica e termodinâmica no Antropoceno.

Email: [mavalentim@gmail.com](mailto:mavalentim@gmail.com)

Submetido em: 05/08/2018

Aceito em: 05/09/2018

### RESUMO

A partir de um comentário à “Anedota das Antilhas” interpretada por Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*, o presente ensaio procura investigar a relação entre humanidade e estrangeiridade. Para tanto, ele segue dois caminhos. O primeiro, desenvolvendo-se a partir da antropologia lévi-straussiana, tem espaço e tempo como variáveis para as formas daquela relação, em um exercício de antropologia como xenologia humana. O segundo caminho, feito com base na ficção científica de Philip K. Dick, Ursula K. Le Guin, Orson Scott Card e Octavia E. Butler, toma a relação entre humanidade e estrangeiridade segundo espécie e mundo, em um experimento de xenologia como contra-antropologia. A especulação almeja abrir uma passagem entre antropologia e xenologia: mais precisamente, do conceito de humanidade enquanto grau zero da estrangeiridade humana (coespecífica) ao conceito de humanidade enquanto grau zero da estranheza extra-humana (transespecífica).

**PALAVRAS-CHAVE:** *Humanidade; Estrangeiridade; Espécie; Ficção científica; Xenocídio.*

### ABSTRACT

From a commentary on the “Anecdote of the Antilles” interpreted by Claude Lévi-Strauss in *Tristes tropiques*, the present essay seeks to investigate the relationship between humankind and foreignness. To do so, it follows two paths. The first one, evolving from Levi-Straussian anthropology, takes space and time as variables for the forms of that relationship, in an

exercise of anthropology as human xenology. The second path, based on the science fiction of Philip K. Dick, Ursula K. Le Guin, Orson Scott Card and Octavia E. Butler, questions the relation between humankind and foreignness according to species and world, in an experiment of xenology as counter-anthropology. This speculation intends to open a passage between anthropology and xenology: more precisely, from the concept of humankind as a zero degree of human (conspecific) foreignness to the concept of humankind as zero degree of extra-human (trans-specific) strangeness.

**KEYWORDS:** *Humankind; Foreignness; Species; Science Fiction; Xenocide.*

*Se um Descartes tivesse vindo ao México ou ao Peru cem anos antes de Cortez e Pizarro, e tivesse ensinado a esses povos que os homens, segundo sua composição, não podem ser imortais; que as molas de sua máquina se desgastam, como as de todas as máquinas; que os efeitos da natureza não são senão uma consequência das leis do movimento, Cortez, com um punhado de gente, jamais teria destruído o império do México, nem Pizarro, o do Peru. Quem diria que tal destruição, a maior que a história jamais registrou, fora apenas o simples efeito da ignorância de um princípio de filosofia? [...] Por que razão eles foram tão facilmente destruídos, senão porque tudo o que lhes parecia novo, um homem barbudo, um cavalo, uma arma de fogo, era para eles o efeito de uma potência invisível a que se julgavam incapazes de resistir?*

—Montesquieu, “Sobre os motivos que devem nos encorajar às ciências”.

## Planetas opostos

Paradigma da reflexão antropológica ocidental, a “Anedota das Antilhas” é comentada por Claude Lévi-Strauss em “Raça e história” (2013<sup>a</sup>, pp. 362-364) e *Tristes trópicos* (1996, pp. 69-72). Na primeira versão, ela se presta a fornecer uma evidência exemplar para hipótese segundo a qual o etnocentrismo – tendência a julgar-se propriamente humano por meio da negação da humanidade de outrem – seria uma característica universal da natureza humana. Consideremos mais de perto a segunda versão da anedota, mais extensa e complexa:

O céu fuliginoso da Calmaria, sua atmosfera pesada não são apenas o sinal evidente da linha equatorial. Resumem o clima em que dois mundos se defrontaram. Esse elemento sombrio que os separa, essa bonança onde as forças maléficas parecem apenas se recobrar, são a última barreira mística entre o que constituía, ainda ontem, dois planetas opostos por condições tão diversas que as primeiras testemunhas não puderam acreditar que fossem igualmente humanos. Um continente apenas

aflorado pelo homem oferecia-se a homens cuja avidez já não os deixava se contentar com o seu. Tudo seria questionado de novo por esse segundo pecado: Deus, a moral, as leis. Tudo seria, de forma tão simultânea quanto contraditória, verificado de fato, revogado de direito. Verificados, o Éden da Bíblia, a Idade de Ouro dos antigos, a Fonte da Juventude, a Atlântida, as Hespérides, as Pastorais e as Ilhas Afortunadas; mas também sujeitos à dúvida pelo espetáculo de uma humanidade mais pura e mais feliz (que decerto não o era de fato mas que um secreto remorso já apresentava como se fosse), a revelação, a salvação, os costumes e o direito. Nunca a humanidade conhecera provação tão dilacerante, e nunca mais conhecerá outra igual, a não ser que um dia, a milhões de quilômetros do nosso, outro globo se revele, habitados por seres pensantes. Nós ainda sabemos que essas distâncias são teoricamente transponíveis, ao passo que os primeiros navegantes temiam enfrentar o nada.

Para avaliar o caráter absoluto, total, intransigente dos dilemas em que a humanidade do século XVI se sentia encerrada, convém recordar certos incidentes. A essa Hispaniola (hoje Haiti e República Dominicana), onde os indígenas, somando cerca de 100 mil em 1492, eram apenas duzentos um século depois, morrendo de horror e de repulsa pela civilização europeia, mais ainda que de varíola e de violências, os colonizadores enviavam delegação atrás de delegação a fim de determinar-lhes a natureza. Se eram homens de verdade, devia-se enxergá-los como os descendentes das dez tribos perdidas de Israel? Mongóis chegados em cima de elefantes? Ou escoceses levados alguns séculos antes pelo príncipe Modoc? Continuavam a ser pagãos de origem ou seriam antigos católicos batizados por São Tomé e relapsos? Nem sequer se tinha certeza de que fossem homens, e não criaturas diabólicas ou animais. Esta era a impressão do rei Fernando, já que em 1512 ele importava escravas brancas para as Índias Ocidentais com o único fito de impedir que os espanhóis se casassem com indígenas “que estão longe de ser criaturas racionais”. Diante dos esforços de Las Casas para suprimir o trabalho forçado, os colonos mostravam-se mais incrédulos do que indignados: “Pois então”, exclamavam, “não podemos nem mais nos servir dos animais de carga?”.

De todas essas delegações, a mais justamente famosa, a dos monges da Ordem de São Jerônimo, comove a um só tempo pelo escrúpulo que as empresas coloniais esqueceram de todo desde 1517, e pela luz que lança sobre as atitudes mentais da época. Numa verdadeira pesquisa psicossociológica concebida segundo os mais modernos padrões, submeteram os colonos a um questionário visando saber se, segundo eles, os índios eram ou não “capazes de viver por conta própria, como os camponeses de Castela”. Todas as respostas foram negativas: “A rigor, talvez, seus netos; ainda assim, os indígenas são tão profundamente viciosos, que pode se duvidar; a prova: eles fogem dos espanhóis, recusam-se a trabalhar sem remuneração, mas levam a perversidade a ponto de dar de presente seus bens; não aceitam rejeitar os companheiros cujas orelhas os espanhóis cortaram”. E, à guisa de conclusão unânime: “É melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres...”.

Aliás, no mesmo momento, e numa ilha vizinha (Porto Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios empenhavam-se em capturar os brancos e matá-los por imersão, e depois montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre as pesquisas tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens (1996, pp. 70-72).

Lévi-Strauss recorre a uma figura da cosmologia moderna – bem como da ficção científica – para explicitar a distância abissal entre mundos separados desde dezenas de milhares de anos por extremos continentais: “dois mundos [que] se defrontaram”, “dois planetas opostos”. “Mundos” diz respeito, no contexto, a diferentes povos e ambientes, com suas almas e corpos. A própria humanidade varia entre esses mundos: sua distância *espacial* é determinante da diferença entre os povos, inclusive e sobretudo quanto ao sentido segundo o qual experimentam, conhecem e sonham a condição humana. O antropólogo explicita essa variação, ressaltando que os colonos europeus tomavam os índios por “animais de carga”, habitando uma zona de indeterminação entre “animais livres” e “homens escravos”, oscilando entre esses extremos da subalternidade conforme a inclinação do desejo colonial. Ao enunciar a anedota, ele aponta por fim para uma divergência fundamental entre índios e europeus quanto às suas respectivas ideias a respeito da alteridade estrangeira, alienígena.

Eduardo Viveiros de Castro comenta precisamente essa passagem de *Tristes trópicos* de modo a elucidar como o suposto etnocentrismo universal se torna *equivoco* através da comparação:

Lévi-Strauss introduz um toque irônico suplementar, marcando uma diferença antes que uma semelhança entre as partes, ao observar que, enquanto os europeus perguntavam-se se os índios não seriam meros animais, os segundos se contentavam em suspeitar que os europeus pudessem ser deuses. “Dada a igual [mútua] ignorância”, conclui o autor, “a última atitude era mais digna de seres humanos”. O que, se é realmente o caso, obriga-nos a concluir que, a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo. [...] Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os

européus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (2015, pp. 36-37).

Quanto à diferença entre as atitudes, se a dúvida era a mesma (são eles humanos como nós?), a resposta teria sido totalmente outra: enquanto a suposição mais verossímil aos europeus era a de que os indígenas fossem animais, isto é, *sub-humanos* (o outro é “menos”, provavelmente carente de alma), a correspondente “suspeita” dos índios era a de que os alienígenas fossem deuses, *extra-humanos* (o outro é “mais”, virtualmente de corpo imperecível). Mas o que isso diz sobre a concepção e a experiência que cada um desses povos faz de suas respectivas humanidades?

Do lado europeu, encontramos a humanidade (“alma”) como condição *própria e exclusiva*, ausente dos animais e dos índios. Do lado ameríndio, a condição humana parece ter, comparativamente, um sentido paradoxal: ela é *própria*, pois os “humanos”, no sentido estrito, se definem por uma certa corporalidade que não é “animal” nem “divina” – *porém comum*, porque todos os seres, inclusive os animais não-humanos, são potencialmente dotados de capacidade anímica (Viveiros de Castro 2015: 33-54; Kopenawa & Albert 2015, pp. 117-119). A comparação evidencia que o modo como o humano se porta diante do estrangeiro, tomando-o como subalterno ou excessivo, está intrinsecamente ligado ao modo como se atém a si mesmo, por identificação ou transformação. Logo, visto que os sentidos de humanidade e estrangeiridade variam entre os casos, o etnocentrismo também muda de sentido: no primeiro caso, etnocentrismo por privação cultural; no segundo, por excesso sobrenatural. De fato, Lévi-Strauss “marca antes uma diferença que uma semelhança”, que não hesita em exprimir ao avaliar o etnocentrismo dos índios como “mais digno de homens” – o que, a propósito, revela uma terceira atitude, também diferentemente etnocêntrica, diante da alteridade radical: para o antropólogo, os índios das Antilhas não seriam animais nem deuses, mas sim *outros humanos*.

### Sonhar com animais

Em sua famosa conferência de homenagem a Rousseau, Lévi-Strauss diagnostica o humanismo ocidental moderno como uma verdadeira catástrofe antropológica:

Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações? Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção (2013b, pp. 52-53).

A passagem revela uma posição anti-humanista por parte de Lévi-Strauss, pelo menos frente à história dos “quatro últimos séculos” do homem ocidental. O “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” instaura, ao seu ver, um “ciclo maldito” de duplo aspecto: ao postular a excepcionalidade do homem em relação ao conjunto da natureza, ele separa por “mutilação” a humanidade da animalidade e segrega por “fronteira” diferentes povos humanos. Nesse mito, animais e escravos são formas gemelares de sub-humanidade, forjadas pelo Homem em seu “amor-próprio”. Especismo e racismo apresentam-se então como as duas faces de um mesmo monstro...

Já no terceiro volume das *Mitológicas*, o antropólogo interpreta a lógica dos mitos ameríndios em vista de uma moralidade cósmico-ambiental oposta ao mito ocidental:

Se a origem dos modos à mesa e, para falar de modo mais geral, do decoro, se encontra, como julgamos haver mostrado, numa deferência para com o mundo, cuja civilidade consiste, precisamente, em respeitar as obrigações, segue-se que a moral imanente dos mitos vai no sentido contrário da que professamos atualmente. Em todo caso, ela nos ensina que uma fórmula de que fizemos tanto caso, como “o inferno são os outros” não constitui uma proposição filosófica, e sim um testemunho etnográfico sobre uma determinada civilização. Pois fomos habituados desde a infância a temer a impureza de fora. Quando proclamam, ao contrário, que “o inferno somos nós mesmos”, os povos selvagens dão uma lição de modéstia que gostaríamos de crer que ainda somos capazes de escutar. Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos que um

humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, mesmo a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação (2006, pp. 459-460).

Ocorre aí a mesma oposição entre o “respeito [ameríndio] pelos outros seres” (sua “civilidade”, “modéstia”, “deferência para com o mundo”) e o “amor-próprio” que faz com que o humanismo ocidental acarrete uma forma de vida “sem pudor ou moderação”, eminentemente destrutiva e até mesmo suicida. A oposição se intensifica com a inversão que Lévi-Strauss faz da célebre e terrível sentença de uma *persona* de Sartre: se para nós, ocidentais (“nós” exclusivo), “o inferno são os outros”, para eles, os “povos selvagens”, “o inferno somos nós mesmos” (“nós” inclusivo). A suposta “selvageria” destes últimos advém de sua resolução em persistir em uma forma de vida determinada pela compreensão de que a humanidade, longe de estar separada da natureza por um abismo intransponível das outras formas de vida, ocupa uma ordem bem determinada do cosmos, ordem essencialmente derivada, que depende, para sua própria continuidade, de ordens extra-humanas: “o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio”.

Ademais, em um genuíno exercício de ficção especulativa, rigorosamente “científica”, Lévi-Strauss pressagiou, acerca do futuro da espécie humana enquanto dominada pela sociedade ocidental, a chance de evitar uma catástrofe planetária:

Se – Deus nos livre – fosse esperado de um antropólogo que pressagiasse o futuro da humanidade, ele certamente não o conceberia como um prolongamento ou uma superação das formas atuais, mas antes ao modo de uma integração, unificando progressivamente as características próprias das sociedades frias e quentes. Sua reflexão reataria com o velho sonho cartesiano de colocar, como autômatos, as máquinas a serviço dos homens; seguiria seu rastro na filosofia social do século XVIII, e até Saint-Simon. Pois este, anunciando a passagem “do governo dos homens para a administração das coisas”, antecipava ao mesmo tempo a distinção antropológica entre cultura e sociedade e a conversão, cuja possibilidade os progressos da teoria da informação e da eletrônica nos permitem ao menos entrever, de um tipo de civilização que inaugurou outrora o devir histórico, mas à custa da transformação dos homens em máquinas, para uma civilização ideal que conseguisse transformar as máquinas em homens. Então, tendo a cultura sido incumbida integralmente da fabricação do progresso, a sociedade estaria livre de uma maldição

milénar que a obrigava a sujeitar os homens para que houvesse progresso. [...] Nesse panorama, ainda que utópico, a antropologia social encontraria sua mais alta justificação, pois que as formas de vida e pensamento que estuda não mais teriam um interesse meramente histórico e comparativo. Corresponderiam a uma chance permanente do homem, sobre a qual a antropologia social, sobretudo nas horas mais sombrias, teria por missão velar (2013c, p. 40).

O presságio projeta uma integração declaradamente utópica entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”. Quanto a essa distinção, o antropólogo explica que sociedades frias são aquelas que operam segundo o princípio de que “o inferno somos nós”; em virtude disso, caracterizam-se por uma relação equilibrada com o ambiente, uma aversão ao excesso populacional e uma política refratária à divisão social (2013c, pp. 38-39). Já as sociedades quentes, baseadas no princípio oposto, de que “o inferno são os outros”, são marcadas por predação ambiental, explosão demográfica e sistemas políticos movidos à desigualdade socioeconômica (2013c, p. 39). Exemplo maior desse segundo tipo de sociedade (embora, para Lévi-Strauss, sua origem pareça remontar ao Neolítico) é, sem dúvida, o complexo de sociedades que constitui a civilização industrial, pois esta extrapola a própria metáfora, ao revelar-se *literalmente* quente: sociedade responsável pelo que chamamos hoje de aquecimento global ou mudança climática, efeito de drásticas alterações geradas pela ação humana no sistema biogeofísico da Terra (Chakrabarty 2013; Danowski & Viveiros de Castro 2014; Kopenawa & Albert 2015; Marques 2016).

Com a ideia da integração entre sociedades quentes e frias, o antropólogo sugere que, por meio do progresso técnico, consumando-se o sonho de colocar as máquinas a serviço dos homens – sonho que inspirara a Descartes nada menos que a doutrina das “bestas-máquinas” (1973, pp. 68-70) –, seria possível contornar a catástrofe anunciada. Mediante a transformação das máquinas em homens, estes poderiam ser liberados do trabalho escravo de geração de energia; assim, tanto as desigualdades sociais quanto o próprio ambiente planetário seriam “esfriados”. Todavia, não deixa de ser paradoxal que o antropólogo defina, quase ao mesmo tempo, o processo moderno como um ciclo catastrófico e sustente, por outro lado, tal utopia conciliatória. Pois o que, em um primeiro momento, lhe parecia sem salvação mostra-se logo depois como não apenas salvável mas também promissor, justamente por via da aceleração do aquecimento (com a consequência inevitável de que as sociedades frias sucumbiriam em definitivo às quentes).



Tal arroubo aceleracionista da mente “austera e sombria” do antropólogo é duramente criticado por Ursula K. Le Guin em um magistral ensaio sobre a termodinâmica das utopias:

Gostaria de seguir Lévi-Strauss, mas não posso. Não vejo como as tecnologias quase etéreas prometidas pela eletrônica e pela teoria da informação possam oferecer mais do que a promessa da mais simples ferramenta: tornar a vida materialmente fácil, enriquecer-nos. Essa é uma grande promessa e ganho! Mas, se esse enriquecimento de um tipo de civilização ocorre somente à custa da destruição de todas as outras espécies e da matriz orgânica de terra, água e ar, com risco cada vez mais urgente para toda a vida no planeta, então parece bastante claro para mim que contar com o avanço tecnológico para *qualquer outra coisa* que o próprio avanço tecnológico é um erro (1989, p. 96).

Seu argumento é consideravelmente simples: o custo humano e ambiental demandado pela utopia aceleracionista (“destruição de todas as outras espécies e da matriz orgânica de terra, água e ar”) torna-a de imediato obsoleta: quando formos capazes de “transformar as máquinas em homens”, provavelmente já não haverá vidas, seja humanas ou não-humanas, a serem salvas... O ciclo maldito é, portanto, sem saída; tudo extinguindo, ele se extingue enfim a si mesmo: “*Homo exstinguens*” (Marques 2016, p. 671).

Por sua vez, a imaginação distópica de Philip K. Dick em *Androides sonham com ovelhas elétricas?* mostra que, em um planeta devastado pela guerra atômica e marcado pela redução drástica das espécies vivas, o “ciclo maldito”, longe de ser interrompido, atinge o ápice do seu funcionamento, justamente com a aceleração tecnológica no sentido das formas mais sofisticadas de inteligência artificial. Nesse mundo, em lugar dos animais vivos, máquinas elétricas coexistem com os humanos “especiais”, que vivem como exilados na Terra, contaminados por poeira radioativa (logo, incapazes de reprodução e sujeitos à degeneração precoce), sendo impedidos de emigrar para Marte, à diferença dos humanos “normais” (ricos e saudáveis), que têm à sua disposição androides, humanos elétricos, como servos. Trata-se de um mundo em que as máquinas foram humanizadas, mas, ao mesmo tempo, de um mundo hiper-especista (sem seres vivos de outras espécies) e hiper-racista (dividido entre humanos normais, especiais e elétricos). O romance de Dick mostra, pois, como o sonho utópico do antropólogo pode muito bem, uma vez dadas as condições para tanto, tornar-se um pesadelo distópico. Aquilo que Lévi-Strauss enxergava como progresso da ordem social por meio de

certa tecnologia aparece, em *Androides*, como desintegração entrópica da vida na Terra, sua irreversível “bagulhificação [*kippleization*]” (Dick 2015, pp. 72-73).

Consideremos, por exemplo, o seguinte parágrafo do romance, no qual um humano sobrevivente na Terra, o caçador de androides Deckard, avalia sua convivência terminal com “animais elétricos” e androides – parágrafo bem mais próximo em espírito à denúncia do especismo e do racismo modernos por Lévi-Strauss que à sua utopia civilizacional da integração progressiva entre sociedades frias e quentes:

Por um longo tempo ele permaneceu fitando a coruja, que dormitava no poleiro. Mil pensamentos vieram à sua mente, pensamentos sobre a guerra, sobre os dias em que as corujas caíram do céu; lembrou-se de como, em sua infância, descobria-se que uma espécie após a outra era declarada extinta, e como isso era publicado todo dia nos jornais – raposas uma manhã, texugos na outra, até que as pessoas parassem de ler sobre os incessantes necrológios de animais. Ele também pensou sobre a sua necessidade em ter um animal de verdade; dentro dele uma efetiva repugnância se manifestou outra vez em relação à sua ovelha elétrica, a qual precisava manter, precisava cuidar, como se estivesse viva. A tirania de um objeto, pensou, que nem sabe que eu existo. Tal como os androides, não tem a menor capacidade de apreciar a existência do outro. Nunca tinha pensado nisso antes, a semelhança entre um animal elétrico e um *andy*. O animal elétrico, ponderou, poderia ser considerado uma subforma do outro, um tipo de robô enormemente inferior. Ou, ao contrário, o androide poderia ser qualificado como uma versão altamente desenvolvida e evoluída do animal de imitação. Ambos os pontos de vista o enojavam (2015, p. 52).

Se “o androide poderia ser qualificado como uma versão altamente desenvolvida e evoluída do animal de imitação”, é porque, apesar da humanização das máquinas, não se conseguiu com isso subverter o “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”. Assim como os animais, os androides existiriam apenas na condição de “subformas” do Homem, ocupando lugar inferior na hierarquia *bioeletrológica*:

*Humanos normais || humanos especiais | “humanos” elétricos | animais elétricos — animais extintos.*

(O sinal “||” marca o abismo planetário que isola os humanos normais dos especiais. O sinal “|” designa uma relação de subformidade. O sinal “—” indica a separação primordial, operada pelos humanos, a partir da qual se desdobra toda a hierarquia.)

Contudo, tomada mais rigorosamente, a partir da progressiva dissolução da hierarquia através da trama distópica, a condição humana torna-se uma zona de confusão dinâmica, contra-hierárquica, entre aquelas camadas supostamente estáticas: a diferença entre humanos e máquinas se revela interna aos personagens, que se tornam assim radicalmente estrangeiros uns aos outros, bem como a si próprios. Humanos se mecanizam, andróides se animizam. Logo, se perguntar se “andróides sonham com ovelhas elétricas” é uma maneira de questionar se eles também são humanos, é porque a pergunta guarda, como que cifrada, a compreensão de que a estrangeiridade se acha incrustada no coração da humanidade. Antes de reconhecer humanidade a outros humanos, ser humano consiste na capacidade de *sonhar com animais*.

### Outros espaços, outros tempos

Em “Raça e história”, Lévi-Strauss critica intensamente o que denomina “falso evolucionismo”, a noção de que a medida de comparação entre povos diferentemente humanos é tão-somente o seu desenvolvimento histórico. Assim, as diversas culturas, passadas e contemporâneas, se distribuiriam entre os extremos do civilizado e do primitivo, enquanto terminações de um só movimento “evolucionário”:

Sugerimos que cada sociedade pode, de seu próprio ponto de vista, repartir as culturas em três categorias: as que são suas contemporâneas mas situadas noutra parte do globo, as que se manifestaram aproximadamente no mesmo espaço, mas que a precederam no tempo e, finalmente, as que existiram antes dela e num espaço diferente daquele em que ela se situa. [...] É extremamente tentador buscar determinar, entre as culturas do primeiro grupo, relações equivalentes a uma ordem de sucessão no tempo. Como evitar ver em sociedades contemporâneas que desconhecem a eletricidade e a máquina a vapor a fase correspondente do desenvolvimento da civilização ocidental? Como não comparar as tribos indígenas, sem escrita ou metalurgia, que desenham figuras em paredes rochosas e fabricam utensílios de pedra, com formas arcaicas da mesma civilização, cuja semelhança pode ser comprovada nas cavernas da França e da Espanha? Foi por essa via, sobretudo, que o falso evolucionismo enveredou animadamente. Mas esse jogo sedutor a que nos entregamos de modo quase irresistível sempre que a ocasião se apresenta é extraordinariamente pernicioso (2013a, pp. 367-370).

O antropólogo começa por introduzir três categorias, com as quais procura pensar como cada cultura, desde seu próprio ponto de vista, se relaciona com as demais. Dois conceitos

operam essa categorização: o *espaço* e o *tempo*, não como grandezas físicas, mas como variáveis antropológicas:

(a) Do lado do espaço: *indígena / alienígena*.

(b) Do lado do tempo: *contemporâneo / antepassado*.

Do jogo dessas variáveis surgem então quatro graus de estrangeiridade:

(0) *indígena-contemporâneo*: a cultura de referência;

(1) *indígena-antepassado*: a mesma cultura em uma época anterior;

(2) *alienígena-contemporâneo*: uma cultura estrangeira da época atual;

(3) *alienígena-antepassado*: uma cultura estrangeira de época anterior.

O grau zero corresponde ao indígena-contemporâneo (0), e o grau máximo, ao alienígena-antepassado (3). Cada cultura é caracterizada simultaneamente por esses diferentes graus. O objetivo de Lévi-Strauss com tal categorização é refutar a “tentação” de reduzir as culturas alienígenas-contemporâneas (2) a uma forma primitiva da cultura de referência (1). Trata-se, pois, de um argumento contrário ao que Pierre Clastres, em referência explícita à “Anedota das Antilhas”, chamou de *etnocídio*:

O etnocídio tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas é sobretudo a má diferença. Essas duas atitudes distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se se pode dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si. Poder-se-ia opor o genocídio e o etnocídio como duas formas perversas do pessimismo e do otimismo. Na América do Sul, os matadores de índios levam ao ponto máximo a posição do Outro como diferença: o índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal. O homicídio de um índio não é um ato criminoso, o racismo desse ato é inclusive totalmente evacuado, já que afinal ele implica, para se exercer, o reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro. Monótona repetição de uma antiquíssima infâmia: ao falar precursoramente do etnocídio, Lévi-Strauss lembra como os índios das Ilhas da América Central se perguntavam se os espanhóis recém-chegados eram deuses ou homens, enquanto os brancos se interrogavam sobre a natureza humana ou animal dos indígenas (2011, p. 79).

Como resistir à tendência, perguntava Lévi-Strauss, de tomar, por exemplo, os povos indígenas no Brasil como remanescentes de culturas “atrasadas” em relação ao

“desenvolvimento nacional”? O que nos faz sentir autorizados a julgá-los assim, de preferência a enxergá-los como povos que fazem ativamente resistência ao nosso modo de vida? Tendemos a tomá-los como indígenas-antepassados quando, em verdade, somos seus alienígenas-contemporâneos. Por quê?

Lévi-Strauss responde em parte a essa pergunta: “Para tratar determinadas sociedades como ‘etapas’ do desenvolvimento de outras seria preciso, portanto, admitir que enquanto algo acontecia com estas, nada – ou quase nada – acontecia naquelas” (2013a, p. 370). Tratamos os povos distantes-contemporâneos como primitivos porque não vemos nada neles a não ser o nosso próprio passado, “pois fomos habituados desde a infância a temer a impureza de fora”. Há, com efeito, um desejo narcísico que comanda essa valoração, fazendo com que se tome a ausência de evidência como evidência de ausência. Como se, para nos assegurar de nossa existência, precisássemos sempre vê-la confirmada, mesmo que em germen, pelo modo de existência alheio. *Por sua própria existência*, o estrangeiro torna-se objeto e adversário do nosso mundo. A resposta de Clastres é ainda mais contundente: “A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si”. Ou seja, sem reduzir o outro a mim, jamais poderia coincidir comigo mesmo... Como se o *Cogito* cartesiano (“*Ego sum, ego existo*”) só fosse possível tendo por condição fundamental a aniquilação da alteridade, seja próxima ou distante (“O inferno são os outros”).

Se ampliarmos a escala de consideração, não será assim a própria história universal o resultado de uma operação violenta de sujeição espiritual de povos presentes e passados e seus respectivos mundos – “uma espécie de canibalismo intelectual” (Lévi-Strauss 1997, 286, n. 83) – ao nosso mundo, pressuposto como único possível? Afinal, de que modo o Outro é mais outro – chegando a nós pelo tempo ou pelo espaço, em continuidade ou descontinuidade com nossa existência? Pelo tempo, o Outro é sempre mais próximo: os passados e os futuros pertencem de direito a um mesmo *continuum* temporal, a uma mesma linha de evolução; eles somos nós mesmos, antes ou depois. Já, pelo espaço, o Outro é sempre distante, por mais que esteja ao nosso lado. Um espaço pode conter um outro tempo – uma outra história, que se desdobra diversamente –, mas o tempo, *no sentido do progresso histórico*, jamais abarca um outro espaço sem reduzi-lo a uma dimensão única, totalizante. Do lado do espaço, a relação com o tempo pode ser simétrica; do lado do tempo, a relação com o espaço é sempre, ou quase sempre, assimétrica. Logo, ao argumentar, contra a História, em favor da simetria entre espaço

e tempo, Lévi-Strauss zela por uma diversidade antropológica que tende a ser suprimida pela ideia “progressista” de uma natureza humana universal – ideia que é produto do tempo enquanto fator de “unificação”, porém refratária ao espaço enquanto fator de “diversificação” (2013<sup>a</sup>, p. 398).

*Contudo, o que sucederia se operássemos a assimetria em sentido contrário, isto é, submetendo o tempo ao espaço? O que seria da tábua antropológica de Lévi-Strauss, caso a estabelecêssemos a partir da assimetria reversa entre espaço e tempo? Restringiríamos ou multiplicaríamos assim as formas de alteridade?*

### Outras espécies, outros mundos

Le Guin concebeu ficcionalmente um dispositivo capaz de operar tal assimetria: o “ansível” (*ansible*, contração de *answerable*). No seu ciclo de estórias *hainish*, a possibilidade desse dispositivo é dada pela “teoria da simultaneidade” de Shevek, físico nativo de Urrás (planeta gêmeo de Anarres), personagem principal de *Os despossuídos*. O ansível é capaz de realizar a comunicação instantânea entre pontos do espaço situados a anos-luz de distância, sem o intervalo temporal que as ondas eletromagnéticas necessitam percorrer para chegar de um ponto a outro do espaço sideral. Ele promove uma espécie de *abolição parcial do tempo*, pondo imediatamente em contato povos de diferentes sistemas solares e mesmo galáxias que jamais poderiam saber da existência uns dos outros caso a distância temporal não pudesse ser transgredida. O dispositivo é central no ciclo *hainish*, sobretudo porque, sem ele, suas estórias jamais poderiam ter sido contadas:

Há bastante tempo atrás urdi o ansível, dispositivo que permitiria a pessoas separadas por anos-luz de distância conversarem umas com as outras sem intervalo. A maioria das espaçonaves da ficção científica se movem muito mais rápido que a luz (FTL), mas as minhas obedecem resignadamente a Einstein, movendo-se apenas próximo à velocidade da luz (NAFAL). A viagem através da galáxia *hainish* acarreta os paradoxos einsteinianos da dilatação temporal. O viajante em uma nave NAFAL que atravessa a distância de cem anos-luz experimenta o intervalo entre partida e chegada como sendo muito breve, talvez uma ou duas horas, quando em seu mundo natal e no mundo de destino mais de um século está se passando. Tais fendas no tempo relativo proibiriam todo e qualquer intercâmbio contínuo de informação entre

mundos. É por isso que FTL é tão popular: não se pode ter uma guerra intergaláctica sem isso. Eu não queria uma guerra, mas realmente queria que meus mundos fossem aptos a conversar uns com os outros. Então, em 1966 introduzi o ansível. Mais tarde, conheci seu inventor, Shevek, o físico temporalista de *Os despossuídos*, que podia explicar muito melhor que eu os princípios segundo os quais o ansível funciona. Sou grata pelo fato de outros escritores de ficção científica considerarem o ansível útil – roubar ideias é plágio, mas tanto a arte quanto a ciência funcionam graças ao seu compartilhamento. Por volta de 1990 fui atraída pela noção de transiliência, o transporte de um corpo físico de um ponto no espaço-tempo para outro sem intervalo. A palavra cética para isso é *churten*. De tempos em tempos isso tem sido feito [...] Às vezes penso que meu gato faz *churten* no térreo, mas não sei como ele faz isso. Minhas histórias sobre o ato de *churten* indicam que, após fazê-lo, ninguém tem certeza de que como o fizeram ou se isso pode ser feito mais de uma vez da mesma maneira. Sob esse aspecto, parece-se muito com a vida (2016, PP. XIII-XIV).

Ansibilidade e transiliência funcionam, portanto, como dispositivos de “perturbação” do espaço-tempo, seja no modo do “intercâmbio contínuo de informação” (com a abolição do tempo no espaço das almas) ou no modo do “transporte físico sem intervalo” (com a abolição do tempo no espaço dos corpos). Eles projetam transformações entre povos não só de espaços e tempos, *mas também de mundos e espécies*, diferentes. Por mais inusitados que sejam os horizontes abertos por esses conceitos, Le Guin não deixa de enfatizar: “Sob esse aspecto [o da certeza], parece-se muito com a vida”. O mínimo que se pode dizer é que ansibilidade e transiliência tornam contingente o nosso mundo quanto à sua suposta unidade e permanência, fazendo-o variar à sombra de outros mundos.

Orson Scott Card emprega o ansível na série de histórias sobre Ender, o Xenocida, de modo a extrair consequências com respeito à relação entre espaço e alteridade. Em *Orador dos mortos*, a “hierarquia de exclusão de Demóstenes” sistematiza um conjunto de categorias “*xenológicas*”:

Como ainda não nos sentimos totalmente confortáveis com a ideia de que as pessoas da vila vizinha sejam tão humanas quanto nós, é de extrema presunção supor que jamais poderíamos olhar para criaturas sociais e fazedoras de ferramentas que se ergueram a partir de outros caminhos evolucionários e ver não animais mas irmãos, não rivais mas companheiros de peregrinação na jornada até o altar da inteligência. Todavia, é isso o que vejo, ou anseio ver. A diferença entre *raman* e

*varelse* não está na criatura julgada, e sim na criatura que faz o julgamento. Quando declaramos que uma espécie alienígena é *raman*, isso não significa que eles ultrapassaram o limiar da maturidade moral. Significa que *nós* o ultrapassamos.

—Demóstenes, *Carta aos framlings* (2007, p. 29).

Há uma grande ideia nessa passagem, a de que “a diferença entre *raman* e *varelse* [ou seja, entre estrangeiro humano e estrangeiro não-humano] não está na criatura julgada, e sim na criatura que faz o julgamento”. *Ninguém é em si e por si mesmo humano ou não-humano*. Os limites xenológicos entre humanidade e não-humanidade se definem a cada vez no encontro entre os sujeitos, uma vez que humanidade, no sentido de *raman*, não é uma propriedade exclusiva, mas uma posição relacional que pode ser ocupada pelos sujeitos dos diferentes mundos e espécies. De fato, o conflito que anima a estória vem de que eles disputam entre si essa posição, oscilando entre discórdia e reconhecimento mútuos, sob o risco constante de extinção (“*xenocídio*”). É esse, inclusive, o caso de Jane, inteligência artificial que surge misteriosamente em meio à rede de ansíveis que conecta os Cem Mundos: “Então, agora pergunto ao grande Demóstenes: eu sou *raman* ou *varelse*? Estou viva ou não?” (2010, p. 76). Por essa razão, humanidade deve consistir, segundo Demóstenes, na capacidade de reconhecer *varelse*, estrangeiro radical, como *raman*, diferentemente humano.

Também chamada de “Hierarquia do Estrangeiro”, a “hierarquia de exclusão de Demóstenes” consiste em uma tábua de categorias destinada a regular a relação entre os mutuamente estrangeiros, contra a possibilidade do *xenocídio*:

– A língua nórdica reconhece quatro ordens de estrangeiridade [*foreignness*]. A primeira é o de outra terra [*otherlander*], ou *utlanning*, o estrangeiro que nós reconhecemos como sendo um humano de nosso mundo, mas de outra cidade ou país. A segunda é o *framling*. Este é o estrangeiro que reconhecemos como humano, de um outro mundo. A terceira é o *raman*, o estrangeiro que reconhecemos como humano, mas de outra espécie. A quarta é o verdadeiro alienígena, o *varelse*, que inclui todos os animais, pois com eles nenhuma conversação é possível. Eles vivem, mas nós não podemos adivinhar que propósitos ou causas os fazem agir. Eles podem ser inteligentes, podem ser conscientes de si, mas nós não temos como saber.

– O que toda essa conversa sobre *utlannings* e *framlings* e *raman* e *varelse* tem a ver com o *Xenocídio* de Ender?

– Isso é relevante para a estúpida discussão que vínhamos tendo. Por meio dessas camadas nórdicas de estrangeiridade podemos ver que Ender não era um verdadeiro *xenocida*, pois, quando ele destruiu os



abelhudos [*buggers*], nós os conhecíamos apenas como *varelse*; não foi senão anos depois, quando o primeiro Orador dos Mortos escreveu *A rainha da colméia* e o *Hegemona*, que a humanidade compreendeu pela primeira vez que os abelhudos não eram em absoluto *varelse*, mas *raman*; até aquela época não houve nenhuma compreensão entre abelhudo e humano.

– Xenocídio é xenocídio. Só porque Ender não sabia que eles eram *raman* não os torna menos mortos (2007, pp. 67-68).

As variáveis principais da diferença xenológica são, pois, (a) *espécie* e (b) *mundo*. Donde derivam as seguintes posições:

- (o) humanidade de mesma espécie, mundo e terra;
- (1) *utlanning*: humanidade de mesma espécie e mundo, mas de outra terra;
- (2) *framling*: humanidade de mesma espécie, mas de outro mundo;
- (3) *raman*: humanidade de outra espécie e mundo;
- (4) *varelse*: não-humanidade.

Mediante a abolição do tempo proporcionada pelo ansível, a tábua xenológica complexifica enormemente a categorização antropológica de Lévi-Strauss. *Devido à diversidade espacial, as distâncias temporais dão lugar a diferenças de mundo e espécie*. Portanto, se, na tábua lévi-straussiana, só entravam em questão relações de alteridade inter-humanas, na tábua de Demóstenes, elas se estendem a limites extra-humanos. Suas variáveis têm respectivamente natureza topológica (mundo) e tipológica (espécie), sem nenhuma consideração ao caráter cronológico que prevalece na antropologia filosófica (aquela que Lévi-Strauss põe em questão ao postular a simetria entre espaço e tempo).

O mesmo planeta admite uma pluralidade de mundos e espécies. No que se refere à terra da estória, o planeta Lusitânia, embora dotado de baixa biodiversidade, comporta as diferentes formas e situações existenciais correspondentes aos graus de estrangeiridade designados pela hierarquia xenológica (além de outras espécies vegetais e animais, os Porquinhos, a Descolada, o Congresso Estelar, humanos oriundos dos planetas Baía e Caminho, humanos terráqueos, Jane etc.). Mais ainda, essa multiplicidade se entrelaça e complica tão vertiginosamente, a ponto de acarretar uma quase-identidade entre espécie e povo. Se, como mostram os episódios mais importantes, é possível que um sujeito oscile, a depender de suas relações com os outros, entre os polos *raman* e *varelse*, então a pertença a uma espécie equivale ao vínculo a um povo: se é possível trocar de povo, pode-se também trair a própria

espécie – *metamorfosear-se*. Dito de outro modo, o conceito xenológico de espécie conjuga, como indiscerníveis, condição biológica e situação política (não de forma a biologizar o político, mas a politizar o biológico).

Contudo, a quarta ordem xenológica – *varelse* – encerra a divisão originária entre humanidade e não-humanidade. Diferente do sentido expansivo dos limites anteriores, trata-se de uma delimitação excludente, que discrimina, a partir da diversidade transespecífica da humanidade, o suposto “verdadeiro alienígena”. Eis a consequência óbvia dessa arqui-divisão, a mais problemática da “hierarquia de Demóstenes” (e talvez a mais fundamental): se ocorre xenocídio no caso do extermínio de humanos da primeira, da segunda e da terceira ordens (*utlanning*, *framing* e *raman*), o mesmo não sucederia no caso dos *varelse*. Não haveria mal contra eles, enquanto não fossem reconhecidos como *ramen*. De fato, as posições de *varelse* e *raman* possuem um sentido eminentemente relacional: os *varelse* que Ender exterminara foram reconhecidos *a posteriori* como *ramen*. Ainda assim, será possível corresponder ao enigma xenológico – será o outro *varelse* ou *raman*? sou eu *varelse* ou *raman*? – sem que a cada vez o xenocídio seja necessário? *Ou se está condenado a sempre orar pelos mortos?*

Assim como em *Androides*, não se trata apenas de que um mesmo sujeito possa variar diacronicamente entre aquelas posições: a diferença entre *raman* e *varelse* é sincronicamente interna a cada um. É o caso emblemático de Ender Wiggin, que reúne em sua própria pessoa, de maneira conflituosa, os caracteres rivais do xenocida, exterminador dos *varelse*, e do orador dos mortos, protetor dos *ramen*:

Os não-humanos sabem que Ender é o Orador dos Mortos. Nenhum outro humano jamais falou em favor de outras espécies como ele. E por outro lado os humanos sabem que Ender é o Xenocida, que, quando a raça humana foi ameaçada por um inimigo incontáveis gerações atrás, foi ele quem agiu para detê-lo e salvar a humanidade da, como eles temiam, aniquilação (Card 2013, p. 51).

Tal ambivalência fica ainda mais manifesta ao final da saga, quando, em *Os filhos da mente*, a jovem filósofa Si Wang-mu, ex-criada nativa do planeta Caminho, conclui a respeito de si mesmo algo que valeria igualmente para os outros personagens da estória: “Acho que isso quer dizer que sou humana. Não uma deusa. Talvez apenas um animal, afinal de contas. Parte *raman*, parte *varelse*. Mais *raman* do que *varelse*, pelo menos nos dias bons” (2013, p. 331).

Prevalece assim a apercepção segundo a qual cada espécie viva não é senão “uma ponte entre [outras] espécies”, ponte que se estabelece em escala infinitesimal mediante entrelaçamento psicoquântico (“conexões filóticas”, base de funcionamento do ansível). Isso significa que a “comunicação com os animais”, de início tida como impossível, é não só certa mas também imprescindível para a vida humana (a começar pelo DNA, enquanto linguagem molecular simbiótica) (2013, pp. 299-300). *Toda vida se constitui xenologicamente, como espécie e mundo.*

É nesse sentido que proclamam os Oankali – “simbiontes” (Haraway 2016) alienígenas e extra-humanos que, na trilogia *Xenogênese* de Octavia Butler, recuperam de forma parcial, por intercâmbio genético, o resto da humanidade que sobrevivera à autodestruição na Terra: “Assim é. Nós *permutamos* a essência de nós mesmos” (2000, p. 57; grifo meu).

### “Um grande momento de verdade”

Portanto, se a humanidade só existe em função das relações que trava com outras espécies e seus mundos – *se a diferença antropológica não é senão uma modalidade restritiva da diferença xenológica* –, eis nosso ponto de chegada: o Homem, na medida do seu potencial xenocida, é “verdadeiro alienígena” (*varelse*) e, por outro lado, autêntico androide (*andy*). É o que especula Dick, subvertendo a hipótese mecanopolítica de Montesquieu (Riskin 2016, pp. 170-178):

E – eis um pensamento não muito agradável –, na medida em que o mundo exterior se torna mais animado, podemos nos dar conta de que nós – os assim chamados humanos – estamos nos tornando, e talvez, em larga medida, sempre tenhamos sido, inanimados, no sentido de que *nós* somos conduzidos, dirigidos por tropismos embutidos, ao invés de conduzirmos. Sendo assim, nós e nossos computadores, que evoluem de forma elaborada, podemos talvez nos encontrar no meio do caminho. Algum dia, um ser humano, talvez atendendo pelo nome de Fred White, pode atirar em um robô chamado Pete Qualquer-Coisa, que acabou de sair de uma fábrica da General Electrics, e, para sua surpresa, vê-lo chorar e sangrar. E o robô, agonizando, pode atirar de volta e, para sua surpresa, ver um espiral de fumaça cinza surgir da bomba elétrica em cujo lugar [*it*] supunha estar o coração pulsante do Sr. White. *Seria um grande momento de verdade para ambos* (Dick 1995, p. 187; grifo meu).

Suposto que “a maior destruição que a história jamais registrou” fora “o simples efeito da ignorância de um princípio de filosofia” (Montesquieu 1854, p. 578), de qual princípio precisamente se trata, e por parte de quem ele teria sido ignorado? Do mecanicismo enquanto fundamento metafísico do xenocídio, ou do animismo enquanto potência xenogenética? Ignorância da máquina por parte dos homens-espíritos, ou ignorância do espírito por parte dos homens-máquinas? Pois é, no mínimo, perverso justificar o extermínio de um povo estrangeiro apelando à sua pretensa incapacidade “filosófica” de tomar por máquinas brutas, sub-humanas, aqueles que se lhes *estranhavam* como espíritos maléficos, extra-humanos. Ainda assim, não deixa de ser notável, a rigor, sobrenatural, o fato de que um príncipe do Iluminismo tenha implicado expressamente a *filosofia* – a sua própria e a dos outros – no acontecimento que ele mesmo reconhecera como sendo o maior xenocídio registrado até então pela história.

### Referências bibliográficas

- BUTLER, Octavia E. *Madrugada*. Tradução de Lídia Geer. Lisboa: Editorial Caminho, 2000 [1987].
- CARD, Orson Scott. *Orador dos mortos*. Tradução de Roberto de Sousa Causo. São Paulo: Devir, 2007 [1986].
- \_\_\_\_\_. *Xenocídio*. Tradução de Sylvio Monteiro Deutsch. São Paulo: Devir, 2010 [1991].
- \_\_\_\_\_. *Os filhos da mente*. Tradução de Sylvio Monteiro Deutsch. São Paulo: Devir, 2013 [1996].
- CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar (coord.). *Sopro*, 91, 2013 [2009], pp. 2-22. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>.
- CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In: P. Clastres. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1977], pp. 77-87.
- DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DESCARTES, René. “Discurso do método”. In: R. Descartes. *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1973 [1637], pp. 33-79.

- DICK, Philip K. "The Android and the Human". In: L. Sutin (ed.). *The Shifting Realities of Philip K. Dick: Selected Literary and Philosophical Writings*. New York: Vintage Books, 1995 [1972], pp. 182-210.
- \_\_\_\_\_. *Andróides sonham com ovelhas elétricas?*. Tradução de Ronaldo Bressane. São Paulo: Aleph, 2015 [1968].
- HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].
- LE GUIN, Ursula K. "A Non-Euclidean View of California As a Cold Place To Be". In: U. K. Le Guin. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Harper & Row, 1989, pp. 80-100.
- \_\_\_\_\_. "Introduction". In: U. K. Le Guin. *Hainish Novels & Stories, Volume Two*. New York: Library of America, 2016, pp. XI-XIX.
- \_\_\_\_\_. *Os despossuídos*. Tradução de Susana L. de Alexandria. São Paulo: Aleph, 2017 [1974].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1997 [1962].
- \_\_\_\_\_. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [1968].
- \_\_\_\_\_. "Raça e história". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013a [1952], pp. 357-399.
- \_\_\_\_\_. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013b [1962], pp. 45-55.
- \_\_\_\_\_. "O campo da antropologia". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013c [1960], pp. 11-43.
- MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.
- MONTESQUIEU (Charles-Louis de Secondat). "Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences". In: Montesquieu. *Œuvres complètes*. Paris: Firmin Didot Frères, 1854 [1725], pp. 578-580.
- RISKIN, Jessica. *The Restless Clock: A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2009].