

Quatro teses sobre feminismo pós-humano

Rosi Braidotti

Braidotti, Rosi. (2017). “Four theses on posthuman feminism”, Grusin, Richard (ed.) *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 21-48.¹

Este capítulo adota uma posição afirmativa e fornece uma cartografia das interseções entre o feminismo e a questão do pós-humano, ao defender as seguintes teses: que o feminismo não é um humanismo; que o *anthropos* foi descentrado, assim como o foco no *bios*; e que, como consequência, a vida não-humana, *zoe*, é, agora, o conceito dominante. Por fim, o capítulo desenvolve as implicações destas mudanças de perspectiva para a teoria e prática feministas, defendendo que a sexualidade é uma força para além de, para alguém de, e após o género.

¹ Tradução do inglês por Rita Himmel (rita.himmel@ua.pt). Doutoranda no Programa Doutoral em Estudos Culturais, nas Universidades de Aveiro e Minho. Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) (ref. SFRH/BD/123609/2016). Apoio financeiro da FCT no âmbito dos fundos Nacionais do MCTES e FSE. Investigadora e membro do Grupo de Estudos Género e Performance (GECE) do Centro de Línguas Literaturas e Culturas (CLLC) da Universidade de Aveiro.

O feminismo não é um humanismo

Não há como subestimar os laços que ligam o feminismo ocidental, tanto nas suas variáveis liberais como socialistas, ao humanismo de base iluminista. De Mary Wollstonecraft a Simone de Beauvoir, o argumento político para a emancipação das mulheres e outras minorias foi tecido à volta de uma noção de igualdade que presume uma pertença não problemática à mesma categoria de humanidade. Esta posição tendia a olhar para a ordem natural como servidão, violência e brutalidade: a natureza como a naturalização de desigualdades. Todavia, a dimensão desse sentimento de pertença a uma ideia comum do humano tem sido alvo de um escrutínio severo vindo de diversos quadrantes, principalmente nos últimos trinta anos.

Enquanto a geração filosófica pós-estruturalista desenvolvia a sua própria variante de anti-humanismo, uma onda feminista radical, a teoria crítica antirracista, ambientalistas, defensores dos direitos das pessoas portadoras de deficiência e teóricos LGBT questionaram o alcance, os princípios fundadores e as conquistas do humanismo europeu e o seu papel no projeto do modernismo ocidental. Estes movimentos sociais e teóricos questionaram a ideia do humano que está implícita no ideal humanista do “Homem”, enquanto alegada “medida de todas as coisas”. Este ideal combina habilmente padrões elevados de perfeição física com valores intelectuais e morais, tornando-se um padrão civilizacional. Michel Foucault – um mestre do alto anti-humanismo – relacionou este humanismo ideal com uma noção soberana de “razão”, que, desde o século XVIII, tem fornecido a unidade de referência básica para o que conta como humano, e para tudo o que é valorizado pela cultura europeia². O “Homem” humanista reivindica o acesso exclusivo à razão autorreflexiva para a espécie humana, tornando-se, assim, singularmente capaz de autorregular o discernimento racional. Estas qualidades, alegadamente, qualificam a nossa espécie para a prossecução do auto-melhoramento, tanto individual como coletivo, seguindo critérios científicos e morais de perfeitibilidade. A fé ilimitada na razão, como

² Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970).

motor da evolução humana, relaciona-se com a perspectiva teleológica do progresso racional da humanidade através da ciência e da tecnologia.³

A “morte do Homem”, anunciada por Foucault, formalizou a crise epistemológica e política de colocar o “Homem” no centro da história mundial.⁴ Até o Marxismo, sob a capa de uma teoria do materialismo histórico, continuou a definir o sujeito do pensamento europeu como unitário e hegemônico e a atribuir-lhe a ele (o gênero não é coincidência) um lugar régio como motor da evolução social e cultural. O anti-humanismo filosófico consiste no desvincular do agente humano da sua atitude universalista, chamando-o à atenção, por assim dizer, nas suas ações concretas. Tornam-se possíveis análises diferentes e mais nítidas das relações de poder, quando removemos o obstáculo das ilusões de grandeza do sujeito dominante. Políticas feministas da localização, reelaboradas através do ponto de vista da teoria feminista, e a análise da economia racializada da ciência produziram conhecimento situado, como o método para fundamentar análises micropolíticas de poder.⁵ Uma auto-

³ Esta noção é sustentada, hoje em dia, pelos transhumanistas, que defendem o aprimoramento humano através do interface cérebro-computador e propõem esta expansão cerebral e neural como uma forma de alcançar o potencial da evolução humana racional. Politicamente, permanecem alinhados com o projeto iluminista da emancipação social através do progresso científico, e da asserção de universalismos morais. Nick Bostrom, “A History of Transhuman Thought,” *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1–25. Esta combinação de pós-humanismo analítico e neo-humanismo normativo é desafiada por pós-humanistas críticos. Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010); Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013); Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis* (London: Bloomsbury Academic, 2013).

⁴ Foucault, *Order of Things*.

⁵ Sobre política da localização feminista, ver Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry* (London: Virago Press, 1987), e Rich, *Arts of the Possible: Essays and Conversations* (New York: W. W. Norton, 2001). Sobre a análise da economia da ciência racializada, ver Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), e Harding, *The “Racial” Economy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); também Nancy Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism,” em *Feminism and Methodology*, ed. Sandra Harding, 157–80 (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Sobre conhecimentos situados, ver Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575–99.

compreensão mais adequada emerge quando se torna claro que ninguém, realmente, controla o curso do progresso histórico.⁶ Graças às análises feministas e pós-coloniais, passámos a ver o padrão humano, postulado no modo universal do “Homem da razão”, como inadequado, precisamente devido à sua parcialidade.⁷

Este ideal, alegadamente universal, regressa às suas raízes historicamente contingentes e é exposto, claramente, como macho da espécie: é um ele.⁸ Nunca estando classe, raça e género muito distantes entre si, no modo interseccional lançado pela teoria racial feminista, este macho, em particular, é ademais presumido como sendo branco, europeu, chefe de uma família heterossexual e dos seus filhos, e fisicamente apto.⁹ Por outras palavras, supõe-se, implicitamente, que o sujeito dominante é masculino, branco, urbanizado, falador de uma língua padrão, inscrito heterossexualmente numa unidade reprodutiva, e um pleno cidadão de uma entidade política reconhecida.¹⁰

Esta autoconfiança racional desempenhou, historicamente, um papel central na construção de um modelo civilizacional que equiparou a Europa aos poderes universalizantes da razão e do progresso. Este modelo cultural hegemónico foi instrumental para a ideologia colonial da expansão europeia: “o fardo do Homem

⁶ Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1st ed. (New York: Columbia University Press, 1994), e Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 2011).

⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999); Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy* (London: Methuen, 1984).

⁸ Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985); Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985); Helene Cixous and Catherine Clement, *The Newly Born Woman* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

⁹ Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color,” in *Critical Race Theory*, ed. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas, 357–83 (New York: New Press, 1995).

¹⁰ Irigaray, *This Sex Which Is Not One*; Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, vol. 1 (New York: Viking Press, 1977); Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

branco”, como instrumento da governança imperialista, presumiu que a Europa não é apenas uma localização geopolítica, mas também um atributo universal da mente humana, que pode incutir a sua qualidade em quaisquer objetos apropriados, desde que os mesmos cumpram a disciplina requerida. A Europa enquanto consciência universal postula o poder da razão como a sua característica distintiva, e o universalismo humanista como a sua particularidade. Isto torna o Eurocentrismo num traço qualitativamente mais difundido do que uma mera questão de atitude: é, na realidade, um elemento estrutural da autorrepresentação da Europa, implementada tanto nas práticas teóricas como nas institucionais.

Em resposta a este modelo normativo, movimentos sociais feministas, antirracistas e outros, particularmente desde os anos 70 os movimentos ambientalista e pacifista, desenvolveram as suas próprias variações de anti-humanismo ativista, ou neo-humanismo radical. Neste ponto, as interseções entre feminismo e raça, ou teoria pós-colonial, são intensas e mutuamente enriquecedoras, embora não desprovidas de tensões. A sua crítica é baseada em duas ideias interrelacionadas: as dialéticas Eu-Outro, de um lado, e a noção da diferença pejorativa, de outro lado. Ambas recaem sobre o pressuposto de que a subjetividade enquanto prática discursiva e material é equiparada a uma consciência racional, universal e com um comportamento moral autorregulador, enquanto que a alteridade é definida como o seu oposto negativo. Dialeticamente redefinido como “aquele que não é”, a diferença é inscrita numa escala hierárquica, que pressagia a inferioridade e significa “valer menos do que”. Esta violência epistémica adquire conotações impiedosas para pessoas que, na vida real, se encontram na situação de coincidir com categorias de diferença negativa: mulheres, nativos, e Outros terrestres. Estes são “Outros” sexualizados, racializados e naturalizados, cuja existência social e simbólica é descartável e desprotegida. Uma vez que a sua história na Europa, e noutros lugares, tem sido uma existência de exclusões letais e desqualificações fatais, estes “Outros” levantam questões cruciais sobre poder, dominação e exclusão. Como Donna Haraway afirma, algumas diferenças são divertidas, mas outras são polos de sistemas histórico-mundiais

de dominação.¹¹ A epistemologia feminista dedica-se a conhecer a diferença. A geração anti-humanista feminista adotou o conceito de diferença com o objetivo explícito de o fazer funcionar de forma diferente. A questão provocadora de Irigaray, “igual a quem?”, é emblemática deste abandono de uma homologação, ou redução a um padrão masculino de Similaridade.¹²

Sobre uma base política diferente, as teorias críticas feministas sobre a masculinidade abstrata, a branquitude triunfante, e a aptidão física hegemônica contribuíram com análises críticas adicionais.¹³ Elas defendiam a necessidade de desestabilizar esta visão unitária sobre o tema e abri-lo às reconfigurações múltiplas e complexas da diversidade, e de pertenças múltiplas, de forma a desafiar a visão dominante dos “outros internos”, que, até então, apenas tinha confirmado a autorrepresentação do sujeito europeu.¹⁴ Estas críticas também argumentavam que é impossível falar numa voz unificada sobre qualquer categoria, incluindo mulheres, nativos, e outros sujeitos marginais. Em vez disso, o enfoque recai nas fraturas internas dentro de cada posição-sujeito, ou a “diferença interna”. A morte do Homem abriu o caminho para a desconstrução da Mulher, e de todas as outras categorias, a nível das suas complexidades internas.

Outra corrente de pensamento que marcou significativamente o debate humanismo-anti-humanismo remonta genealogicamente à fenomenologia anticolonial de Frantz Fanon e do seu

¹¹ Donna Haraway, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,” *Socialist Review* 2 (March 1985): 65–107.

¹² Luce Irigaray, “Equal to Whom?,” in *The Essential Difference*, ed. Naomi Schor and Elizabeth Weed, trans. Robert L. Mazzola (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 80.

¹³ Sobre críticas feministas da masculinidade abstrata, ver Hartsock, “Feminist Standpoint.” Sobre a branquitude triunfante, ver bell hooks, *Ain't I a Woman* (Boston: South End Press, 1981), e Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History* (London: Verso, 1992). Sobre a hegemonia de corpos capacitados, ver Griet Roets and Rosi Braidotti, “Nomadology and Subjectivity: Deleuze and Critical Disability Studies,” em *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*, ed. Dan Goodley, Bill Hughes, and Lennard Davis, 161–78 (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

¹⁴ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991).

professor Aimé Césaire.¹⁵ Estes autores tomam o humanismo como um projeto não cumprido, traído pela violência europeia, e visam o desenvolvimento do seu potencial antirracista e inclusivo. Estão empenhados em explorar novos entendimentos da humanidade, após o colonialismo. Teóricos pós-coloniais e teóricos contemporâneos sobre raça continuam a prosseguir este projeto. Argumentam que a questão fundamental, que os ideais baseados no Iluminismo da razão, tolerância secular, igualdade perante a lei e governo democrático, não têm de ser, e historicamente não o foram, mutuamente exclusivos das práticas europeias de dominação violenta, exclusão e uso instrumental do terror. Reconhecer que a razão e a barbárie não são contraditórios entre si, como não o são Iluminismo e horror, não tem de levar necessariamente ao relativismo cultural, ou niilismo, mas a uma crítica radical do humanismo ocidental. Edward Said ensinou-nos que é possível criticar o humanismo em nome do humanismo, e extrair de fontes não ocidentais a inspiração para realizar o potencial do projeto humanista.¹⁶ O cosmopolitismo planetário de Paul Gilroy prossegue hoje esta tradição de pensamento e adota uma distância crítica da questão pós-humana ao reiterar que simplesmente não somos todos humanos da mesma forma ou na mesma medida.¹⁷

Uma outra vertente relevante do discurso neo-humanista emerge no contexto do ativismo ambiental, e combina a crítica da violência epistémica e física da modernidade com a do colonialismo europeu. A “política verde” econofeminista e ambientalista afirma a necessidade tanto de bio- como de antropodiversidade.¹⁸ Outros exemplos deste humanismo cosmopolita ecológico e situado são a ética da diáspora de Avtar Brah e o neo-humanismo antiglobal de Vandana Shiva, e o humanismo africano, ou Ubuntu, tem recebido mais atenção, desde Patricia Hill Collins a Drucilla Cornell.¹⁹

¹⁵ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967); Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (1955; repr., New York: Monthly Review Press, 2000).

¹⁶ Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004).

¹⁷ Paul Gilroy, *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

¹⁸ Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993).

¹⁹ Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora-Contesting Identities* (New York: Rou-

Numa veia mais nomádica, a poética das relações de Édouard Glissant inscreveu o hibridismo multilingue e a poética da relação no centro da condição pós-humana contemporânea.²⁰

Assim, o feminismo é, decididamente, anti-humanista, ao ponto de rejeitar o humanismo eurocêntrico à luz do seu “nacionalismo metodológico”.²¹ Os sujeitos do conhecimento europeus contemporâneos devem cumprir a obrigação ética de serem responsáveis pela sua história passada, e pela extensa nuvem que paira sobre a sua política atual, como argumentaram também Edgar Morin, Luisa Passerini, Etienne Balibar e Zygmunt Bauman.²² Esta abordagem pós-nacionalista exprime o declínio do eurocentrismo enquanto evento histórico, e apela a uma mudança de perspectiva qualitativa no nosso sentido coletivo de identidade.²³ O feminismo pós-humano deve criticar os auto-interesses mesquinhos, a intolerância e a rejeição xenófoba da alteridade. O destino dos migrantes, refugiados e requerentes de asilo, que sofrem as consequências do racismo na Europa contemporânea, é simbólico do fechamento da mente europeia. Portanto, uma tarefa principal da teoria pós-humanista feminista é guiar a Europa na direção de um projeto pós-humanista de “tornar-se minoritário” ou tornar-se nómada, o que implica a resistência contra o nacionalismo, a xenofobia e o racismo – maus hábitos da antiga Europa colonial, atualmente replicada na “Europa Fortaleza”.²⁴

tledge, 1996); Vandana Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (Boston: South End Press, 1997); Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1991); Drucilla Cornell, “Exploring Ubuntu: Tentative Reflections,” <http://www.fehe.org/index.php?id=281>.

²⁰ Édouard Glissant, *Poetics of Relation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

²¹ Ulrich Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”, *Theory, Culture, and Society* 24, no. 7/8 (2007): 286–90.

²² Edgar Morin, *Penser l'Europe* (Paris: Gallimard, 1987); Luisa Passerini, ed., *Identità Culturale Europea: Idee, Sentimenti, Relazioni* (Florence: La Nuova Italia Editrice, 1998); Etienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004); Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure* (Cambridge: Polity Press, 2004).

²³ Jurgen Habermas, *The Post-National Constellation* (Cambridge: Polity Press, 2001); Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2006).

²⁴ Rosi Braidotti, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti* (New York: Columbia University Press, 2011).

O *antropos* é descentrado

O debate sobre e contra o humanismo, cujos pioneiros foram teóricos feministas, pós-coloniais e teóricos sobre raça, apesar das suas múltiplas fraturas internas e contradições não resolvidas, surge como uma tarefa mais simples do que deslocar o próprio antropocentrismo. O Antropoceno acarreta não apenas a crítica da supremacia da espécie – o domínio do *Antropos* – mas também os parâmetros que o definiam.²⁵ O “Homem” agora é chamado à atenção, enquanto representante de uma espécie hierárquica e violenta, cuja centralidade é desafiada por uma combinação de avanços científicos e preocupações económicas globais. Nem o “Homem” como medida universal humanística de todas as coisas, nem o *Antropos* como o emblema de uma espécie excepcional, podem reivindicar a posição central nos sistemas contemporâneos, tecnologicamente mediados, de produção de conhecimento. Brian Massumi refere-se a este fenómeno como “Ex-Homem”: “uma matriz genética incorporada na materialidade do humano” e, como tal, submetendo-se a mutações significativas.²⁶ Esta mudança marca uma espécie de “êxodo antropológico” das configurações dominantes sobre o humano – uma hibridização colossal da espécie.²⁷ O descentramento do *antropos* desafia também a separação de *bios*, como vida exclusivamente humana, de *zoe*, a vida dos animais e entidades não-humanas. Ao invés, o que passa para primeiro plano é um contínuo humano-não-humano, consolidado por uma mediação tecnológica crescente.

As implicações políticas desta mudança são significativas. Se as revisões do humanismo avançadas pelas críticas feminista, *queer*, antirracista, ecológica e pós-colonial empoderaram os “outros” sexualizados e racializados – mas, ainda assim, humanos —,

²⁵ Paul Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003); Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

²⁶ Brian Massumi, “Requiem for Our Prospective Dead (Toward a Participatory Critique of Capitalist Power),” in *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. Eleanor Kaufman and Kevin John Heller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 60.

²⁷ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 215.

a crise do *Antropos* alista os outros naturalizados. Animais, insetos, plantas, células, bactérias, aliás, o planeta e o cosmos, são transformados numa arena política.²⁸ O hábito de pensamento do construtivismo social, que reduz a natureza à fonte das desigualdades, é revisto, à luz do naturalismo metodológico e do neomaterialismo. Existe, conseqüentemente, um nível meta-discursivo de dificuldade na viragem pós-antropocêntrica, devido ao facto de o anti-humanismo ser, essencialmente, um movimento filosófico, histórico e cultural, e de a maioria das teorias feminista, *queer* e pós-colonial serem baseadas nas humanidades e ciências sociais, enquanto que o Antropoceno está em diálogo com as ciências da vida e as tecnologias da informação.

Há dois problemas interligados: o primeiro é que as humanidades são marcadas por um antropocentrismo constitutivo, que, historicamente, teve uma relação complicada com a ciência e a tecnologia, como é demonstrado pelo debate sobre as “duas culturas”.²⁹ O segundo é uma questão central de escala, tanto temporal como espacial: como podem as disciplinas das humanidades – história, literatura, filosofia – desenvolver perspectivas planetárias, e a muito longo prazo, numa moldura geocêntrica e não antropocêntrica? Como vão as humanidades reagir à destruição da distinção artificial, mas consagrada pelo tempo, entre histórias natural e humana?³⁰ Será viável contemplar – de forma secular e rigorosa – a ideia da extinção humana sem perder credibilidade académica?

Mas as coisas ficam ainda mais complicadas: nos últimos trinta anos, um conjunto de campos de investigação radicais interdisciplinares emergiram institucionalmente, em torno das margens das humanidades clássicas, e autointitularam-se “estudos”. Estudos de género, feministas, *queer*, raciais, pós-coloniais e subalternos, assim como estudos culturais, estudos sobre cinema, estudos da televisão e estudos dos media, são os protótipos de epistemologias radicais que proporcionaram um leque de novos

²⁸ Braidotti, *Posthuman*.

²⁹ C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), originalmente apresentado como *Rede Lecture*, Cambridge, 1959.

³⁰ Dipesh Chakrabarty, “The Climate of History: Four Theses,” *Critical Inquiry* 35 (Winter 2009): 206.

métodos e conceitos inovadores, desde os anos 70. Institucionalmente com menos recursos do que as disciplinas clássicas, têm fornecido novos conceitos, métodos e perspectivas, e provaram ser importantes fontes de inspiração, tanto para o mundo académico como para a sociedade. Estas áreas de “estudos” têm-se dirigido às principais falhas no núcleo das humanidades, baseando-se nas críticas do humanismo que delineei na secção anterior, nomeadamente, o seu eurocentrismo, sexismo, racismo e nacionalismo metodológico. O ponto de consenso entre as diferentes áreas de “estudos” é que os ideais humanistas de racionalismo, secularismo, tolerância, igualdade e regime democrático têm de ser equilibrados com a realidade histórica das práticas imperialistas europeias.³¹ Reconhecer a compatibilidade de racionalismo e violência não significa, contudo, que as áreas de “estudos” críticas se opõem uniformemente ao humanismo. O que sucede, antes, é que estas criam visões alternativas do humano e da sociedade.

A atual viragem pós-antropocêntrica, ou pós-humana, não pode deixar de afetar as várias áreas de “estudos” que, ao contrário do campo dos estudos de ciência e tecnologia, podem ter aperfeiçoado a crítica do humanismo, mas não ter, necessariamente, renunciado ao antropocentrismo. Uma suspeição, amplamente difundida, sobre os efeitos sociais da ciência e tecnologia parece dizer respeito à tradição feminista clássica e às suas raízes marxistas. A utopia tecnológica, dos anos 70, de Shulamith Firestone, surge numa posição bastante solitária em claro contraste com a atitude bastante tecnofóbica no feminismo de esquerda.³² O gigantesco trabalho de Donna Haraway, em meados de 1980 – no “Manifesto for Cyborgs” (“Manifesto Ciborgue”) – definiu uma agenda totalmente nova, e estabeleceu uma tradição feminista de estudos politizados de ciência e tecnologia, integrados com políticas feministas do corpo, que mudaram as regras do jogo. Haraway substituiu o antropocentrismo com um conjunto de ligações relacionais a outros humanos e não-humanos, incluindo artefactos tecnológicos. A autora desafiou especificamente a associação histórica de mulheres/não-Europeus com a natureza, sublinhando a

³¹ Foucault, *Order of Things*; Edward Said, *Orientalism* (Harmondsworth, U.K.: Penguin Books, 1978).

³² Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970).

necessidade de críticas feministas e antirracistas que se apoiem numa visão tecnologicamente mediada do contínuo natureza-cultura.³³ Donna Haraway oferece figurações como o ciborgue, o onco-rato, espécies companheiras, a testemunha modesta e outros híbridos, enquanto figuras de uma relação radical inter-espécies.³⁴ Elas tornam menos nítidas as distinções categóricas (humano-não-humano, natureza-cultura, masculino-feminino, edípico-não-edípico, europeu-não-europeu) numa tentativa de redefinir um programa de justiça social feminista.

Daí em diante, o êxodo coletivo feminista do *Anthropos* começa a ganhar ímpeto, e surgem referências explícitas ao pós-humano em textos feministas dos anos 90.³⁵ A viragem pós-antropocêntrica descola à medida que duas questões convergem: a primeira são as alterações climáticas, que, como defende Naomi Klein, alteram tudo, incluindo as estratégias analíticas dos estudos feministas e pós-coloniais.³⁶ A segunda são as tecnologias da informação e o alto grau de mediação global que as mesmas implicam. Estes desafios abrem novas dimensões de pensamento globais, eco-filosóficas, pós-humanistas e pós-antropocêntricas. Estas são manifestadas por uma segunda geração de áreas de “estudos” críticos, que são descendentes diretos da primeira geração dos anos 70 de áreas de “estudos” críticos, e prosseguem o trabalho de crítica em novos espaços discursivos, por exemplo, estudos culturais de ciência e sociedade, estudos religiosos, estudos sobre deficiência, estudos de corpos gordos, estudos sobre sucesso, estudos sobre celebridades, estudos sobre globalização, todos eles vozes significativas daquilo que rotulamos como teoria crítica pós-humana. Os novos media são um planeta em si

³³ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women* (London: Free Association Press, 1990).

³⁴ Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™* (London: Routledge, 1997).

³⁵ Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996); Judith Halberstam e Ira Livingston, eds., *Posthuman Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1995); e Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

³⁶ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (New York: Simon and Schuster, 2014); Chakrabarty, “Climate of History.”

mesmo e geraram várias subseções: estudos sobre *software*, estudos sobre a *Internet*, estudos sobre jogos, e mais. Os aspectos (des-)inumanos da nossa condição histórica – nomeadamente, migrações em massa, guerras, terrorismo, desalojamentos e expulsões – são abordados por estudos de conflitos e investigação sobre paz; estudos de direitos humanos; gestão humanitária; medicina direcionada para os direitos humanos; estudos do trauma, memória e reconciliação; estudos de segurança; estudos da morte; e estudos do suicídio. E a lista continua a crescer.

A teoria feminista encontra-se mesmo no centro desta reconfiguração da produção de conhecimento. A vitalidade é especialmente forte nos estudos culturais e na teoria dos media e cinema.³⁷ Continuando o notável legado de Haraway, os estudos científicos feministas tornam-se planetários e deslocam a centralidade do humano, através de análises sofisticadas de biologia molecular e sistemas computacionais.³⁸ Ecofeministas, que sempre defenderam perspetivas geocentradas, agora expandem para os estudos dos animais e para o veganismo radical.³⁹ As teorias feministas de subjetividade não- e pós-humana abarcam Outros não-antropomórficos, animais ou tecnológicos, provocando uma

³⁷ Em Estudos Culturais, ver Maureen McNeil, *Feminist Cultural Studies of Science and Technology* (London: Routledge, 2007). Na Teoria dos Media e do Cinema, ver Anneke Smelik and Nina Lykke, eds., *Bits of Life: Feminism at the Intersection of Media, Bioscience, and Technology* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

³⁸ Sobre a as ciências feministas terem-se tornado planetárias, ver Isabelle Stengers, *Power and Invention: Situating Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), e Sarah Franklin, Celia Lury, e Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture* (London: Sage, 2000). Sobre análises sofisticadas de biologia molecular, ver Sarah Franklin, *Dolly Mixtures* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007). Sobre análises sofisticadas de sistemas computacionais, ver Celia Lury, Luciana Parisi, e Tiziana Terranova, “Introduction: The Becoming Topological of Culture,” *Theory, Culture, and Society* 29, no. 4–5 (July–September 2012): 3–35.

³⁹ Sobre ecofeministas que defenderam perspetivas geocentradas, ver Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993), e Plumwood, *Environmental Culture* (London: Routledge, 2003). Sobre ecofeministas que expandiram para os estudos de animais e veganismo radical, ver Patricia MacCormack, *The Animal Catalyst* (London: Bloomsbury, 2014).

viragem ética pós-humana.⁴⁰ Mesmo o interesse feminista em Darwin, que fora raro, cresce no final do milênio.⁴¹

Daí resulta que, tanto do ponto de vista institucional, como teórico, as áreas de “estudos”, que historicamente têm sido o motor, tanto da crítica, como da criatividade, inovadoras e desafiadoras em igual medida, têm um papel inspirador a desempenhar também em relação ao contexto pós-humano que habitamos. Há uma clara transição intergeracional, dentro das epistemologias radicais manifestadas pelas áreas de “estudos”. Os estudos contemporâneos feministas, de gênero, *queer*, pós-coloniais e antirracistas são tão mais eficazes e criativos quanto mais se deixaram afetar pela condição pós-humana. Esta viragem em direção às pós-humanidades críticas marca o fim do que Shiva chamou “monoculturas da mente”, e leva a teoria feminista a prosseguir a política radical da localização, e a análise de formas sociais de exclusão, na atual ordem mundial de biopirataria, necropolítica e desapropriação mundial.⁴² O sujeito de conhecimento feminista

⁴⁰ Sobre teorias feministas da subjetividade não- e pós-humana, abrangendo Outros não-antropomórficos animais ou tecnológicos, ver Mette Bryld and Nina Lykke, *Cosmodolphins: Feminist Cultural Studies of Technology, Animals, and the Sacred* (London: Zed Books, 2000); Luciana Parisi, *Abstract Sex: Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire* (London: Continuum Press, 2004); Braidotti, *Transpositions*; Braidotti, *Posthuman*; Stacey Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington: Indiana University Press, 2010); and Myra J. Hird and Celia Roberts, “Introduction: Feminism Theorises the Nonhuman,” *Feminist Theory* 12, no. 2 (2011): 109–17. Sobre uma viragem ética pós-humana, ver Braidotti, *Transpositions*, and Patricia MacCormack, *Posthuman Ethics* (London: Ashgate, 2012).

⁴¹ Sobre o interesse de feministas dos anos 80 em Darwin, ver Gillian Beer, *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983). Sobre o crescente interesse feminista em Darwin no final do milênio, ver Hilary Rose e Steven Rose, eds., *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology* (London: Vintage, 2000); Joseph Carroll, *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature* (London: Routledge, 2004); e Elizabeth Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

⁴² Sobre a viragem no sentido das pós-humanidades críticas, ver Braidotti, *Posthuman*. As “monoculturas da mente” é de Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London: Zed Books, 1993). Sobre biopirataria, ver Shiva, *Biopiracy*. Sobre necropolítica, ver Achille Mbembe, “Necropolitics,” trad. Libby Meintjes, *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11–40. Sobre desapropriação mundial, ver Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).

pós-humano é um conjunto complexo de humano e não-humano, planetário e cósmico, dado e manufaturado, que requer reajustamentos decisivos nas nossas formas de pensar. Mas continua comprometido com a justiça social, e embora reconhecendo a atração fatal da mediação global, não é provável que se esqueça de que um terço da população mundial não tem acesso à eletricidade.

Contudo, o distanciamento crítico do antropocentrismo também levanta uma série de dificuldades afetivas: como reagimos à prática de deslealdade à própria espécie depende, em larga medida, dos termos do nosso envolvimento com a mesma, assim como da nossa própria avaliação e relação com os desenvolvimentos tecnológicos contemporâneos. No meu trabalho, sempre sublinhei a dimensão tecnofílica e o potencial libertador e até transgressivo destas tecnologias, contra aqueles que procuram indexá-las a um perfil conservador previsível, ou a um sistema orientado para o lucro, que fomenta e inflaciona o individualismo possessivo hiperconsumista.⁴³

A prática de desfamiliarização é uma ferramenta metodológica essencial para apoiar a viragem pós-antropocêntrica. Trata-se de um processo edificante de desidentificação de valores antropocêntricos, para evoluir no sentido de um novo quadro referencial, que, neste caso, implica tornar-se relacional, de forma complexa e multidirecional. A desvinculação de modelos dominantes de formação de sujeitos tem sido promovida de modo crítico e criativo, pela teoria feminista, na sua tentativa de se desvincular das instituições e representações dominantes de feminilidade e masculinidade, também conhecidas como sistema de gênero.⁴⁴ Os discursos pós-colonial e racial também perturbam, de forma semelhante, o privilégio branco e outros pressupostos racializados sobre visões consolidadas do que constitui um sujeito humano.⁴⁵

⁴³ Sobre a dimensão tecnofílica, ver Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002). Sobre o individualismo possessivo hiperconsumista, ver Crawford B. MacPherson, *The Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

⁴⁴ Joan Kelly, "The Double-Edged Vision of Feminist Theory," *Feminist Studies* 5, no.1 (1979): 216–27; Judith Butler, *Gender Trouble* (London: Routledge, 1991); Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity Press, 1991).

⁴⁵ Gilroy, *Against Race*; Collins, *Black Feminist Thought*.

Estas des-identificações, contudo, ocorrem ao longo dos eixos de diferença que delineeii anteriormente – o tornar-se-mulher (sexualização) e o tornar-se-outro (racialização) – e, portanto, permanecem dentro dos confins do antropomorfismo. A viragem pós-antropocêntrica vai mais adiante: ao desafiar os hábitos de pensamento antropocêntricos, coloca em primeiro plano a política dos outros não-humanos “naturalizados” e, assim, requer uma quebra mais radical do pressuposto da singularidade humana. Defendi, como passo em frente, a adoção de *zoe*: vida não-humana. Tornar-se-terra (geocentrada) ou tornar-se-impercetível (*zoe*-centrado) implica um corte radical com os padrões de pensamento estabelecidos (naturalização) e introduz uma dimensão relacional radicalmente imanente.⁴⁶ Este corte, contudo, é emocionalmente exigente ao nível da identidade, e pode levar a uma sensação de perda e sofrimento. Além disso, é provável que a desidentificação de hábitos antropocêntricos centenários e as relações com outros não-humanos, testem a flexibilidade das humanidades enquanto campo disciplinar estabelecido. As ciências da “vida”, naturalmente, estão a conseguir realizar este afastamento do antropocentrismo com relativa facilidade. Pode valer a pena considerar seriamente a acusação crítica de que o desenvolvimento das humanidades no sentido da complexidade é dificultado pelo antropocentrismo, reiterado na sua prática institucional. A respeito disto, podemos confiar na teoria feminista para fornecer novos instrumentos e conceitos originais, que não podem ser dissociados de uma ética de investigação que exige respeito pelas complexidades do mundo real em que vivemos.

A teoria feminista pós-humana emprega uma nova visão de subjetividade também em relação à figura do cientista, que ainda está preso no modelo clássico e ultrapassado do “Homem da razão”, humanista, enquanto o quintessencial cidadão Europeu.⁴⁷ O feminismo oferece um antídoto para estas atitudes androcêntricas, também antropocêntricas. Temos de ultrapassar esta “imagem de pensamento” e direcionar-nos para uma abordagem transdisciplinar, que afeta a própria estrutura do pensamento.⁴⁸

⁴⁶ Braidotti, *Transpositions*.

⁴⁷ Lloyd, *Man of Reason*.

⁴⁸ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994).

Eu defenderia, veementemente, uma adoção rizomática da diversidade concetual no contexto acadêmico, de cursos superiores de hibridização transdisciplinar – também ao nível metodológico – e distância da simples repetição dos protocolos da razão institucional. Metodologias com base no *zoe* podem levar a teoria crítica nas humanidades a tornar-se o ramo social e cultural da teoria da complexidade.

Zoe é o princípio dominante

Todas estas transformações não acontecem num vazio, obviamente. O capitalismo avançado opera no seu próprio descentramento oportunista e abusivo do antropocentrismo, através de extensas redes tecnocientíficas. A convergência de diferentes, e previamente diferenciados, ramos de tecnologia – particularmente, nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciências cognitivas – colocou os conhecimentos tradicionais sobre o humano sob uma pressão extrema. A estrutura biogenética do capitalismo contemporâneo envolve investimentos na “vida” como sistema informacional; a investigação sobre células estaminais e a intervenção biotecnológica nos humanos, animais, sementes, células e plantas abriram caminho para o controlo económico e comercialização de tudo o que vive. Este contexto produz uma forma de pós-antropocentrismo paradoxal e bastante oportunista, da parte de forças do mercado que negociam “a vida em si”.⁴⁹ O pós-antropocentrismo de mentalidade comercial trata a “vida” como recurso tanto humano como não-humano, e, assim, é promulgada uma democratização cínica do valor dos organismos vivos.

Os dados informacionais são o verdadeiro capital hoje em dia, como salienta Patricia Clough na sua análise da “viragem afetiva”.⁵⁰ Bases de dados biogenéticas, neurais e mediáticas reduzem os corpos ao seu substrato informacional, em termos de recursos energéticos ou capacidades vitais, e nivelam as restantes diferenças sociais. O foco é a acumulação de informação em si mesma –

⁴⁹ Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

⁵⁰ Patricia Ticineto Clough, with Jean Halley, eds., *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

as suas qualidades imanentes vitais e a sua capacidade auto-organizadora. Dentro da economia política do capitalismo avançado, o que constitui o valor do capital é o poder informacional da matéria viva em si, um fenómeno que Melinda Cooper apelida de “vida como excedente”.⁵¹ Este fenómeno introduz técnicas políticas discursivas e materiais de controlo populacional, de ordem muito diferente da administração demográfica que preocupou o trabalho sobre governabilidade biopolítica de Foucault.⁵² Hoje em dia, estamos a empreender “análises de riscos” não apenas de sistemas sociais e nacionais inteiros, como também de secções inteiras da população, na sociedade global de risco.⁵³ As técnicas de extração de dados (*data-mining*) empregues pelo “capitalismo cognitivo” para monitorizar as capacidades dos corpos “biomediados” – testes de ADN, impressões digitais cerebrais, imagiologia neurológica, deteção de calor corporal e leitura da íris ou das mãos – também são operacionalizados em sistemas de vigilância, tanto na sociedade civil, como nas guerras contra o terrorismo, de acordo com a governabilidade necropolítica que é a marca da nossa era.⁵⁴

Em resposta a este sistema, eu proporia o igualitarismo de espécies, que abre possibilidades produtivas de relações, alianças e especificação mútua.⁵⁵ Esta posição parte do facto pragmático de que, como entes corporificados e incorporados, somos todos parte de algo a que costumávamos chamar “natureza”, apesar das reivindicações transcendentais feitas pela consciência humana.⁵⁶ Apoiando-se numa ontologia monista, inferida da filosofia vital materialista neo-Espinosista, eu proponho alianças inter-espécies com a força produtiva e imanente de *zoe*, ou a vida nos seus aspe-

⁵¹ Melinda Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era* (Seattle: University of Washington Press, 2008).

⁵² Michel Foucault, *Society Must Be Defended* (New York: Picador, 2003).

⁵³ Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999).

⁵⁴ Sobre capitalismo cognitivo, ver Yann Moulier Boutang, *Cognitive Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2012). Sobre governabilidade necropolítica, ver Mbembe, “Necropolitics,” and Braidotti, *Posthuman*.

⁵⁵ Keith Ansell Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (London: Routledge, 1999); John Protevi, *Life War Earth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013); Braidotti, *Posthuman*.

⁵⁶ Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza’s Ethic* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994), and Lloyd, *Spinoza and the Ethics* (London: Routledge, 1996).

tos não-humanos.⁵⁷ Esta ontologia relacional é *zoe*-centrada e, portanto, não-antropocêntrica, mas não nega a estrutura antropologicamente vinculada do humano. O antropomorfismo é a nossa localização corporizada e incorporada específica, e reconhecer a sua natureza situada é o primeiro passo no sentido do anti-antropocentrismo. Esta mudança de perspectiva no sentido de uma abordagem *zoe*- ou geo-centrada requer uma mutação da nossa compreensão comum do que significa realmente falar e pensar, quanto mais pensar criticamente.

Esta abordagem vitalista da matéria viva desloca a fronteira entre a porção da vida – tanto orgânica como discursiva – que tradicionalmente esteve reservada ao *Anthropos*, isto é, *bios*, e o âmbito mais extenso da vida animal e não-humana, também conhecida como *zoe*. A estrutura de vida dinâmica e auto-organizadora, enquanto *zoe*, representa vitalidade generativa.⁵⁸ É a força transversal que atravessa e reconecta espécies, categorias e domínios, anteriormente segregados. O igualitarismo *zoe*-centrado é, para mim, o núcleo da viragem pós-antropocêntrica: é uma resposta materialista, secular, enraizada e não-sentimental à comercialização oportunista, trans-espécies, da vida, que é a lógica do capitalismo avançado.

A questão feminista urgente, para mim, é como combinar o declínio do antropocentrismo com questões de justiça social. Pode um “pós-antropocentrismo insurgente” vir em socorro da nossa espécie?⁵⁹ O sentido de insurgência no contexto acadêmico pós-humano contemporâneo é palpável, na era que Haraway recentemente rotulou de “Capitaloceno”.⁶⁰ Será que o pós-humano – nas suas origens pós-humanistas e pós-antropocêntricas – complica as questões da ação humana e da subjetividade política fe-

⁵⁷ Sobre a filosofia vitalista neo-Espinosista, ver Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipus*, e Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*. Sobre *zoe*, ver Braidotti, *Metamorphoses*, e Braidotti, *Transpositions*.

⁵⁸ Braidotti, *Transpositions*, and Braidotti, *Nomadic Theory*.

⁵⁹ Dimitris Papadopoulos, “Insurgent Posthumanism,” *Ephemera: Theory and Politics in Organization* 10, no. 2 (2010): 134–51.

⁶⁰ Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble”, AURA (Aarhus University Research on the Anthropocene) (blog), Maio 9, 2014, <http://anthropocene.au.dk>; um vídeo da comunicação está disponível em: <http://vimeo.com/97663518>.

minista? O meu argumento é que, na realidade, ele as reforça ao oferecer uma visão relacional expandida do Eu, enquanto conjunto nomádico e transversal, engendrado pelo efeito cumulativo de múltiplos vínculos relacionais.⁶¹ A capacidade relacional do sujeito pós-humano não está confinada à nossa espécie, mas inclui todos os elementos não-antropomórficos, começando pelo ar que respiramos. A matéria viva – incluindo a carne humana corporizada – é inteligente e auto-organizada, mas é-o, precisamente, porque não está desconectada do resto da vida orgânica, e está ligada ao animal e à terra.⁶² A filosofia nomádica de imanência radical coloca em primeiro plano a corporificação e a incorporação, não a desconexão do organismo pensante. Nós pensamos com o corpo inteiro, ou, aliás, nós temos de reconhecer a corporificação do cérebro, e a cerebrificação do corpo.⁶³ A este respeito, o feminismo vital materialista deve aliar-se às teorias da mente estendida e modelos de cognição distribuída inspirados por Espinosa e as neuro-filosofias qualitativas.⁶⁴ É importante, assim, não trabalhar totalmente dentro do método social construtivista, mas antes destacar ontologias processuais que reconcetualizem a conexão às forças vitais, não-humanas, isto é, ao *zoe*.

A causa está a ser defendida por uma nova onda académica: feministas “matério-realistas” enfatizam a vida “inventiva” e “matéria vibrante”, enquanto diferentes tipos de feminismo neomaterialista estão em pleno movimento.⁶⁵ Não há dúvidas de que a

⁶¹ Sobre o conjunto transversal nomádico, ver Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Braidotti, *Metamorphoses*; and Braidotti, *Transpositions*. Sobre o efeito cumulativo de múltiplos laços relacionais, ver Braidotti, *Nomadic Subjects*, 2nd ed.

⁶² Elizabeth Grosz, *The Nick of Time* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004).

⁶³ John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London: Pluto Press, 1998).

⁶⁴ Sobre teorias da mente estendida, ver Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), e Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Sobre modelos cognitivos distribuídos inspirados em Espinosa, ver Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, e António Damásio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando, Fla.: Harcourt, 2003). Sobre neurofilosofias qualitativas, ver Patricia Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), e Catherine Malabou, *Changing Difference* (Cambridge: Polity Press, 2011).

⁶⁵ Sobre feministas “matério-realistas”, ver Mariam Fraser, Sarah Kember, e Celia Lury, eds., *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism* (London: Sage, 2006), e

teoria feminista contemporânea é produtivamente pós-humana, como é comprovado pelo trabalho de Karen Barad, que cunhou os termos performatividade pós-humanista e realismo agencial para denominar esta visão da subjetividade alargada e, nas minhas palavras, pós-antropocêntrica.⁶⁶

Os estudos científicos *queer* estão especialmente interessados numa aliança transversal entre humanos e outras espécies; neste sentido, Stacy Alaimo teoriza sobre fronteiras porosas transcorpóreas entre humanos e outras espécies, enquanto Eva Hayward apela a “relações humanimais” e “eus transespeciados”.⁶⁷ Uma viragem tecno-ecológica, pós-humana, que combina autopoiese com poderes maquínicos auto-reguladores, está em andamento, como anunciado por Félix Guattari no seu trabalho pioneiro sobre o universo eco-tecnologicamente mediado.⁶⁸ O consenso é que não existe uma “humanidade originária” mas apenas uma “tecnicidade originária”.⁶⁹

Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010). Sobre feminismo neomaterialista, ver Braidotti, *Patterns of Dissonance*; Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, eds., *New Materialism: Interviews and Cartographies* (Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2012); Stacy Alaimo and Susan Hekman, *Material Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 2008); Diana Coole and Samantha Frost, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010); e Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

⁶⁶ Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 3 (2003): 801–31, and Barad, *Meeting the Universe Halfway* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

⁶⁷ Alaimo, *Bodily Natures*; Eva Hayward, “Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion,” *differences* 23, no. 3 (2012): 161–96, and Hayward, “More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves,” *Women’s Studies Quarterly* 36, no. 3/4 (2008): 64–85.

⁶⁸ Sobre viragens tecno-ecológicas, ver Erich Hörl, “A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology,” em *The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*, ed. Diedrich Diederichsen e Anselm Franke, 121–30 (Berlin: Sternberg Press, 2013). Sobre autopoiese orgânica combinada com poderes maquínicos auto-reguladores, ver Humberto Maturana e Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1972); Félix Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm* (Sydney: Power, 1995); e Félix Guattari, *The Three Ecologies* (London: Athlone Press, 2000).

⁶⁹ Kirby, *Quantum Anthropologies*, 233; Adrian Mackenzie, *Transductions: Bodies and Machines at Speed* (New York: Continuum, 2002).

Pós-humanistas de várias tendências também estão a apelar a uma transformação das, já clássicas, áreas de “estudos” radicais, para alcançar um novo acordo com a cultura da ciência e da tecnologia.⁷⁰ A viragem pós-humana tornou-se viral na literatura comparativa e nos estudos culturais, nos estudos dos novos media, e no quadro da teoria social e teoria política neo-espinosista.⁷¹

O sujeito feminista pós-humano produz uma *praxis* política nova. É um projeto empírico que tem como objetivo experimentar o que e com o quê os corpos contemporâneos, biotecnologicamente mediados, são capazes de fazer na imanência radical das suas localizações respetivas. Consciente das injustiças estruturais, e das enormes disparidades de poder existentes no mundo globalizado, eu penso que a teoria feminista precisa de produzir narrativas mais precisas sobre as múltiplas economias políticas de poder, e processos de subjetivação existentes no nosso mundo. Estas cartografias atualizam as possibilidades virtuais de um eu expandido e relacional, que funciona num contínuo natureza-cultura, e é tecnologicamente mediado, mais, ainda assim, enquadrado por múltiplas relações de poder.

A vantagem política desta abordagem monista e vital é que fornece uma compreensão mais adequada do funcionamento fluido e complexo do poder no capitalismo avançado, e, portanto, pode elaborar formas de resistência mais adequadas.⁷² Estas explorações do materialismo corporizado e incorporado resultam não só numa reconsideração séria do que conta como a “matéria” para o pensamento materialista feminista. A ênfase num monismo espinosista permite-nos avançar no sentido de uma versão dinâmica, não-essencialista e

⁷⁰ Parisi, *Abstract Sex*; Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems* (New York: Fordham University Press, 2008).

⁷¹ Na Literatura Comparada e nos Estudos Culturais, ver Wolfe, *What Is Posthumanism?*; Herbrechter, *Posthumanism*; Pramod K. Nayar, *Posthumanism* (Cambridge: Polity Press, 2013). Nos estudos dos novos media, ver Matthew Fuller, *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005), e Jussi Parikka, *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010). Na teoria social, ver Lury et al., “Becoming Topological of Culture.” Na teoria política neo-espinosista, ver Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (London: Continuum, 2006), e Braidotti, *Posthuman*.

⁷² Paul Patton, *Deleuze and the Political* (London: Routledge, 2000); Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011).

relacional de vitalismo materialista. Isto leva a uma deslocação da diferença entre binários para rizomáticos, de sexo-gênero ou natureza-cultura para processos de diferenciação que abordam a vida em si própria, ou a vitalidade da matéria, como assunto principal.

O feminismo neomaterialista tem de se confrontar com o paradoxo de que a matéria, incluindo a fatia específica de matéria que é a corporização humana, é inteligente e auto-organizadora, mas isso, em si mesmo, não resolve nem melhora as diferenças de poder presentes no mundo material. As feministas podem ter que aceitar este ponto de partida humilde ao reconhecer uma vida que não é nossa – que é *zoe* dirigida e geo-centrada. E, contudo, para nós, membros desta espécie, será sempre antropomórfica, isto é, corporizada, encarnada, afetiva e relacional. É ao aceitar, resistentemente, o nosso enquadramento antropomórfico e os limites e possibilidades que o mesmo implica, que podemos tornar-nos criativamente *zoe*-centrados, abrindo-nos à possível atualização de forças virtuais. A imanência radical do antropomorfismo auto-consciente, a política daquela localização específica, constitui o início de uma crítica do antropocentrismo ilusório. Podemos ainda ultrapassar o antropocentrismo ao transformarmo-nos em corpos antropomórficos sem órgãos, que ainda estão a tentar descobrir aquilo em que são capazes de se tornar.

A sexualidade é uma força para além do género

Como defendi até agora, o capitalismo avançado, como sistema cognitivo biogenético de comercialização de tudo o que vive, reduz os organismos ao seu substrato informacional, em termos de materialidade e capacidade vital. Isto implica que os marcadores para a organização e distribuição das diferenças estão, agora, localizados em micro-instâncias da materialidade vital, tais como as células de organismos vivos e os códigos genéticos de espécies inteiras. Percorremos um longo caminho desde o sistema grosseiro que costumava marcar a diferenciação na base de diferenças anatómicas e fisiológicas, visualmente verificáveis, entre os sexos empíricos, as raças e as espécies. Afastámo-nos do biopoder que Foucault exemplificou através da anatomia comparativa, em direção a uma sociedade baseada na governação mediada

do poder molecular *zoe*, da atualidade. Também nos deslocámos de sociedades disciplinares para sociedades de controlo, da economia política do Panóptico, para a informática da dominação⁷³. A questão da diferença e da disparidade de poder, contudo, permanece tão central como sempre.

O mundo tecnologicamente mediado não é nem orgânico-inorgânico, masculino-feminino, nem especialmente branco. O capitalismo avançado é um sistema pós-género, capaz de acomodar um alto nível de androginia e um esbatimento significativo da divisão categórica entre os sexos. Também é um sistema pós-racial, que já não classifica as pessoas e as suas culturas com base em pigmentação, mas mantém-se, ainda assim, profundamente racista.⁷⁴ Uma teoria forte da subjetividade pós-humana pode ajudar-nos a reapropriar estes processos, tanto teórica como politicamente, não apenas como ferramentas analíticas, mas também como fundamento alternativo para formações de si-mesmo.

Quais são as consequências do facto de o aparato tecnológico já não ser sexualizado, racializado, nem naturalizado, mas, antes, neutralizado como figuras de mistura, hibridismo e interconectividade, transformando a transsexualidade num *topos* pós-humano dominante?⁷⁵ Se o aparato maquínico é, ao mesmo tempo, auto-organizado e transgénero, o antigo corpo humano orgânico precisa de ser realocado para outro lugar. O que é, e onde está o corpo do sujeito pós-humano? Alguns teóricos *queer*, esforçando-se para ultrapassar o sistema edípico sexual binário, têm tendência a equacionar o pós-humano com o pós-género e deram o salto para lá da carne.⁷⁶ Apesar de o pós-humano não ser automática-

⁷³ Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*; Donna Haraway, “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others,” in *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, e Paula Treichler, 295–337 (London: Routledge, 1992); e Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003).

⁷⁴ Gilroy, *Against Race*.

⁷⁵ Scott Bukatman, *Terminal Identity: The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993).

⁷⁶ Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*; Halberstam and Livingston, *Posthuman Bodies*; Judith Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2012); Sarah Kember, “No Humans Allowed? The Alien in/as Feminist Theory,” *Feminist Theory* 12, no. 1 (2011): 183–99.

mente hiper-*queer*, tornar *queer* o não-humano é uma tendência popular.⁷⁷ Sempre consciente do alerta de Lyotard sobre a economia política do capitalismo avançado, eu penso que não devíamos confiar nos efeitos do esbatimento, e os estados de indeterminação que o mesmo engendra.⁷⁸ Embora tentador, seria desadequado presumir que os sujeitos corporizados pós-humanos estão para além das diferenças sexuais ou racializadas. Pelo contrário, as diferenças discriminatórias estão mais instaladas do que nunca, apesar de terem mudado significativamente.

Em termos de política feminista, isto significa que temos de repensar a sexualidade sem géneros, a começar por um regresso vitalista à estrutura da sexualidade humana polimorfa e, de acordo com Freud, “perversa” (no sentido de lúdica e não-reprodutiva). Também temos de reexaminar os poderes geradores da corporificação feminina, que não têm sido avaliados suficientemente por feministas. Nesta abordagem feminista vital neomaterialista, o género é apenas um mecanismo historicamente contingente de captura das múltiplas possibilidades do corpo, incluindo as suas capacidades geradoras ou reprodutivas. Transformar este aparato de género de captura historicamente contingente numa matriz transhistórica de poder, como é sugerido pela teoria *queer*, na tradição linguística e construtivista social, é, simplesmente, um erro concetual.⁷⁹ A sexualidade pode estar presa no binário sexo-género, mas não é redutível ao mesmo. O mecanismo de captura não altera o facto de a sexualidade trazer consigo conotações transversais, estruturais e vitais. Como energia vital, a sexualidade proporciona uma estrutura ontológica não-essencialista para a organização da afetividade e do desejo humanos. Por acréscimo, uma narrativa social construtivista confina-se à descrição de um processo sociológico de formação identitária limitada, passando ao largo da estrutura aprofundada da sexualidade. O contra-argumento é que a sexua-

⁷⁷ Noreen Giffney and Myra Hird, eds., *Queering the Non / Human* (London: Ashgate, 2008); Julie Livingston and Jasbir K. Puar, “Interspecies,” *Social Text* 29, no. 1 (2011): 3–14; Claire Colebrook, *Sex after Life* (Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2014).

⁷⁸ Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time* (Oxford: Blackwell, 1989).

⁷⁹ Butler, *Gender Trouble*.

lidade existe tanto pós- como pré-identidade, como uma força constitutiva que está sempre já presente, e, portanto, anterior ao género, apesar de intersetar com o mesmo na construção de sujeitos funcionais, no regime social de governabilidade biopolítica.

Para além disso, a sexualidade, enquanto força humana e não-humana, diz respeito ao caos vital, que não é caótico, mas sim o espaço ilimitado de possibilidades virtuais para relações afirmativas propensas ao prazer.⁸⁰ Estas forças intensivas contornam, fundamentam, precedem e excedem o aparato social normativo do género. Como força vital por excelência, a sexualidade é capturada, inscrita, formatada numa dicotomia sexo-género — como sistema sócio-simbólico de atribuição de qualidades e legitimidades — para efeitos de disciplinação e punição do corpo social.

Por outras palavras, para os feministas pós-humanos monistas, o género é uma forma de governança que tem de ser perturbada por processos de tornar-se-minoritário / tornar-se-mulher / tornar-se-animal / tornar-se-impercetível.⁸¹ Estas são as contra-actualizações dos corpos múltiplos, sempre já sexuados, em que somos capazes de nos tornar. Numa veia nomádica, eu defendi que tornar-se-mulher implica a evacuação ou destituição das identidades de género socialmente constituídas das mulheres (enquanto formações molares), devolvendo-as à multiplicidade virtual de forças cósmicas de transformação. É aquilo a que chamei o tornar-se-mulher feminista, e, depois, o “feminino virtual”.⁸²

Neste ponto, todos os feministas materialistas vitais concordam: Grosz refere-se a isto como “mil pequenos sexos”; Colebrook rotula-o como “vitalismo *queer* passivo”; e Patricia MacCormack, igualmente, chama a atenção para a necessidade de retornar à sexualidade como uma força visceral, polimorfa e complexa, e de a separar tanto das questões identitárias como de todas as oposi-

⁸⁰ Guattari, *Chaosmosis*.

⁸¹ Braidotti, *Transpositions*.

⁸² Sobre o tornar-se-mulher feminista, ver Braidotti, *Patterns of Discourse*, e Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed. Sobre o feminino virtual, ver Braidotti, *Metamorphoses*, e Braidotti, *Transpositions*.

ções dualistas.⁸³ A adaptação inovadora de Luciana Parisi da esquizo-análise de Guattari e do conceito de “endossimbiose” de Lynn Marguli produz uma esquizo-gênese da diferença sexual enquanto uma variável orgânica de autopoiese.⁸⁴ Os feministas pós-humanos procuram a subversão, não nas formações contra-identitárias, mas sim em puras deslocações de identidades, por via da disrupção de padrões uniformizados de interação sexualizada, racializada e naturalizada. A política pós-humana feminista é uma experiência com intensidades para além dos binários, que funciona por “e-e”, e não por “ou-ou”.

O feminismo vitalista pós-humano, apoiado numa ontologia política monista dinâmica, redefine o corpo como um conjunto complexo incorpóreo de virtualidades que abarca a sexualidade como elemento constitutivo: uma pessoa está sempre já sexuada. Uma abordagem feminista pós-antropocêntrica torna claro que a matéria corporal, no humano, assim como noutras espécies, está sempre já sexuada, e, portanto, sexualmente diferenciada ao longo dos eixos de multiplicidade e heterogeneidade. A sexualidade é concetualizada como uma força ontológica geradora, que não pode ser adequadamente contida dentro da visão dicotómica do género, definido como a construção social de diferenças entre os sexos, mas, antes, é capaz de desterritorializar a identidade e as instituições de género.⁸⁵

Por outras palavras, temos de experimentar com intensidade — dirigida por *zoe* — para descobrir aquilo em que os corpos sexuados pós-humanos se podem tornar. Porque o sistema de género captura a complexidade da sexualidade humana numa máquina binária, que privilegia formações familiares heterossexuais, e, literalmente, rouba-nos todos os outros corpos possíveis, nós já não sabemos aquilo que os nossos corpos sexuados podem fazer. Portanto, temos de redescobrir a noção da complexidade relacional

⁸³ Elizabeth Grosz, “A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics,” em *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Gary Genosko, 1440–63 (London: Routledge, 2001); Colebrook, *Sex after Life*; Patricia MacCormack, *Cinesexualities* (London: Ashgate, 2008).

⁸⁴ Parisi, *Abstract Sex*; Lynn Margulis and Dorion Sagan, *What Is Life?* (Berkeley: University of California Press, 1995).

⁸⁵ Braidotti, *Nomadic Subjects*, 1st ed.; Braidotti, *Nomadic Subjects*, 2nd ed.; Braidotti, *Nomadic Theory*.

que marca a sexualidade nas suas formas humana e pós-humana. Estas experiências com aquilo que os corpos sexuados podem fazer, contudo, não equivalem a dizer que, na esfera social, as diferenças pejorativas já não importam, ou que as relações de poder tradicionais foram resolvidas. Pelo contrário, a nível mundial, formas extremas de diferença sexual polarizada estão mais fortes do que nunca. Elas são projetadas nas relações geopolíticas entre o Ocidente e o resto, criando visões de género beligerantes de um “choque de civilizações”, que é, alegadamente, baseado em termos dos direitos das mulheres e das pessoas LGBT.⁸⁶ O “homonacionalismo” é um peão nas relações internacionais contemporâneas, e uma preocupação central para a política feminista e *queer*.⁸⁷

Estes desenvolvimentos complexos fazem com que seja ainda mais urgente reiterar o conceito de diferença como, ao mesmo tempo, central e não-essencialista. A diferença, enquanto o princípio de não-Um, isto é, como divergente, é constitutiva do sujeito pós-humano e das formas pós-antropocêntricas de responsabilidade ética que o caracterizam.⁸⁸ A meu ver, a ética pós-humana encoraja-nos a suportar este princípio, nas estruturas profundas da nossa subjetividade, ao reconhecer os laços que nos ligam aos múltiplos “Outros”, numa rede vital de interrelações complexas.⁸⁹ Este princípio relacional ético rompe com a fantasia da união, totalidade e unidade, mas também com as narrativas edipializadas de perda primordial, ausência incomensurável e separação irreparável. O que eu quero sublinhar, em vez disso, numa veia mais afirmativa, é a força geradora da relação, e a consciência de que a diferença enquanto positividade acarreta fluxos de encontros, interações, afetividade e desejo. A teoria feminista pós-humana salienta os aspectos produtivos do materialismo vital, ou seja, uma noção generativa de complexidade. No início, há sempre já uma relação a uma entidade interativa, afetiva, dotada de carne inteligente, e de uma mente corporificada: relacionalidade ontológica.

⁸⁶ Rosi Braidotti, “In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism”, *Theory, Culture, and Society* 25, no. 6 (2008): 1–24.

⁸⁷ Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007).

⁸⁸ Braidotti, *Metamorphoses*.

⁸⁹ MacCormack, *Posthuman Ethics*.

A sexualidade para além do género é o lado epistemológico, mas também político, do neo-materialismo vitalista contemporâneo. Ela consolida uma genealogia feminista que inclui desterritorializações criativas, inter-fertilizações híbridas e intensivas e encontros generativos com múltiplos outros humanos e não-humanos. A contra-atualização das sexualidades virtuais — dos corpos sem órgãos que ainda não conseguimos sustentar como tal — é uma prática política feminista pós-humana.

Conclusão: recompondo a humanidade

Uma política materialista de diferenças pós-humanas funciona através de potenciais devires que exigem atualização. Estes são executados através de uma prática coletivamente partilhada, e apoiam o processo de recomposição de um povo que falta. Este é o “nós” que é evocado e atualizado pela criação pós-antropocêntrica de uma nova pan-humanidade. Exprime a dimensão ética, afirmativa do tornar-se-pós-humano como um gesto de auto-estilismo coletivo, ou de especificação mútua. Atualiza uma comunidade que não está vinculada negativamente pela vulnerabilidade compartilhada, pela culpa da violência comunal ancestral ou pela melancolia de dívidas ontológicas impagáveis, mas sim pelo reconhecimento compassivo da sua interdependência com múltiplos outros, a maioria dos quais, na era do Antropoceno, simplesmente, não são antropomórficos.

Neste sentido, feministas pós-humanos e outros teóricos críticos têm de resistir às recomposições precipitadas das ligações cosmopolitas, que atualmente são propostas por neo-humanismos empresariais e outras formas de neo-humanismo. A economia global é pós-antropocêntrica na unificação de todas as espécies sob o imperativo do mercado, e os seus excessos põem em risco a sustentabilidade do nosso planeta como um todo. Mas, na era do Antropoceno, ela também é neo-humanista no estabelecimento de uma nova ligação pan-humana, composta pela vulnerabilidade e medo da extinção. As implicações morais deste cosmopolitismo metodológico mal ocultam a sua natureza motivada pelo interesse

próprio.⁹⁰ Teóricos feministas, pós-coloniais e raciais não hesitaram em denunciar a natureza hipócrita de recomposições tão apressadas do vínculo pan-humano do compartilhado medo da extinção.⁹¹ Eles recolocaram as relações de poder no centro do debate das alterações climáticas e crise ambiental, e apelaram a análises mais situadas e responsáveis.⁹²

Isto significa que o pós-humano não é pós-político, mas antes reformula a agência política na direção da ontologia relacional. As análises críticas feministas pós-humanas devem focar-se, por isso, nas disparidades de poder continuadas ou renovadas, nas estruturas de domínio e exclusão no capitalismo avançado. Classe, raça, gênero e idade tomaram um lugar de destaque na economia global e na sua governabilidade necropolítica. O pós-humano não é pós-guerra, mas antes alistou a guerra como uma operação logística extensiva, integrada no seu aparato tecnocientífico. As questões ambientais são inscritas na interseção das principais preocupações geopolíticas, e envolvem agentes e forças humanas e não-humanas. Questões relacionadas com a Terra não são imunes às relações sociais de classe, raça, idade, deficiência, preferência sexual e não devem ser re-naturalizadas.

Partindo de filosofias de imanência radical, materialismo vital, e da política feminista das localizações, eu tenho argumentado contra o voar na direção de uma ideia abstrata de uma “nova” humanidade. Precisamos, antes, de cartografias corporificadas e incorporadas, relacionais e afetivas das novas relações de poder que estão a emergir da atual ordem geopolítica.⁹³ Classe, raça, gênero e orientações sexuais, idade e capacitação física são, mais do que nunca, marcadores significativos da “normalidade” humana. Estes são os fatores determinantes no enquadramento da noção de, e no controlo do acesso a, algo a que podemos chamar “humanidade”. E, no entanto, tendo em conta o alcance global dos

⁹⁰ Beck, “Cosmopolitan Condition.”

⁹¹ Zillah Eisenstein, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy* (New York: New York University Press, 1998); Shiva, *Biopiracy*; Chakrabarty, “Climate of History.”

⁹² Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

⁹³ John Protevi, *Political Affect* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009).

problemas que enfrentamos, hoje, no Antropoceno, é ainda verdade que “nós” estamos nisto juntos. A consciência disso não pode, contudo, ocultar ou nivelar as disparidades de poder que sustentam o sujeito coletivo (“nós”) e o seu esforço (isto). Podem, certamente, estar em causa projetos múltiplos e potencialmente contraditórios na recomposição da “humanidade”, neste momento.

A este respeito, o pós-humano não é uma nova categoria genérica, mas antes uma ferramenta de navegação — na expressão de Deleuze, um “personagem concetual” — que pode auxiliar-nos a lidar com as complexidades dos nossos tempos. Tal como todos os movimentos emergentes, o feminismo pós-humano está em rápido movimento e está, já, a transformar-se em diversos eventos discursivos contemporâneos. Por exemplo, uma nova aliança entre uma política “verde”, ambientalmente consciente, e a política “vermelha” tradicional, dentro das humanidades, produziu outra onda de áreas de estudos críticos: as humanidades ambientais pós-coloniais emergem como um cruzamento entre estudos nativo-americanos e outras áreas de estudos indígenas e as humanidades ambientais.⁹⁴ Um cruzamento semelhante está a ocorrer com as humanidades digitais pós-coloniais, que combinam a herança dos estudos pós-coloniais e indígenas e as críticas feministas com a mediação digital.⁹⁵ Confrontada com desenvolvimentos tão ricos e complexos, poderá ser sensato para a teoria feminista pós-humana trabalhar no sentido de múltiplas alianças transversais, atravessando comunidades: diversas recomposições do humano, e novas formas de tornar-se-mundo juntos.

⁹⁴ Sandra Ponzanesi and Koen Leurs, “On Digital Crossings in Europe”, *Crossings: Journal of Migration and Culture* 5, no. 1 (2014): 3–22.

⁹⁵ Graham Huggan and Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2015); Nixon, *Slow Violence*.