

/artigos

Novos Materialismos e a Retomada Feminista de Corpos, Tecnociências e Materialidades

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

<https://orcid.org/0000-0003-4161-4730>

matheushmf01@gmail.com

RESUMO: O texto tem por objetivo apresentar uma série de pensadoras feministas contemporâneas associadas a uma linhagem frequentemente referida como “novos materialismos”. Em contraposição a uma “virada linguística” percebida como ainda hegemônica, as neo-materialistas têm buscado uma retomada da matéria, criando e mantendo um campo profícuo para teorizar (com) o corpo e para o engajamento com as tecnociências. Faremos um sobrevoo panorâmico por algumas obras de Stacy Alaimo, Susan Hekman, Lynda Birke, Nancy Tuana e Myra Hird, no intuito de apresentar ferramentas conceituais importantes que vêm sendo desenvolvidas nesse campo e que podem (e devem) ser extrapoladas se objetivamos superar (materialmente) as divisões entre tecnociências e ciências humanas.

PALAVRAS-CHAVE: novos materialismos; feminismo materialista; virada material; virada corporal; virada não-humana.

ABSTRACT: The text aims to present a series of contemporary feminist thinkers associated with a lineage often referred to as ‘new materialisms’. In opposition to a ‘linguistic turn’ perceived as still hegemonic, neo-materialists have sought a reclaiming of matter, creating and maintaining a fruitful field for theorising (with) the body and for engaging with the technosciences. We will take a panoramic flight over some works by Stacy Alaimo, Susan Hekman, Lynda Birke, Nancy Tuana and Myra Hird, in order to present important conceptual tools that have been developed in this field and that can (and should) be extrapolated if we aim to (materially) overcome the divisions between the technosciences and the human sciences.

KEYWORDS: new materialisms; materialist feminism; material turn; somatic turn; nonhuman turn.

Introdução

Nosso texto tem por objetivo central apresentar uma série de pensadoras feministas contemporâneas que aderem, em maior ou menor grau, a uma linhagem recente de produções frequentemente referida como “novos materialismos” — os quais seriam decorrentes de um “evento” na teoria contemporânea que se costuma denominar como “virada materialista”. Com uma abordagem panorâmica dos projetos de várias autoras, pretendemos mostrar como as neo-materialistas vêm criando e mantendo um campo profícuo para pensar as relações entre materialidades, corporalidades e tecnociências, produzindo uma série de ferramentas conceituais importantes para pensar tais relações em nossa contemporaneidade.

Alaimo e Hekman - apresentando os novos materialismos

Na antologia organizada por Stacy Alaimo e Susan Hekman (2008), as autoras pretendem “trazer o material, especificamente a materialidade do corpo humano e do mundo natural, para o primeiro plano da teoria e prática feministas” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.1). Na visão delas, a materialidade, “particularmente aquela dos corpos e naturezas”, tem sido um lugar tão volátil para a teoria feminista que o procedimento padrão “para a maioria dos feminismos contemporâneos requer que se distanciem [as feministas] o máximo possível do domínio maculado da materialidade ao se refugiar no interior da cultura, discurso, e linguagem”. A tese explícita das pesquisadoras é de que há um impasse no pensamento feminista “causado pela virada [*turn*] linguística contemporânea”, o que decorreria do advento do pós-modernismo e pós-estruturalismo com a atenção concentrada em “modelos sócio-construtivistas”. As análises feministas sob tais influências enfatizaram práticas discursivas de constituição da posição social das mulheres e desconstruções de conceitos que definem e depreciam as mulheres (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.1).

As autoras admitem que a “virada ao linguístico e ao discursivo tem sido enormemente produtiva para o feminismo”, principalmente a partir da crítica ao

pensamento ocidental, que revela como ele sempre foi estruturado por uma série de dicotomias generificadas informadas pela dicotomia masculino/feminino, como “cultura/natureza, mente/corpo, sujeito/objeto, racional/emocional”. O grande argumento a se destacar nessa crítica do feminismo pós-moderno ao pensamento dicotomizado é a necessidade de “desconstruir a própria dicotomia”, levando a uma compreensão que não se embase em oposições (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.1-2). Contudo, há, apontam as autoras, uma dicotomia que as críticas pós-modernas “parecem abraçar quase sem questionamento: linguagem/realidade” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.2). De um modo talvez reativo ao que tomam pela característica opção da epistemologia modernista por se embasar no “acesso objetivo a um mundo real/natural”, os pós-modernistas defenderiam que “o real/material é inteiramente constituído pela linguagem” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.2). Esses teóricos desertaram da dinâmica oposicional por uma escolha do polo discursivo como “fonte exclusiva da constituição da natureza, sociedade e realidade”, de tal modo que, quando a matéria e a realidade material são reconhecidas (e às vezes elas são!), elas são “postulada[s] como um domínio inteiramente separado daquele da linguagem, discurso, e cultura” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.2-3); e essa separação resulta no campo feminista centrar suas análises no campo do cultural, textual ou linguístico, à revelia dessa materialidade — reconhecida quando muito como outro passivo das formações discursivas.

Talvez, reconhecem as autoras, essa seja uma descaracterização da posição pós-moderna (talvez nem se possa falar objetivamente em uma tal posição). De todo modo, elas reconhecem que teóricos como Gilles Deleuze (1925 - 1995) e Michel Foucault (1926 - 1984) “acomodaram o material em seus trabalhos”, e influenciaram autores materialistas, por mais que “a força material” de seus trabalhos tenha sido “ignorada devido ao foco exclusivo no discursivo” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.3). O pós-modernismo feminista, talvez melhor expresso na figura de Butler, tem um “evidente” foco no discursivo, tal que “aos olhos de muitas feministas”, a recepção de “*Gender Trouble* (1990) e *Bodies That Matter* (1993) [livros de Butler] é

evidência [...] de que o feminismo pós-moderno se afastou do material” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.3).

Essa hiperinflação do discursivo na teoria e prática feministas teria tirado a atenção dos corpos materiais vividos e práticas corporais. Surgem grupos descontentes com esse cenário. Por exemplo, um “emergente grupo de teóricas feministas do corpo” que defendem o tratamento da materialidade dos corpos como uma força *ativa e recalcitrante*, e o engajamento com a ciência e medicina “por modos inovativos, produtivos ou afirmativos” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.4). Também as feministas-ambientalistas têm insistido na necessidade de tomar em conta mais seriamente a “materialidade do mundo mais-que-humano”, uma vez que a aliança entre feminismo e ambientalismo vinha sendo escanteada pelo medo de uma aproximação romântica e essencialista entre o feminino e o natural. Por isso grandes teóricas feministas, afirma Alaimo (2000 *apud* ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.4), “de Simone de Beauvoir a Gayle Rubin e Monique Wittig, têm buscado uma ‘fuga da natureza’, implacavelmente desemaranhando ‘a mulher’ do suposto fundamento de essencialismo, reducionismo e estase”. O perigo, afirmam as autoras, é que ao se afastar da ‘natureza’, essas feministas reconfirmam esse campo como a “traçoeira areia movediça da misoginia” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.4). Esse descuido com a posição da natureza se emaranha com o descuido em relação à materialidade, desembocando nessa situação em que o “feminismo material demanda profundas – mesmo chocantes – reconceituações da natureza”, que deem conta de sua “agência, significância e contínuo poder transformativo” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.5).

Uma das áreas de maior descontentamento com essa situação seriam os estudos da ciência feministas (*feminist science studies* ou FSS), os quais teriam passado de um momento focado na crítica ao androcentrismo na ciência (feita *por e para* homens), manifesta nos conceitos e práticas científicos masculinos que assim moldam a construção da “realidade”; para um momento de “explorar abordagens alternativas que tragam o material de volta para a ciência sem perder os *insights* do construtivismo

social” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.5). Os trabalhos ao redor do “novo empirismo” de Sandra Harding, Helen Longino, Lorraine Code, e Lynne Hankinson Nelson são destacados, mas recebem especial importância as formulações de Donna Haraway e Karen Barad, por responder, via o feminismo, às tentativas de Bruno Latour (1947 - 2022) e Andrew Pickering de trazer a ontologia e a agência material do mundo para o centro dos estudos sociotécnicos. Essas autoras “desenvolveram teorias que definem o humano, não-humano, tecnológico e natural como agentes que conjuntamente constroem os parâmetros de nosso mundo comum”, com importantes consequências para pensar o lugar das mulheres (e outros marginalizados/outrizados [*othered*]) em nosso mundo. As relações entre tecnociências (inclusive os discursos científicos, como partes de práticas materiais de intervenção no mundo) e a constituição dos corpos (inclusive a própria categorização de corpos segundo determinações sexo-genéricas) ganham centralidade nas abordagens neo-materialistas inspiradas nessas autoras.

Por fim, Alaimo e Hekman nos conduzem a um diagnóstico do desconforto contemporâneo da teoria e prática feministas, devido à “perda do material” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.6). A relação das produções neo-materialistas(-feministas) com a materialidade se explicita com uma convocação para o “retorno” à materialidade no pensamento teórico-crítico-filosófico. Nos parece, contudo, que afirmar que a matéria havia sido perdida na geração anterior de produções teóricas é ir “longe demais”. Que matéria se perdeu? Quem a perdeu? E quem tinha a posse sobre a *materialidade* antes para, então, poder perdê-la? A própria história do movimento feminista (e dos estudos de gênero como seu “braço teórico”⁷⁷) é marcada pela tensão com um suposto materialismo/naturalismo anterior – tanto a este que as autoras chamam de “*novo*”, mas também àquele que podemos chamar a partir de suas críticas como um “materialismo discursivo” ou “cultural” – que buscava determinar por si a natureza da matéria e dos corpos, em particular os

⁷⁷ Para mais sobre a relação entre os feminismos materialistas e o campo dos estudos de gênero/feministas/*queer*, ver Ferreira (no prelo).

femininos. Talvez faça mais sentido pensar essa trajetória histórica como uma de *lenta e tortuosa* retomada do material – como os movimentos indígenas falam em retomada de seus territórios – pelas feministas, mesmo que haja “desvios discursivistas/culturalistas/ linguisticistas” pelo caminho, do que uma de “*perda e retorno*” da materialidade. Dito isso, admitimos nosso alinhamento com algumas das propostas de lidar com esse diagnóstico (da perda e retorno) por parte das autoras, como a defesa de Barad por “construir um lastro [*ballast*]” contra certas tendências no campo teórico-crítico-filosófico de “definir uma teoria como um jogo sem restrições [*unconstrained play*]” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.6). Essa tendência de reagir a um excesso percebido na virada linguística construindo sobre suas bases, de não retornar ao moderno, mas atingir o “objetivo pós-moderno” pela “desconstrução da dicotomia material/discursiva que retém ambos os elementos sem privilegiar nenhum”, é o que vai caracterizar os trabalhos que as autoras têm chamado de “virada material [*material turn*] na teoria feminista, uma onda da teoria feminista que leva a matéria a sério” e se compromete com o projeto de “repensar radicalmente a materialidade, o próprio ‘material [*stuff*]’ de corpos e naturezas” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.6).

Essa virada material da teoria feminista abre questões fundamentais sobre ontologia, epistemologia, ética e política. As feministas materiais “querem saber como podemos definir o ‘real’ na ciência e como podemos descrever a agência não-humana em um contexto científico”; aquelas que estudam o corpo “querem definições da corporalidade humana que dêem conta de como o discursivo e o material interagem na constituição de corpos”; elas retomam a ética para se centrar não em princípios discursivos, mas nas “consequências materiais”, em “práticas éticas’ enquanto “ações corporificadas, situadas”; também as feministas materiais reconsideram a política enquanto “decisões inscritas [*scripted*] em corpos materiais”, gerando consequências que demandam respostas (políticas) dos corpos; ainda em termos de uma política e ciência ambientais, essa abordagem pretende tirar a natureza do plano de fundo e insistir que ela seja considerada como um “ator no

domínio da política, assim como no da ciência” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, pp.7-9).

Alaimo e Hekman falam na necessidade de integrar as múltiplas novas teorias da materialidade em um *paradigma emergente* no feminismo contemporâneo; sua antologia tem o intuito de facilitar esse processo de integração, além de demonstrar sua hipótese “de que esse paradigma está emergindo atualmente e de que ele é um movimento necessário e revigorante para o feminismo contemporâneo” (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.9):

As emergentes teorias da materialidade desenvolvidas nos feminismos materiais são cruciais para cada aspecto do pensamento feminista: estudos da ciência, feminismos ambientais, feminismos corporais, teoria *queer*, estudos da deficiência, teorias de raça e etnicidade, justiça ambiental, feminismo (pós-)marxista, estudos de globalização, estudos culturais (ALAIMO & HEKMAN, 2008, p.9).

Articular as novas produções desses inúmeros campos em um “paradigma emergente” coerente tem sido uma busca constante das defensoras dos novos materialismos. Este é o paradigma que pretendemos apresentar ao longo das próximas seções, partindo de recortes de discussões específicas por algumas de suas autoras. Nosso intuito, por certo, não é dar-lhes um tratamento exaustivo, mas apresentar essa linhagem paradigmática, mostrando sua relevância para o tratamento de questões sobre tecnociências, corpos e materiais. É relativamente fácil perceber a condição comum negativa (a oposição a um excesso de linguagem ou discurso) dessas várias abordagens; mais difícil, contudo, é notar o que há em comum em termos de ‘retorno’ – ou como preferimos, *retomada* – à materialidade.

Alaimo - o material, o corporal e o ambiental

Para Stacy Alaimo (2010), o século XX termina com – e o XXI começa seguindo essa tendência – um tratamento teórico e retórico frágil em relação à matéria e ao ambiente. “*Matéria*, o vasto material [*stuff*] do mundo e de nós mesmos, foi subdividida em ‘pedaços’ gerenciáveis ou achatada em uma ‘lousa em branco’

para a inscrição humana”. Também o “*ambiente* teve seu sangue, suas criaturas vivas, suas interações e relações drenados – [...] tudo que é reconhecível como ‘natureza’ – para que ele se tornasse um mero espaço vazio, um ‘terreno incontestado’ para o ‘desenvolvimento’ humano” (ALAIMO, 2010, p.1-2). Sua tentativa, em seu trabalho solo, se centra em retomar a matéria (*the matter*/a questão/o assunto), “[a] condição de ou estado de coisas em relação a uma pessoa ou coisa, especialmente como um assunto de interesse ou maravilhamento [*subject of concern or wonder*]” (ALAIMO, 2010, p.2), segundo a definição do dicionário Oxford. *The matter*, a própria matéria que se quer tomar em questão; a questão que volta a se infiltrar, que chama a atenção conforme se torna *subject*, um tema de preocupação e espanto, exatamente porque desfaz as divisões convencionais entre o objetivo (esse sim uma matéria em sentido “próprio”!), e o subjetivo (que não deveria envolver materiais, mas os sujeitos humanos, metafisicamente distintos do resto do mundo!).

Interesse [ou preocupação, *concern*] e maravilhamento [ou espanto, *wonder*] convergem quando o contexto para a ética se torna não meramente social, mas material – as paisagens emergentes e em última instância imapeáveis de forças biológicas, climáticas, econômicas e políticas em interação. (ALAIMO, 2010, p.2)

A solução de Alaimo nesse texto é buscar epistemologias mais polposas [*capacious*] e se atentar para o que ela chama de *trans-corporeidade*, o fato de a corporeidade humana ser sempre já entrelaçada [*intermeshed*] com aquela dos mundos/ambientes mais-que-humanos. Há uma mobilidade entre os limiares dos corpos que os *entre-constitui*, de tal modo que o ambiente deixa de ser um espaço vazio preenchido com recursos para usos diversos, e se torna “um mundo de seres carnosos [*fleshy*] com suas próprias necessidades, reivindicações e ações” (ALAIMO, 2010, p.2), em que as carnes de uns compõem as dos demais nas tramas materiais compartilhadas. Assim, ela resume sua proposta teórica: “Trans-corporeidade, enquanto um sítio teórico, é onde teorias corporais, teorias ambientais e estudos das ciências se encontram e se misturam de formas produtivas”, gerando um espaço para “o movimento através da corporeidade humana e natureza não-humana [que]

necessita de modos de análise ricos e complexos que viajem através dos territórios emaranhados do material e discursivo, natural e cultural, biológico e textual” (ALAIMO, 2010, p.3). O ambiente, afirma Alaimo, não está lá fora, “mas é sempre a nossa própria substância” (ALAIMO, 2010, p.4), parte constitutiva de nossos corpos porosos para trocas com os demais corpos que compartilham desse meio comum – e ele mesmo constituído pelas inter-relações dos corpos que o habitam.

A autora critica o modo como o “conceito mais revolucionário da teoria feminista” – o conceito de *gênero* – insiste na oposição entre natureza e cultura, em vez de “transformar os dualismos generificados [ou gendrados, *gendered*] – natureza/cultura, corpo/mente, objeto/sujeito, recurso/agência, e outros – que têm sido cultivados para depreciar e silenciar certos grupos de viventes humanos e não-humanos” (ALAIMO, 2010, p.5). As feministas vivem em uma constante fuga do “espectro da natureza” – ou mesmo do “espectro da biologia” –, o que cria esse espaço no qual pode se arvorar um essencialismo biológico de cunho determinista, usado para calcar discursos sexistas, racistas, e heteronormativos. Para Alaimo, a atitude correta seria, em vez de evitar esse campo e deixá-lo como está, “reformular as normas, valores e pressupostos que permeiam esse campo”; paradoxalmente, “o único modo de verdadeiramente esconjurar os espectros gêmeos da biologia e natureza é [...] conceder-lhes carne [*flesh*], permitir-lhes se materializar mais completamente, e atentar para suas materializações precisas” (ALAIMO, 2010, p.5-6).

Bebendo das obras de Latour, a autora sugere que as tramas materiais que o novo feminismo materialista pretende compreender envolvem (ao menos) três modos de investigação: da realidade natural, da narratividade textual e da coletividade social. A maior parte das investigadoras, contudo, se especializa em apenas um desses modos e, em geral, ao estudar “o literário”, “o científico” ou “o discursivo”, deixam de ver as condições materiais e seus modos de determinação mediada e parcial, de restrição do campo de possibilidades de movimentos para esses seres. Se pensarmos em função desses três modos de investigação, pode-se dizer que os novos

materialismos se debruçam, simultaneamente, sobre os três e sobre os modos específicos como estes nos provocam a (re)pensar a matéria. Há matéria na natureza, nos textos ou na sociedade, uma vez que a matéria se torna, de fato, o nome (e conceito) para aquilo que há de comum entre todas as coisas e processos. Algumas das pensadoras neo-materialistas, para Alaimo, “abraçaram o trabalho de Spinoza e Deleuze como contra-tradições para a virada linguística”, como Moira Gatens, Claire Colebrook e Elizabeth Bray. Enquanto outras buscaram retomar e reler (*materialisticamente*) os trabalhos desse momento ‘anterior’, que Alaimo também chama de pós-estruturalismo, tais como Vicki Kirby e Elizabeth Wilson (que retomam Derrida), ou Karen Barad (que retoma Foucault e Butler). “Juntas, essas teóricas, juntamente com outras, constituem a virada material na teoria feminista, uma onda da teoria feminista que leva a matéria a sério” (ALAIMO, 2010, p.6).

Mas o que é ‘levar a matéria a sério’? Faz sentido aqui também destacar o diálogo crítico de Alaimo com Grosz, quando ela comenta sobre o que a teoria feminista (e teoria crítica em geral) teria esquecido: “não apenas o corpo, mas aquilo que o faz possível e que limita suas ações: o estatuto precário, acidental, contingente, oportuno, empenhado, dinâmico da vida em um mundo desordenado [*messy*], complicado, resistente e bruto de materialidade”; e insiste que:

nós precisamos entender o corpo, não como um organismo ou uma entidade em si mesma, mas como um sistema, ou série de sistemas abertos [*open-ended*], funcionando no interior de outros sistemas imensos que não pode controlar, [mas] através dos quais ele pode acessar e adquirir suas habilidades e capacidades (GROSZ, 2005 *apud* ALAIMO, 2010, p.10).

Há um forte alinhamento entre esse projeto e o da *trans-corporeidade* de Alaimo, todavia só até certo ponto, conforme Grosz se distingue e distancia do que chama de “eco-feminismo e eco-filosofia”, enquanto ramos do movimento ecológico. Sua (re)leitura de Darwin é posta como “uma perspectiva que transcende qualquer tipo de ambientalismo”, e “projeta uma filosofia darwiniana que é rica tanto de um reconhecimento da materialidade como de um sentido de admiração [*wonder*] — mas a qual dispensa preocupações ambientais” (ALAIMO, 2010, p.11). Para Alaimo, o

darwinismo de Grosz se torna um observador transcendente e desincorporado, “reinstalando um sujeito inclusive humanista, até deificado”, algo inaceitável para alguém com os compromissos éticos e políticos que Alaimo mantém com o ambientalismo e a justiça social.

Nisso ela encontra aliados melhores nos trabalhos de Harold Fromm e Edward Casey, os quais a ajudam a mapear os fluxos que permeiam os corpos singulares, percebendo-os em continuidade com o ambiente, conforme o “‘ambiente’, como nós o apreendemos agora, nos atravessa em ondulações intermináveis”, e “parece mais e mais ser a própria substância da existência humana no mundo” (FROMM *apud* ALAIMO, 2010, p.11); ou ainda, como afirma Casey, “meu corpo e as coisas naturais não são apenas contíguos [*coterminous*], mas contínuos um com o outro. ... As fibras da cultura e da natureza compõem um único tecido contínuo” (CASEY *apud* ALAIMO, 2010, p.11). Histórias ambientais corporificadas, mediando perspectivas naturalistas e culturalistas, é essa a demanda de Alaimo para uma teoria que “leve a matéria a sério”.

A compreensão desses fluxos entre corpos que os constituem historicamente exige a valorização (e a produção!) de formas de conhecimento e experiência altamente mediados e abstratos; nas palavras de Alaimo, “a mediação da informação científica” é necessária para a elaboração desse quadro trans-corporal (ALAIMO, 2010, p.16). “Um reconhecimento da trans-corporeidade implica uma sensação um tanto desconcertante de estar imerso no interior de agências materiais interconectadas incalculáveis que erodem mesmo nossos mais sofisticados modos de compreensão” (ALAIMO, 2010, p.17); e isso exige esse mapeamento complexo das relações com o mundo, esse situar-se do sujeito(-material) em um mundo(-material) no qual agências interativas o compõem ao mesmo tempo em que ele é capacitado (por elas) a atuar sobre elas. Os “órgãos sensoriais da ciência” – teorias, experimentos, aparatos de medida – (BECK *apud* ALAIMO, 2010, p.19) são necessários para tornar esses fluxos (que nos capacitam, mas também nos ameaçam) visíveis e/ou interpretáveis.

A noção de que “nossa substância” seja intrinsecamente conectada ao ambiente mais amplo desencadeia, para Alaimo, uma “mudança profunda na subjetividade”, conforme o “sujeito [*self*] material não pode ser desemaranhado de redes que são simultaneamente econômicas, políticas, culturais, científicas, e substanciais”; de tal modo que

o que antes fora uma sujeita humana⁷⁸ ostensivamente delimitada [*bounded*] se encontra em uma paisagem redemoinhante de incerteza em que práticas e ações que antes haviam sido questões [*matters*] nem mesmo remotamente éticas ou políticas, de repente, se tornam o próprio material [*stuff*] das crises em curso (ALAIMO, 2010, p.20).

Os humanos são, nessa concepção, não apenas entidades ligadas ao mundo, mas são “o próprio material [ou estofo, *the very stuff*] do mundo material e emergente” (ALAIMO, 2010, p.20); *somos* esse mundo, seus pedaços, sua carne, e por isso, nosso autoconhecimento [*self-knowledge*] depende da investigação científica (para além de questões pessoais, filosóficas, psicológicas ou discursivas). O autoconhecimento científico (de nossa humanidade corporificada e situada) envolve inquirir o mundo material como esse *hiper-agenciado e hiper-complexo objeto emergente*.

O novo feminismo materialista, este que põe (e gesta) o espaço de uma virada na teoria e prática feministas até então, é um que exige esse cuidado com as ciências naturais, principalmente um certo grupo de ciências biológicas e ecológicas, preocupadas com as dinâmicas complexas de constituição de nossos corpos e dos ambientes nos quais estes se situam. Contudo, também é essencial na posição (e gestação) desse novo campo feminista-materialista uma ressignificação das próprias ciências e de suas relações com o mundo sócio-econômico-político em que nós humanos desempenhamos nossas práticas.

⁷⁸ Decidimos por traduzir aqui como sujeita humana, uma vez que a autora, que usa a palavra *subject* em inglês, se refere a esta mesma indivíduo, em inglês, como *herself* — que traduzimos simplesmente por ‘se’.

Birke e Alaimo - biologia, tecnociências e feminismos darwinistas

Coerente com essa posição é também a caracterização da biologia como “um tipo de política por outros meios” (ÅSBERG, 2010, p.414), a qual precisa ser retirada do campo do *dado*, uma vez que já (e cada vez mais) pertence ao campo do *tecnocientificamente modificável*. Seguindo este mote, Åsberg conduz a entrevista de Birke, outro nome na mesma genealogia de biólogas feministas e do pensamento materialista feminista que Donna Haraway. Talvez menos conhecida, “a obra de Lynda Birke é parte da mesma crítica dupla de longa data de pesquisadoras feministas *qua* cientistas naturais treinadas” (ÅSBERG, 2010, p.413) – como as de Haraway e Barad. Essa posição específica e dúplice dá o tom da crítica simultânea ao determinismo biológico (o espectro que persegue os estudos feministas e de gênero) e a um “reducionismo cultural ou social” (o qual deixaria o corporal, ambiental e o animal não-humano fora de quaisquer esforços teóricos).

Para Birke (assim como para Alaimo, Tuana e Hird, com quem estabelecemos diálogo nesse artigo), “o conhecimento biológico pode ser um aliado feminista”, e mesmo auxiliar na crítica ao determinismo biológico. Mas essa crítica, ao mesmo tempo importante para mostrar a politização que compromete a biologia (pois o determinismo nesse formato só se sustenta hoje como parte da defesa do *status quo*), também coloca a autora em um dilema:

Eu me encontro em uma travessia, “vestindo dois chapéus” como dizem em inglês (com frequência ao mesmo tempo!). Os biólogos com quem costumo falar não entendem o tipo de estudo qualitativo em que posso participar quando estou trabalhando em *SSK* [sociologia do conhecimento científico/*sociology of scientific knowledge*] ou estudos das mulheres [*women's studies*]; por sua vez, as pessoas nesses campos não entendem o que estou tentando fazer com estatísticas quantitativas da observação de animais. Esses problemas derivam de demarcações entre campos disciplinares bem arraigadas: animais pertencem à biologia, enquanto sociologia, antropologia e estudos das mulheres – entre outros — simplesmente ignoram animais não-humanos. (BIRKE, 2010, p.415)

Como se situar nestes dois campos? Esse é um dilema constitutivo da linhagem feminista que dá origem aos novos materialismos, e que se caracteriza fortemente

por essa demanda por uma aproximação com as ciências naturais – não há “virada material” sem engajamento com o naturalismo e realismo (tecno-)científicos.

O dilema de como aproximar essas abordagens críticas das abordagens científico-naturalistas exige, por exemplo, que os estudos feministas/*queer*/de gênero vão além do construtivismo social e seu antirrealismo implícito. Para Birke, “não temos sido boas o suficiente, no feminismo, em criar nosso próprio tipo de realismo crítico que reconhece que há algo real que cientistas estão tentando alcançar!”; e o conhecimento biológico pode ser importante para o feminismo exatamente aí, no encontro “de modos de transpor aquela lacuna entre reconhecer que fatos podem ser socialmente construídos e que há algo tangível lá fora na natureza!” (BIRKE, 2010, p.417). Esse realismo (ou quiçá materialismo) crítico é uma problemática nucleadora dessa virada: sim, são todos construídos esses “fatos” do nosso conhecimento; e sim (também!) eles se referem a/apontam/capturam (ou mesmo co-constroem) algo que existe como ‘excedente’ em relação a esses nomes/conceitos/discursos/teorias... “Nós temos que encontrar formas melhores de compreender, e de incluir compreensões de nossos processos biológicos, em vez de tratá-los como algo separado do que sabemos, ou somos” (BIRKE, 2010, 417); uma demanda altamente compatível com abordagens da teoria de sistemas ou da complexidade, e que já vem sendo explorada — como a própria Birke cita — por autoras que bebem da teoria dos sistemas em desenvolvimento (*DST*) como Fausto-Sterling (2001) e Oyama (2000). Essas teorias também respondem à demanda de Alaimo mais acima (de mapear os fluxos inter-constitutivos de organismos e seus meios), já que elas são, para Birke (e estamos de acordo), “mais apropriadas para capturar a enorme complexidade do mundo vivo. Nesse sentido, penso que elas são leituras mais precisas de como a natureza funciona — e têm maior probabilidade de capturar a situacionalidade [*situatedness*] de organismos vivos” (BIRKE, 2010, pp.417-8).

Birke parece apontar para um certo pragmatismo resignado na relação entre ciências naturais e as abordagens críticas, já que “estar fora da ciência tem bem

menos potencial de transformar e desafiar do que tentar trabalhar (ao menos parcialmente) em seu interior” (BIRKE, 2010, p.418):

O problema é: nós simplesmente NÃO TEMOS outra forma de saber sobre o mundo material que seja amplamente aceita em nossa cultura. Isso significa que nós precisamos trabalhar com a autoridade científica, mesmo enquanto possamos estar simultaneamente desafiando-a. [...] o que estou enfatizando aqui é que nós podemos não ter escolha além de reinscrever a autoridade científica, já que esta é a forma predominante de fazer perguntas sobre o mundo material que temos hoje. Podemos escolher imaginar outras, mas elas não são tão úteis para nós nessa cultura tecnofílica! Então as feministas precisam trabalhar no interior dessa divisão problemática; nós precisamos continuar desafiando crenças na autoridade última da ciência, enquanto tentamos descobrir o que tomamos das ciências naturais [...] Mas podemos estar certas de que precisamos aprender a tomar da [ciência] — avaliar criticamente e desenvolver teorias — em vez de simplesmente ficar do lado de fora. (BIRKE, 2010, p.418-9)

Não há um lado de fora das ciências em que continuamos capazes de nos engajar de forma relevante com suas produções e as consequências destas para nosso meio compartilhado. Não é questão de não desafiar ou questionar a autoridade científica, mas, sim, de que *apenas de dentro* o questionamento é relevante para transformá-la. Não, nem todos precisam ser cientistas; mas, sim, todos que quiserem gerar determinados efeitos sobre o conhecimento socialmente legitimado como relevante precisarão de algum modo reconhecer e se engajar com o crivo das ciências — um exercício de escavação lenta das fundações de sua autoridade que pode efetivar mudanças relevantes em seu paradigma em longo prazo⁷⁹. Um engajamento crítico-propositivo (que talvez pudéssemos chamar de *ciências críticas*) com as ciências, de modo a ressaltar a dimensão produtiva da tradição crítica, a qual, para se manter operante, precisa manter o engajamento com as “ciências positivas”, sem, contudo, abandonar os procedimentos críticos e sua capacidade de promover deslocamentos

⁷⁹ Como o próprio reconhecimento de que a ‘ciência deve ser diversa’, ou seja, de que equipes compostas por indivíduos de *backgrounds* diversos são relevantes para desfazer vieses que comprometem a qualidade da pesquisa (como o capítulo do racismo científico, hoje por vezes chamado de uma ‘pseudociência’, mas então legitimado e verificado por uma multidão de pares, quiçá todos comprometidos com os mesmos vieses). Publicações relevantes do campo das ciências naturais já têm dado espaço para essa discussão; ver Ruzyski e Ahmed (2022).

permanentes dos fundamentos de uma ciência que poderia se pretender fixa e estável.

Quando perguntada sobre a “nova” virada materialista para a carne, corpos e agência não-humana (que traria preocupações ontológicas para o centro do feminismo), Birke a reconhece – “Sim, há uma nova ‘virada’ em direção ao materialismo na teoria feminista⁸⁰” – mas a critica como um “tráfego de mão-única”, como não sendo suficientemente interdisciplinar, pois se tomam ideias e discussões da biologia sem que haja uma troca mais profunda (BIRKE, 2010, p.419):

Sempre nos orgulhamos de o feminismo ser interdisciplinar. Ele não é. O problema de pensar sobre a materialidade na biologia é que nós não estamos fazendo um trabalho bom o suficiente em nos engajar com biólogos, em tentar descobrir como falar uns com os outros de modos que gerem novas ideias e novas metodologias (BIRKE, 2010, p.419).

Birke se inclui nessa situação, conforme se descreve como alguém que se move “entre esses dois mundos, falando duas línguas (provavelmente com menos-que-fluência em ambas), e geralmente incapaz de ir além do imenso abismo de incompreensão” (BIRKE, 2010, p.419). Por mais que “[n]ovas materialidades estejam emergindo da compreensão de feministas e outras sobre a biologia”, não tem havido o engajamento com biólogos que a autora vê como necessário; a questão seria uma de “entrar em colaboração detalhada com cientistas para encontrar formas de pensar que cruzem o abismo e nos ajudem a pensar atravessando esse hiato” (BIRKE, 2010, p.419).

Como criar preocupações e interesses [*concerns*] comuns, como fazer os biólogos (e outros cientistas) vislumbrarem a importância de nossas pesquisas? A questão [*matter*] parece envolver modos de considerar múltiplos níveis de relacionamento, o que exigiria uma capacidade de *integrar metodologias*. A pergunta de fato mais difícil é *como*? Não parece razoável tentar encontrar uma resposta única e universal para essa

⁸⁰ Eu não posso deixar de notar a troca da ênfase pelas aspas, conforme a entrevistadora destaca uma “nova” virada materialista e Birke destaca uma nova “virada”. Com “nova”, talvez a entrevistadora queira destacar que outras pesquisadoras já estavam se voltando para a matéria e defendendo esse caminho, sendo esta uma *nova* forma de fazê-lo; com “virada”, quiçá Birke queria destacar esse redirecionamento para a materialidade que ainda lhe parece insuficiente...

pergunta. Os diferentes circuitos de pesquisa e investigação precisarão lidar com seus objetos multi-nivelados de formas singulares que integrem as metodologias que pareçam necessárias. Birke também reconhece a dificuldade de fazer isso quando afirma que ainda não se pôde encontrar um modo de investigar as relações de humanos/animais-não-humanos (seu objeto de pesquisa particular) empírico que não recaia “no favorecimento de uma ou outra abordagem disciplinar”; uma questão que lhe importa sempre, conforme ela afirma: “Eu nunca consigo fazer ‘apenas’ teoria, mas sempre quero ‘coletar dados’ (uma divisão suficientemente interessante...)!” (BIRKE, 2010, p.420). Teorizar [*to do theory*] e coletar dados [*to gather data*] parecem ainda abordagens antagônicas... Como fazer teoria (crítica) que seja capaz de gerar e organizar dados (empíricos) sobre (e no) o mundo é um problema essencial (e constitutivo) de qualquer *materialismo* que pretenda “levar a matéria (e os corpos, ambientes e tecnociências) a sério”.

Birke termina sua entrevista falando sobre o futuro para essa teoria feminista, o que parece possível estendermos para outros ‘parentes’ nessa linhagem materialista particular. Uma “(re)orientação” desse campo para que: 1.se engaje mais diretamente com as práticas científicas em seu cotidiano; 2.realize mais do ímpeto interdisciplinar que promete (e que o engendrou; e aqui Birke cita a *SSK*, os estudos das mulheres e os estudos *hum-animais*⁸¹); 3.se envolva mais com movimentos políticos de base, reconectando as pesquisas e os ideias que movem movimentos emancipatórios (da libertação das mulheres à libertação animal; e por que não também a luta antirracista e anticolonial, assim como a luta de classes?).

Talvez menos enfatizada nessa linhagem materialista-feminista, todavia sempre presente, Alaimo (2013) também fala do lugar dessa ‘natureza não-humana’, disso que poderíamos chamar de virada não-humana (*nonhuman turn*), e suas relações com outros movimentos nesse ecossistema de viradas recentes ligadas aos novos materialismos:

⁸¹A autora se refere por *hum-animal studies* aos estudos humano-animal, também conhecidos por antrozoologia, um campo de pesquisa comprometido com a compreensão de todos os aspectos do vínculo humano/animal-não-humano e que promete uma ponte (interdisciplinar) entre ciências naturais e sociais.

No início do século XXI, a virada linguística nas humanidades tem sido contestada por várias posições que poderiam ser chamadas de virada não-humana. Teoria das coisas [*thing theory*], teoria dos afetos [*affect theory*], ontologia orientada a objetos, realismo especulativo, novos materialismos, feminismos materiais, estudos animais, biopolítica, e pós-humanismo se misturam, se fundem e divergem. Enquanto algumas tendências da virada não-humana deixam o conhecedor humano racional intacto, outras, como a biopolítica, pós-humanismo, feminismo material, e minha própria concepção de “trans-corporeidade,” radicalmente reconcebem a humanidade como animal, biológica, material — formada por forças evolucionárias, ambientais, e tecnológicas, assim como pela política e economia. (ALAIMO, 2013, p.390)

É curioso notar a escolha específica de movimentos que compõem a virada não-humana para Alaimo, pois esta dá pistas de seu próprio modo de constituir sua linhagem (e alianças), apontando para àqueles que derivam (ou se associam) a esse cerne comum na discussão de um (certo) feminismo materialista. Feminismos materiais e pós-humanismos certamente incluem também os novos materialismos, assim como o foco da autora na questão da animalidade do humano provavelmente indica que os estudos animais não foram apontados em sua linhagem (esta que questiona a figura do humano racional, para pensá-lo como animal material) apenas para evitar a redundância. Destacamos aqui, então, sua descrição de um campo comum (dos não-humanos) onde essas posições ou movimentos se misturam e confrontam, convergem e divergem.

Nessa sua linhagem, contudo, Alaimo quer acrescentar Darwin, sugerindo que *A Descendência do Homem*, de 1871, seja tomado como texto fundacional do pós-humanismo a partir da defesa de que os humanos são tão somente animais que compartilham uma “comunidade de descendência [*community of descent*]” com outros, animais “sempre composto[s] dos vestígios de outras criaturas” (ALAIMO, 2013, p.390). O humano, para Darwin, é sempre-já-animal e, portanto, parte de um mundo material sempre em transformação. Tal tese, identificada como uma ‘ontologia darwiniana’, é também encontrada por Alaimo em algumas posições dessa virada não-humana recente: “As ontologias darwinianas habitam os pós-humanismos, feminismos materiais e outros novos materialismos do século XXI? Eu me arriscaria

a responder no afirmativo” (ALAIMO, 2013, p.390). Essas posições recentes compartilhariam não só uma “comunidade de descendência” entre si e com essa ontologia materialista darwiniana, mas também a busca por modos de traçar agências materiais emaranhadas “através de sua insistência na emergência, interação, intração e trans-corporeidade” (ALAIMO, 2013, p.390).

Um espaço darwiniano de amalgamações e transfigurações (de animal em humano em animal) é o que interessa à autora aqui, um espaço que (re)constitua corpos pensantes como “o próprio material [*stuff*] de um mundo material em evolução” (ALAIMO, 2013, p.391). Além de – mas talvez também com – Freud e Marx, o que significa pensar uma (teoria) crítica darwiniana (ALAIMO, 2013, p.391)? Também estamos interessados em pensar no que acontece ao materialismo da tradição crítica (amálagma freudiano-marxiano, transfiguração e expansão da crítica à economia política a outras dimensões de crítica antropossocial) quando este incorpora outras figuras em sua linhagem, reconfigurando seu campo de possibilidades. Uma possibilidade explorada por autoras dos novos materialismos (como a própria Alaimo, mas também Elizabeth Grosz) é recompor esse eixo com Darwin (o que seria o materialismo marxiano-freudiano-darwiniano?). Outras quiçá adicionariam outras figuras às figurações de um materialismo futuro, como Haraway faz com ciborgues e espécies companheiras; ou adicionariam outros nomes, como Barad talvez fizesse com Niels Bohr ou Judith Bulter (um materialismo bohriano-butleriano?). A escrita dessas autoras e as viradas que exemplificam dão mostras de novos arcabouços e ferramentais teórico-conceituais para pensar criticamente o lugar das ciências na sociedade e o lugar do humano no meio material pluridimensional que o circunda.

Tuana - virada corporal e uma teoria carnosa e encarnada [*fleshly* e *fleshed*]

Uma virada corporal [*bodily/corporeal/somatic turn*] é um dos movimentos internos constitutivos dessa virada material que aqui exploramos. Ela está contida nessa linhagem dos materialismos feministas (apesar de não se esgotar nela), e talvez possamos mesmo apontar o trabalho de Beauvoir como um seu antecessor importante – quiçá mesmo um evento “fundacional”, como Alaimo sugere na relação entre Darwin e o pós-humanismo. Nancy Tuana é uma autora que bem exemplifica esse movimento, estando a falar da necessidade de ir além da divisão sexo/gênero desde os anos 80, sugerindo que focássemos em corpos... “Quero chamar a atenção para corpos – encarnados [*fleshed*], pulsantes, voláteis” (TUANA, 1997, p.54).

Ela reconhece que a história do feminismo não foi uma de ignorar os corpos, por mais que a polarização entre sexo/gênero possa tê-los ocultado. Uma contribuição importante desse momento das análises feministas, contudo, foi expor como algumas teorias de determinismos biológicos justificaram práticas racistas e sexistas, “tanto emergindo de, como por sua vez reforçando vieses socialmente aceitos sobre mulheres e pessoas de raças oprimidas” (TUANA, 1997, p.54). Sim, tais trabalhos tiveram um valor inegável, principalmente no que concerne à compreensão das práticas científicas como sempre orientadas e constrangidas [*constrained*] pelos valores da cultura em que se encontram (o espaço normativamente organizado). Ainda assim, parece faltar algo... Tuana aponta aí uma “irresponsabilidade epistêmica”, devida à falta de uma crítica à metafísica por trás do determinismo biológico por parte das análises feministas – principalmente quando a divisão dicotômica sexo/gênero foi reificada, tal que gênero se torna sinônimo da parte cultural e maleável, e sexo daquela biofísica e imutável. Tomar as marcas da natureza como “indeláveis” faz parte da metafísica determinista que a autora critica ao sugerir um “retorno à carne [*flesh*]” (TUANA, 1997, p.56).

Ligada à dicotomia sexo/gênero está um conjunto de dicotomias metafisicamente conectadas, “natureza/criação [*nurture*], biologia/cultura, essencial/acidental, inato/aprendido, genético/ambiental, fixo/variável” (TUANA, 1997, p.56), em que os primeiros termos se referem ao imutável, enquanto os segundos estariam sob o controle humano. Contudo, a teoria feminista, defende Tuana, não pode deixar um dado biológico fixo assim; sua missão deve envolver tornar o determinismo biológico sem-sentido [*nonsense*]. “Precisamos voltar nossa atenção para a sexagem [ou sexualização, *sexing*] do corpo e para a encarnação [*fleshing*] do gênero para entender tanto como o corpo é socialmente constituído e como sua materialidade por sua vez informa os parâmetros de suas configurações” (TUANA, 1997, p.57). Os corpos não ‘são feitos’ de biologia, de significado, ou de uma mistura dos dois, eles são uma “matriz material-semiótica, um processo intra-ativo que será descaracterizado enquanto tentarmos compreendê-lo através de uma falsa dicotomia de sexo/gênero ou através dos binarismos relacionados de biologia/cultura, essencial/construído” (TUANA, 1997, p.57). Os corpos são para a autora espaços materiais-semióticos onde representações e materialidades se cruzam e se relacionam através de complexas intra-ações de significados-socialmente-inscritos e impactos-materiais. Os corpos “carnosos [*fleshly*]”, isto é, “carnais e sensuais”, pulsantes e fluidos, precisam ser retomados pelas feministas em uma “filosofia encarnada [*in the flesh*]” (TUANA, 1997, p.57-8).

Os corpos, todavia, não são objetos prontos, já dados. Eles podem ser fabricados através de alterações deliberadas, como no exemplo explorado por Tuana dos fisiculturistas/*bodybuilders* profissionais. Há uma disciplinarização da musculatura plástica, à qual se adiciona a própria ingestão de hormônios para uma alteração direta. Desencadeiam-se transformações culturais sobre os corpos masculinos, despertam-se desejos pelas formas musculosas (a “esculturação” dos corpos físicos); o que altera a própria vivência de experiências de masculinidade, a qual passa a envolver a *muscularidade*. Deve-se *parecer* poderoso para *se sentir carnosamente* (*fleshly*) masculino (*manly*) (TUANA, 1997, pp.58-9). “Masculinidades-feminilidades são performadas-

e-corporificadas [*performed-and-embodied*]. Dizer que o corpo é ‘desde sempre’ cultura não é negar que ele seja ‘desde sempre’ material; só não crie uma dicotomia a partir disso” (TUANA, 1997, p.60).

Para a autora, as novas filosofias dos corpos dinâmicos-plásticos, performados por ações normatizadas e alterados organo-quimicamente por intervenções mais diretas (que fazem carne das formas sociais, e dos corpos materiais formas normativas a se reproduzir), requerem um *suplemento metafísico*, uma nova metafísica processual onde culturas e corpos se relacionam por intra-ações dinâmicas (como para Barad), e em que as unidades constitutivas da realidade são *fenômenos* ou *coisas-em-fenômenos*: processos de manifestação interativa de muitos elementos materiais-semióticos, em vez de objetos físicos pré-dados e apenas referidos por nossas linguagens. Uma tal “fenomenologia” do real desata a dicotomia natureza/criação, uma vez que impede a análise binária de ‘contribuições genéticas x ambientais’ na produção de um fenótipo qualquer. Todo organismo é seu fenótipo como processo dinâmico de intra-ação genético-ambiental, da assim chamada natureza (que não é um programa genético pré-dado embutido) com a assim chamada criação/*nurture* (que também não é uma simples perturbação externa de um processo unicamente autodeterminado).

A noção de certos resultados serem “naturais” e outros “antinaturais [*unnatural*],” ou mais ou menos isso, não faz sentido aqui. O processo é o desenvolvimento de novas estruturas e padrões a partir dos resultados da intra-ação de estruturas e padrões previamente existentes tanto *no interior* do organismo e seu ambiente interno, como *entre* o organismo e seu ambiente externo. Como novos padrões e estruturas emergem de tais intra-ações, *o organismo é diferente a cada estágio de seu desenvolvimento*. Não é suficiente dizer que a natureza não pode ser separada da criação [*nurture*]. Também precisamos prover modelos adequados à dinâmica cumulativa de intra-ações organismo-ambiente. Uma metafísica processual substitui a noção de substâncias imutáveis afetando uma a outra por contatos externos (moléculas colidindo), por uma de atividades (força, energia) intra-agindo com outras atividades. Entidades não são fixas, mas emergentes. Intra-ações complexas entre entidades transformam a estrutura prévia de cada atividade. (TUANA, 1997, p.61-2)

Um organismo (ou corpo orgânico) é uma dinâmica intra-ativa organo-ambiental; ele carrega um quadro de padrões de reação que se desenvolve por *encontros* com o ambiente; porém, a divisão interna/externa dos padrões de reação que o constituem é *sempre já* inter-intra-ativa, funciona sempre pela produção de novas estruturas e padrões emergentes, os quais alteram as normas de reação para inter-intra-ações futuras. Isso significa dizer que “o organismo é diferente a cada estágio”, ele não pode ser dito “natural” ou não, pois ele é o que é, o resultado do que lhe foi feito por suas complexas dinâmicas se desenrolando temporalmente no interior de dinâmicas processuais mais amplas. O corpo – e, portanto, o organismo – só pode ser compreendido no interior de suas dinâmicas situadas (e intra-ativas), como *phain’ótipo* emergente — o “tipo” que aparece ao emergir — que também integra o circuito genético-ambiental que o constitui: genes/ambientes/organismos em determinação recíproca.

Esse tipo de modelo dinâmico do corpo (orgânico) exige que se recuse a dicotomização, contudo não implica que se deixe de “[r]evelar distinções, construir limites [*boundaries*] entre natureza e criação [*nurture*]” que sejam “relativos ao tempo, situações e valores”; o que se precisa para tal, insiste a autora, “é uma metafísica adequada a uma compreensão crítica das complexidades da matriz material-semiótica dos fenômenos” (TUANA, 1997, p. 62). Em texto mais recente e também uma importante referência para os novos materialismos, Tuana vai desenvolver a discussão dessa nova metafísica em termos de *porosidade viscosa* – “uma ontologia que *rematerializa o social e leva a sério a agência do natural*” (TUANA, 2008, p.188). A “porosidade viscosa ajuda a compreender uma atenção interacionista aos processos de devir nos quais a unidade é dinâmica e sempre interativa e a agência é difusamente implementada [*enacted*] em complexas redes de relações” (TUANA, 2008, p.188-9). De forma similar, Tuana defenderá nesse trabalho que “precisamos atentar para essa porosidade e para o entre-lugar das inter-relações complexas das quais emergem os fenômenos”, elaborando uma “abordagem interacionista que desloca os debates do

“realismo” vs. “construtivismo social” para a *interação* [*interplay*] *emergente*”, segundo a qual:

o que existe não são “coisas feitas, mas coisas em construção [*in the making*]” (James, 1958, p. 263), e diferenças são fluidas, evolutivas e contextuais. A invocação de Donna Haraway do “material-semiótico” (1997) se aparenta [*is kin*] a essa ontologia, assim como a noção de Andrew Pickering de uma “dança de agências” (1995). (TUANA, 2008, pp.189-190).

Essa metafísica interacionista, que evita a armadilha da dicotomia construtivismo/realismo e permite pensar a agência da materialidade e a porosidade das entidades a partir de fenômenos interacionalmente emergentes (as unidades básicas dessa metafísica), postula (ou põe, *posits*) um mundo de fenômenos complexos em relacionalidade dinâmica (TUANA, 2001 *apud* TUANA, 2008, p.191).

Recusar a dicotomização, portanto, não é recusar quaisquer distinções (como uma “ontologia chata e achatada”, ou *flat*), não é uma defesa da “Unicidade [*Oneness*]”. A mensagem é: evitem dicotomizar (e naturalizar essas dicotomias como dadas); e revelem distinções e construam delimitações de formas temporal-/situacional-/valorativa-mente-específicas (TUANA, 1997, p.61). E o objetivo: abraçar a teorização e vivência dos corpos como matrizes materiais-semióticas; e tornar os polos de uma oposição entre construtivismo radical e bio-determinismo *sem sentido* [*meaningless*].

De forma rápida e discreta, Tuana declara uma filiação crítica ao projeto de Butler quando afirma que a autora é “um exemplo de teórica feminista que claramente apoia o espírito, se não os particulares de tal metafísica”, mas que ela, mesmo ao “claramente” rejeitar “uma divisão metafísica entre natureza e criação [*nurture*]”, acaba pondo atenção excessiva nos elementos discursivos, “o que frequentemente a leva a ignorar ou obscurecer a materialidade da intra-ação” (TUANA, 1997, pp.62-3). Identificado um projeto comum e a posição de Butler como uma aliada, Tuana não deixa de “pôr o dedo na ferida”; e as figuras dos fisiculturistas/*bodybuilders* e travestis aparecem para problematizar e ultrapassar a

discussão de Butler sobre a performatividade, um pouco como também encontramos em Preciado (2002) e Fausto-Sterling (2001).

Fisiculturistas/*bodybuilders* performam o sexo ao transformar a carne [*flesh*]. A cultura intra-age com a biologia. A biologia é uma fonte para a performatividade, mas ela não é nem fixa, nem estática. Nem é ela um plano de fundo completamente plástico que o social forma em estruturas particulares. Ela é ativa, produtiva, ativada e produzida. Há uma materialidade que sempre deve ser levada em consideração, mas não separada do discursivo. De fato, o discursivo é ele mesmo marcado pelo corpo. [...]

De muitos modos, elas [as travestis brasileiras] são o oposto espelhado dos fisiculturistas/*bodybuilders*. Um esculpe uma forma masculina; a outra os seios fartos, glúteos e coxas de uma forma feminina. [...] Como fisiculturistas/*bodybuilders*, *travestis* são o resultado de uma intra-ação de carne [*flesh*] e ambiente. E como o fisiculturista/*bodybuilder*, mesmo que talvez de modo mais óbvio, elas não só explodem a concepção de dois e apenas dois sexos, mas apresentam um argumento contra simplesmente “adicionar” ao número de sexos atualmente aceitos como “terceiro sexo” (ou talvez “sexto sexo”)⁸² [...]

A pessoa transexual que se volta ao *establishment* médico para obter hormônios e cirurgia plástica que a ou o transformará no sexo oposto é bem diferente das⁸³ *travestis* brasileiras que negam ser homens ou mulheres, mesmo que as *travestis*, como transexuais, façam uso de hormônios e cirurgias plásticas para criar [*craft*] as manifestações corporais apropriadamente gendradas [ou generificadas, *gendered*] (ou eu deveria dizer sexadas [ou sexualizadas, *sexed*]?). Apesar de certas similaridades importantes, essas são intra-ações diferentes. Uma identidade transexual faz uso de uma noção de sexo verdadeiro, original, ao qual se pertence *realmente*. A identidade de *travestis* expõe uma outra possibilidade. A maioria das *travestis* não pensam que são *realmente* mulheres ou *realmente* homens, nem são assim identificadas por outros. Nem a *performatividade* de *cross-dressers* [*transvestites*]⁸⁴ que desejam *performar* o outro sexo, nem a

⁸² Aqui Tuana faz uma crítica *en passant* ao famoso texto de Fausto-Sterling em que a autora pensa a arbitrariedade do binarismo sexual a partir do caso das pessoas intersexuais (1993). Se há pessoas intersexuais que são identificadas como mais masculinas ou femininas (os assim chamados “pseudohermafroditas” com gônadas de um sexo e traços de genitália “ambígua”, em geral operados em ‘cirurgias de correção’), e há os raros casos de “hermafroditas verdadeiros” com os dois tipos de genitália, então não seriam cinco sexos? O texto é mais uma exploração provocativa que pretende evidenciar os parâmetros tecno-epistêmicos por trás do ‘corte’ (também literal) entre os sexos, contudo Tuana parece criticá-lo por manter, pela ideia de adição de mais sexos, uma noção de *verdadeiro sexo*, aquele que seria apenas biológico e estaria por trás dos gêneros variáveis, reforçando um determinismo biológico de fundo.

⁸³ Tomamos a liberdade de traduzir o gênero do artigo para o feminino junto à palavra ‘travesti’. No original, a autora usa o termo apenas no plural *travestis* (mesmo quando ela parece se referir a um único indivíduo) e se refere a tais sujeitas pelo artigo *the* e pelo pronome *they*. Não me parece completamente claro que essa tenha sido uma tentativa de usar pronomes neutros para as identidades travestis, mas, de toda forma, resolvi traduzir para o feminino já que, em nossa esfera linguística, mesmo entre travestis que se afirmam como tal (o que pode significar como ‘nem homens nem mulheres’) é comum o uso de pronomes femininos.

⁸⁴ A pessoa que se transveste, que se veste como ‘o outro’ gênero, não equivale à identidade das travestis como entendemos hoje, apesar de o nome ter a mesma origem, partindo da ideia de que travestis seriam ‘homens que se vestem de mulher’. Enquanto em inglês a autora pode se deslocar entre a palavra lusófona e a anglófona (*transvestite*),

transformatividade de transexuais que desejam ser o outro sexo se encaixam na intra-ação material-discursiva de *travestis*. O ponto é quem nem sexo nem gênero são entidades estáticas. Como Andrea Cornwall formula, “pessoas gendram [generificam, *gender*] outras e ativamente criam, performam e modificam suas próprias identidades gendradas [generificadas, *gendered*] em configurações diferentes. Corpos não são mero material biológico provendo uma tela para as ousadas pinceladas de gênero serem pintadas. Eles podem ser reformados e modificados para *corporificar* [embody] discursos sobre sexualidade e gênero literalmente”. (TUANA, 1997, p.62;65; 67-8)

As travestis amplificam os procedimentos de transformação da carne [*flesh*] por *performatividades do sexo/gênero* (em um eixo simultâneo). Sem concordar de fato com a rápida separação entre transexuais e travestis feita pela autora (que não parece dar conta do deslocamento para nosso tempo e espaço particulares, com os múltiplos atravessamentos entre essas figuras que levaram inclusive à sugestão do termo *transvestigêneres* para pessoas transexuais, travestis, não binárias e intersexuais), vale contudo pensar com ela a artificialidade dos próprios corpos segundo as técnicas travestis; ou ainda, pensar o modo travesti de *corporificação-performance* (corporificam a performance, performam as formas corporais) como exemplo *sui generis* para pensar a questão de Tuana de como corporificar-performar [*embody-perform*] essa nova metafísica – que depois ela chamará de “porosidade viscosa”. Que instituições precisam ser mudadas? Como evitar a lógica do *ou-ou exclusivo*? E como desestabilizar a normatividade de ser “normalmente” (e normativamente) sexado? A nova metafísica dos corpos não tem uma solução para esses problemas, porém é capaz de indicar um caminho para atravessar os dilemas em que fomos postos primeiro por um determinismo biossexual, e depois por um binarismo sócio-cultural que pretendeu resolver tudo usando o gênero como sua ferramenta. A passagem para

ficamos sem essa opção para diferenciá-las. Outro termo que se pode usar para tal em português seria transformista, associado principalmente a pessoas envolvidas em espetáculos performáticos (como *drag queens* e *drag kings*). Esse termo também é interessante, de um ponto de vista neo-materialista, pela conotação cruzada com as teorias transformistas na história da geologia e da biologia (a distinção entre transformação ou transmutação das espécies e evolução das espécies sendo apenas posterior ao próprio Darwin, que faz uso de ambos os termos), mas seu uso no texto poderia ser confuso já que a autora opõe *transvestites* e travestis às pessoas transexuais, como aquelas que operam transformações de sexo/gênero. Assim, optei por manter o termo em inglês *transvestite* entre colchetes e adicionar o termo também anglicizado, mas comumente utilizado hoje no Brasil para se referir a tais práticas de ‘travestimento’, *cross-dresser* (basicamente ‘trans-vestidor’ com radicais anglos).

essa nova metafísica (e os conceitos e práticas e formas de vida que a sustentam e que ela retroativamente molda) parece exigir uma teorização dos corpos sem oposição entre o material-corporal e o discursivo-semiótico, em que processos multidimensionais se coadunam, se acoplam e começam a produzir estruturas interativas-intra'tivas metaestáveis e emergentes, as quais regulam as novas possibilidades de movimento (e performance) desses corpos/processos que a compõem. E essas também são formulações importantes para um novo materialismo que leva a matéria, os corpos e as tecnociências a sério.

Hird - a diferença sexual e a proliferação (neo-)material

Em um trabalho hoje consagrado na história dos novos materialismos, Myra Hird (2004), resenha quatro obras recentes⁸⁵ do novo ou neo-materialismo em suas relações com o pensamento feminista. Seus argumentos centrais são que o “novo materialismo oferece formas muito úteis de analisar preocupações feministas tais como a diferença sexual, e, em segundo lugar, que o novo materialismo desafia o próprio escopo da teoria feminista para além das ‘mulheres’ e da diferença sexual” (HIRD, 2004, p.223).

As obras que a autora comenta se engajam diretamente com as ciências naturais em debates recentes que têm reforçado uma visão da agência e contingência (ou emergência, “que não é nem livre nem determinada, mas tanto limitada [*constrained*] como indecível” (GROSZ, 1999 *apud* HIRD, 2004, p.224). Tais debates recentes impactam pesquisadoras feministas que se interessavam pela vida e matéria (por exemplo “em debates sobre ‘o corpo’, o binário de ‘sexo’/‘gênero’ e a diferença sexual” (HIRD, 2004, p.224). Com o suporte dessas novas ciências, esses trabalhos pretendem extrapolar a divisão que permitia às análises feministas apenas avaliar “os efeitos discursivos dos objetos” (mas nunca eles próprios).

⁸⁵ São elas: *Deleuze and Feminist Theory* (2000), editado por Ian Buchanan e Claire Colebrook; *A Thousand Years of Nonlinear History* (1997) de Manuel De Landa; *What is Sex?* (1997) de Lynn Margulis e Dorion Sagan; e *Neural Geographies. Feminism and the Microstructure of Cognition* (1998) de Elizabeth Wilson.

Dois pontos destacados por Hird da importante obra de Elizabeth Wilson são: 1. que o feminismo tem considerado a matéria (e sua discussão) como *apolítica*, logo reforçando a oposição social/natural que faz da natureza um espaço de fatos brutos e irrefutáveis; 2. e que o feminismo *pode* (e talvez deva) pensar para além das sujeitas mulheres e da diferença sexual, como Wilson faz ao discutir vias e circuitos neurocognitivos e sua importância na determinação da subjetividade (HIRD, 2004, p.225).

A partir de De Landa, Hird enfatiza a compreensão da matéria como um “sistema aberto complexo sujeito a propriedades emergentes”; um domínio de processos auto-organizados produzidos por dinâmicas não-lineares que De Landa aproxima ao ‘filo maquínico’ de Deleuze e Guattari (DE LANDA, 1995; 2000 *apud* HIRD, 2004, p.226). A história não-linear de De Landa é uma de hibridações emergentes não apenas criadas por humanos, mas “nativas de sistemas abertos em redes” (HIRD, 2004, p.226). É uma narrativa de contingências, em que o processo evolutivo falha recorrentemente, traçando um tipo de percurso gaguejante [*stuttering*], falhado, não linear e não teleológico, o qual muito interessa ao tipo de narrativa que as feministas pretendem pensar sobre processos naturais/sociais. Essa é a imagem da natureza para o novo materialismo, enfatiza a autora, uma infinidade incalculável de variação que buscamos “normalizar” para compreender; sem, contudo, ignorar sua fluidez.

Da obra de Colebrook, Hird extrai o questionamento da própria dicotomia matéria/representação, enfatizando que o corpo não é negativo e que o pensamento é um processo produtivo (em vez de representativo):

Matéria, ou o corpo, não seria um ‘outro’ do pensamento, se pensar fosse visto como uma produção desejante, um comportamento, uma atividade, ou um ethos. O corpo não é essencialmente anterior ou outro. E se segue disso que uma teoria da diferença sexual que se apóia em negação constitutiva pode ser melhor superada não ao se voltar para o corpo ou ao atacar a representação, mas ao questionar a primazia da dicotomia representação/materialidade. (COLEBROOK, 1998, p.56 *apud* HIRD, 2004, p.228)

O corpo material aqui se apresenta “como um evento positivo ao invés de uma origem negada” (HIRD, 2004, p.228); a materialidade como processo construtivo com seu potencial autodeterminativo, em vez de (apenas) um condicionante apagado e somente negativamente apreendido (o que se nega a se dobrar à representação, ou a origem não apreensível do processo representacional). Esse deslocamento do corpo e da atividade (produtiva e desejante) tem implicações meta-filosóficas, conforme levam Hird a perguntar – com Colebrook – o que significaria para a filosofia (feminista e da diferença sexual, mas não apenas) se ela não fosse concebida como abertura para a verdade ou reconhecimento do real, mas como um *confronto de problemas e conceitos*? Cada diferença (sexual ou não) deixaria de ser verdade originária reconhecida como tal, para se tornar uma *problemática*, uma questão que, situada em determinado contexto (epistemopolítico, mas não só), induz a produção e invenção de novas soluções. A diferença sexual, corporal, conceitual ou material, consiste em uma articulação singular de elementos em um campo de possibilidades, o qual não se pode simplesmente representar, pois se deve interagir com ele por intervenção, pelo traçado de alternativas reais que sempre necessariamente deslocam os sentidos já postos. A diferença material, portanto, nessa visão neo-materialista, não é coisa dada e sujeita a uma representação que a introduz na ordem do pensamento ou do conceito, ao custo do apagamento de sua condição material. A matéria e sua diferenciação se põem no mesmo campo de ações representativas, que não extraem um símile da matéria a se manipular na ordem do pensamento, já que interagem com ela; matéria e pensamento-representação são dois modos de atividade diferenciadora que se encontram e se co-constituem em uma rede de co-determinações recíprocas. Assim como sexo e gênero (ou diferença sexual, tida por corporal; e diferença genérica, tida por sócio-cultural).

Hird conclui sobre o novo materialismo em seu texto-resenha que este é “desenvolvido mais fortemente na biologia não-linear, [e] oferece análises que perturbam a imutabilidade do sexo e diferença sexual frequentemente pressupostas em algumas teorias culturais” (HIRD, 2004, p.231). Mas o que seria o novo

materialismo como ‘aquilo que se desenvolve na biologia não-linear’? O novo materialismo é algo que se faz nas ciências, antes de ser a apropriação feminista desses procedimentos e questionamentos? Talvez ela pretenda indicar que sim, o novo materialismo se caracteriza como um novo modo de praticar a investigação científica, mas um que, ao mesmo tempo, é sempre já tomado pela questão do *repensar o feminismo a partir das novas ciências* (e, portanto, repensar as questões caras à teoria feminista como a diferença sexual e o binômio sexo/gênero).

A autora, que entrega uma tal definição ambígua do novo materialismo ao final de seu texto-resenha, continua seu trabalho pelo mesmo procedimento anos depois. Em texto de 2009, novas obras são resenhadas, agora de “Vicki Kirby, Elizabeth A. Wilson, Luciana Parisi, Donna Haraway e Karen Barad” (HIRD, 2009, p.329)⁸⁶. Notavelmente, o novo grupo de obras inclui apenas trabalhos publicados após seu artigo anterior – e todos escritos por mulheres – o que parece apontar para o crescimento e estabilização desse movimento que se poderia chamar por virada materialista no feminismo, e que se diferencia do feminismo material anterior (o qual Hird descreve como preocupado com questões de trabalho, reprodução, política, saúde, educação, intimidade, ou sumariamente, as condições materiais de vida de mulheres e sua determinação por estruturas sociais de opressão) por se engajar em questões como a “física afetiva ou encontros e relações humanos/não-humanos” (HIRD, 2009, p.329). As “emergentes análises do feminismo material”, que podem “ser alternativamente chamadas ‘novo materialismo,’ ‘neo-materialismo,’ e ‘novas ciências’” são marcadas pelo interesse em provocar *engajamentos com a matéria* (HIRD, 2009, p.330).

A questão para Hird é a de pensar uma teoria feminista que não se limite a se aproximar das ciências e materialidades segundo um paradigma de *crítica* (o que a autora associa ao pós-modernismo e à virada linguística no feminismo) ou de *extração*

⁸⁶ São elas: *Judith Butler: Live Theory* (2006) de Vicki Kirby; *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (2004) de Elizabeth Wilson; *Abstract Sex: Philosophy, Bio-technology, and the Mutations of Desire* (2004) de Luciana Parisi; *When Species Meet* (2008) de Donna Haraway; e *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) de Karen Barad.

(de conceitos das ciências para os usos próprios das humanidades); mas, sim, um de *engajamento* – um que “tenta o diálogo, conversação e colaboração com a ciência, conforme ‘se engaja com a ciência-em-construção [*science-in-the-making*]’” e reformula “questões sobre como viver na ou com a ciência coletivamente” (HIRD, 2009, p.331).

O “feminismo material também pode ser visto como uma resposta à identificação do problema das ‘duas culturas’ que ganhou destaque com C.P. Snow” em 1959 (HIRD, 2009, p.331). As tentativas de “corroer a distinção cultura/matéria” (HIRD, 2009, p.331) passam pela tentativa de corroer a segregação disciplinar que impede a circulação de temas, métodos e problemas entre diferentes campos identificados como “humanísticos” (ou culturais) e “tecnocientíficos” (ou naturais/materiais). Esse tipo de inter- e/ou trans-disciplinaridade é também um ponto marcante dessa linhagem contemporânea de pensamento.

Com Haraway, a questão passará para a elaboração de epistemologias naturoculturais [*naturecultural*] e materiais-semióticas, a partir das quais o corpo é sempre já “um emaranhado de comunidades completamente imbricado”, e o próprio tornar-se adulto (a ontogênese) já requer a companhia de “minúsculos parceiros de bagunça [*tiny messmates*]”, uma vez que “[s]er um é sempre tornar-se [ou devir, *become*] com muitos” (HIRD, 2009, p.336).

Segundo o “paradigma” das espécies companheiras, toda identidade é uma resultante, produto de uma “multidão cascadeante de incalculáveis entramados [*enmeshing*] temporais de espécies já emaranhadas” (HIRD, 2009, p.337). Aqui, o relacionar-se precede a identidade, é condição de identificação; e as “ontologias” de uma espécie são feitas através do “jogo dos corpos [*play of bodies*]”. A questão deixa de ser uma de ‘transmitir genes’ para gerações subsequentes, para se tornar uma de “fazer-espécies-companheiras”, especiar com outros, formar “famílias feitas no ventre do monstro de histórias herdadas que precisam ser habitadas para serem transformadas” (HIRD, 2009, p.337). A capacidade de fazer-espécies-companheiras

se reflete também na capacidade de produzir linhagens para além de uma filiação reprodutiva direta.

Quando compomos conexões entre espécies companheiras, nunca podemos conhecer o interior do outro, de nosso companheiro; contudo isso não impede que se faça algum “progresso semiótico multiespécies”, o qual é sempre dependente de uma imperfeita comunicação trans-criatural [*trans-critter*], de uma “responsabilidade” como capacidade de dar respostas situadas (HARAWAY *apud* HIRD, 2009, 337-8). Entre si, as diferentes abordagens neo-materialistas por vezes formam esse tipo de comunicação difícil. Não conformando um corpo único, estável e integrado, os *corpora* de diferentes materialismos exigem responsabilidade para se comunicar. Hird já opera aqui uma comunicação, um ‘fazer-espécies-companheiras’, na medida em que busca apresentar um movimento minimamente coerente a partir de uma resenha cruzada entre várias obras, por entre as quais costura um trajeto comum. Na busca de Hird por produzir uma linhagem ampliada para os novos materialismos, a autora destaca esse procedimento de *engajamento* com as ciências (naturais) pela rejeição à “bifurcação matéria-cultura”:

Um número de pesquisadores tentou deflacionar o espaço filosófico entre matéria e cultura, desenvolvendo termos que visam, se não rejeitar completamente, então ao menos, estreitar significativamente a bifurcação matéria-cultura, por exemplo: o “parlamento das coisas,” “co-produção” e “infra-física” de Latour; o “ator-rede [*actor network*]” de Michel Callon; a “cosmopolítica” de Isabelle Stengers; o “materialismo relacional” de John Law; o “realismo não-correspondencial” de Andrew Pickering; o “quasi-objeto” de Michel Serres; a “intersubjetividade relacional” de Matthew Kearnes; a “epistemologia social” de Steve Fuller; “variando com” a própria matéria e “imagem” de Henri Bergson; o “novo materialismo” e as “transposições” de Rosi Braidotti; as “co-construções” de Alan Irwin; a “objetividade dinâmica” de Evelyn Fox Keller e as “proposições” de Alfred North Whitehead. A elucidação desses termos sugere um reconhecimento de longa data de que a filosofia e a ciência podem e devem se mover para além da separação entre matéria e cultura [...] Dito isso, o desafio agora é desenvolver análises feministas — de corpos, ambiente, relações, e assim por diante — que evitem natureza e cultura como ontologias separadas e se *engajem* com a ciência para construir essas análises. (HIRD, 2009, p.341)

Como mostra Hird, muitos autores adentraram esse problema, propondo estreitamentos da distância entre matéria-cultura; todavia, a autora aqui propõe um engajamento específico tanto com o feminismo (em geral), como com sua tentativa particular no escopo dos novos materialismos de fugir das dicotomias que marcaram o pensamento regido pelo binarismo sexo-genérico (masculino/feminino). A missão feminista aqui é a *torção (queer/ cuir)*⁸⁷ do próprio materialismo, é mostrar sua estranheza pelo incentivo de cruzamentos entre campos disciplinares (as tecnociências e as humanidades), entre métodos e temas de pesquisa, entre a própria natureza e a cultura.

A proposta baradiana, também um tipo de materialismo *queer* destacado por Hird, sugere pensar com Niels Bohr uma indeterminação ontológica da realidade, a começar com a natureza estranhamente (*queerly*) dual da matéria quântica: tudo é onda-partícula, um tipo de materialidade capaz de *difratar*. Segundo essa dinâmica, Barad pretende pensar um realismo em que coisas e palavras são *ontologicamente emaranhadas*, um realismo que não é “sobre representações de uma realidade independente, mas sobre as reais consequências, intervenções, possibilidades criativas e responsabilidades de intra-agir no interior de e como parte do nosso mundo” (BARAD *apud* HIRD, 2009, p.340). Os fenômenos, que são a unidade ontológica primária – como falamos mais acima –, emergem a partir de *intrar-relações emaranhantes*, uma “incessante troca [ou intercâmbio, *exchange*]” que se dá sem necessidade de agentes-observadores ou -mensuradores dos processos, mas que, com a participação destes, toma outra ‘qualidade’, se recompõe segundo as condições e restrições (*constraints*) introduzidas pelo aparato produtor de mundo desses agentes (nossos instrumentos, experimentos, conceitos e teorias que ordenam nossos esquemas materiais de interação pluridimensional com o mundo).

⁸⁷ Torcer deriva de *torquere* em latim, remontando ao radical proto-indo-europeu *terk*, de girar, virar, enrolar; o mesmo que origina o termo do saxão antigo *thwerh* e daí o termo do inglês moderno *queer*. As torções, que são giros ou viradas, são sempre movimentos *queer*, bizarros, na história de uma linhagem; talvez não seja à toa que toda linhagem *queer* é obrigada a se constituir por movimento não-lineares, distintos da lógica de reprodução filiativa heterossexual, mais próximos talvez dos modos de fazer (espécies-)companheiras lateralmente.

O novo materialismo vai se desenhando por entre as inúmeras produções dessas autoras, mas não sem nenhuma crítica ou oposição. Para Sara Ahmed (2008), esse novo feminismo materialista cria sua história de fundação a partir de uma caricatura da teoria feminista que o antecedeu. Hird discorda dessa crítica e vê em Ahmed uma clara falta de *engajamento* com as ciências. Para Hird, Ahmed faz apenas a crítica — importante, claro, mas insuficiente... A questão, para Hird, “é que *engajamento* requer uma ontologia e epistemologia diferentes — que não bifurcam natureza e cultura” (2009, p.342). A crítica de Ahmed, no entanto, dá a Hird a oportunidade de discutir o que na teoria feminista “pode constituir nossa ‘declaração de objetivos [*mission statement*]’” (HIRD, 2009, p.342). Na versão hirdiana do novo materialismo, o objetivo [*mission*] central parece ser a capacidade de *engajar-se com a ciência*, o que, para ela, é feito de forma brilhante por Kirby, Parisi, Barad, Haraway e Wilson ao “imaginar um cosmos não-bifurcado”, e evitar “o efeito de uma ontologia que separa a matéria da cultura” (HIRD, 2009, p.343).

Não é, contudo, tão claro em que consiste ou como opera o “imaginário cósmico não-bifurcado” tão importante para um bom “engajamento com a ciência”, uma vez que as abordagens das diferentes autoras resenhadas são bastante diferentes entre si. A tentativa de traçar uma declaração de objetivos por uma resenha coletiva é bastante interessante, mas o desenvolvimento rápido deixa lacunas.

Conclusões

Renegociando os limites entre realismo/construtivismo, materialidade/discursividade, tecnociências/humanidades ou sexo/gênero, os novos materialismos expõem a possibilidade de lidar de outro modo com matérias e corpos, criando e mantendo um campo profícuo para pensar as relações entre materialidades, corporeidades e tecnocientificidades — além de uma série de ferramentas conceituais que apresentamos panoramicamente ao longo deste artigo a partir de um sobrevoo por obras de autoras que se tornaram referências importantes para esse campo.

Como um “paradigma emergente” que atravessa distintos campos de investigação, os novos materialismos pretendem ser capazes de concluir a promessa dos pós-modernismos anti-dicotômicos, superando as oposições binárias que vêm organizando historicamente nossas epistemologias e políticas, inclusive aquelas que se colocam como divisões (materiais) entre tecnociências e ciências humanas. A pluralidade de autoras e proposições, contudo, dificulta qualquer juízo sintético que possa caracterizar o movimento como um todo. Importa, ainda assim, pensar o modo como esse novo paradigma oferece uma plataforma para a retomada de questões corporais, ambientais e tecnocientíficas, colocando a matéria no centro de debates e polêmicas teórico-crítico-filosóficas contemporâneas.

* * *

REFERÊNCIAS

- AHMED, S. Open Forum. Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‘New Materialism’. **European Journal of Women’s Studies**, v. 15, n. 1, p. 23–39, 2008.
- ALAIMO, S. **Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self**. Indiana University Press, 2010.
- ALAIMO, S. Sexual Matters: Darwinian Feminisms and the Nonhuman Turn. **J19: The Journal of Nineteenth-Century Americanists**, v. 1, n. 2, p. 390–396, 2013.
- ALAIMO, S.; HEKMAN, S. Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. In: ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (Eds.). **Material Feminisms**. Indiana University Press, 2008. pp.1–19.
- ÅSBERG, C.; BIRKE, L. Biology is a feminist issue: Interview with Lynda Birke. **European Journal of Women’s Studies**, v. 17, n. 4, p. 413–423, 2010.
- FAUSTO-STERLING, A. The Five Sexes - Why Male and Female are not enough. **The Sciences**, 1993.
- FAUSTO-STERLING, A. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, v. 17–18, p. 9–79, 2001.
- FERREIRA, M. H. M. O que há de novo no materialismo? A Origem dos Novos Materialismos nos Estudos de Gênero. **No prelo**.
- HIRD, M. J. Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference. **Feminist Theory**, v. 5, n. 2, p. 223–232, 2004.

HIRD, M.J. Feminist Engagements with Matter. **Feminist studies: FS**, v. 35, n. 2, p. 329–346, 2009.

OYAMA, S. **The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution**. 2 ed. Duke University Press Books, 2000.

PRECIADO, P/B. **Manifiesto Contrassexual**. Tradução: Julio Díaz y Carolina Meloni. 1ª ed. Editorial Opera Prima, 2002.

RUZYCKI, S.M.; AHMED, S.B. Equity, diversity and inclusion are foundational research skills. **Nat Hum Behav**. v.6, 910–912, 2022.

TUANA, N. Fleshing gender, sexing the body: Refiguring the sex/gender distinction. **The Southern journal of philosophy**, v. 35, n. S1, p. 53–71, 1997.

TUANA, N. Viscous porosity: Witnessing Katrina. In: ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (eds.). **Material feminisms**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Recebido 03/04/2025

Aprovado

04/07/2025

Licença CC BY-NC 4.0

