

A Matéria do Pós-Humano

Rosi Braidotti ¹

Tradução: Éter M. M. Marques²

Neste artigo, Rosi Braidotti introduz as principais questões e propostas do movimento filosófico contemporâneo conhecido como Novos Materialismos, expondo suas principais influências, motivações e teses. A autora compreende a gradual expansão do campo como um afastamento da virada linguística e a reivindicação do monismo ontológico diante de questões como o Antropoceno e as novas tecnologias inseridas nas redes globais do capitalismo contemporâneo. A autora defende um ponto de vista feminista baseado na ideia de que os sujeitos sociais são relacionais, afetivos, corporificados e integrados às outras entidades do mundo.

Os paradigmas mudam de modo muito menos animados do que se espera. Certamente esse é o caso da ascensão do neomaterialismo: o que ocorreu não foi um afastamento súbito da virada linguística, mas um processo gradual de ganho de popularidade com o seu desenvolvimento. No centro desse processo localiza-se, para mim, o monismo materialista e vital da filosofia de Deleuze, que havia sido colocado em segundo plano por décadas. Contrariamente à previsão de Foucault de que um dia o século será deleuziano, deleuzianos vintage não

estavam nada certos a respeito de que século seria esse. No final dos anos 1990, entretanto, a ênfase na consciência racional e transcendental - um dos pilares do humanismo antropocêntrico - sofreu um contra-ataque por parte de uma ampla aceitação de uma concepção neo-spinozista do sujeito como uma entidade relacional. O interesse em processos linguísticos e semióticos de representação começou a decair, cedendo lugar a uma crescente atenção a conceitos como imanência radical, materialismo, afetividade, política vital e pós-

¹ Rosi Braidotti é uma filósofa contemporânea e teórica feminista pós-humanista. É Distinguished University Professor Emérita na Utrecht University, onde leciona desde 1988, e Professora Honorário na RMIT University na Austrália.

² Graduanda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Contato: gmarqs0202@gmail.com.

antropocentrismo. A teoria feminista nômade havia investido no conceito de “materialidade corpórea” desde o fim dos anos 1980, mas a chegada do novo milênio trouxe consigo um consenso a respeito da necessidade de repensar as estruturas materiais do humano de modo a desvinculá-las de qualquer matriz representativa originária, seja o logocentrismo, o falocentrismo ou a dialética do reconhecimento baseada em uma abstração constitutiva correspondente ao “outro”. A dialética cede à rizomática e às ontologias do processo, não só através de Deleuze, mas também através de Whitehead, Wittgenstein e outros.

Essa mudança de armação teórica não consiste em uma drástica separação em relação ao passado, mas sim em um engendramento de uma revisão de prioridades conceituais e metodológicas. Por exemplo, a noção de corporificação³ é redefinida a partir da releitura que Deleuze faz do monismo de Spinoza. O neomaterialismo feminista enfatiza a natureza sexuada e a imanência radical das relações de poder que enquadram o sujeito como uma entidade integrada, corporificada, afetiva e relacional. O poder passa a ser redefinido como uma situação estratégica complexa que não é apenas negativa ou restritiva (potestas), mas também afirmativa ou produtiva (potentia): aprisionamento e

empoderamento como duas facetas interrelacionadas do mesmo processo de entrelaçamento com o poder.

A transição para uma ontologia monista proporcionada pela filosofia spinozista resulta na superação de oposições clássicas entre materialismo e idealismo, avançando em direção a um tipo dinâmico de “vitalismo materialista”, “matéria vibrante” ou política vital relacional. Essas noções se baseiam nas ideias de que a matéria, incluindo o recorte material que caracteriza as corporificações humanas, é inteligente, sexuada e auto-organizante e, ademais, também é tecnologicamente mediada. Como sugere Kirby: não existe algo como uma “humanidade originária”. Uma abordagem materialmente integrada e corporificada, afetiva e relacional busca redefinir velhas oposições binárias, tais como natureza/cultura e humano/não-humano, promovendo, portanto, uma relação mais igualitária e não-hierárquica entre as espécies. Isso introduz uma visão inclusiva e pós-antropocêntrica da subjetividade que inclui agentes não-humanos. Existe, portanto, uma conexão entre sistemas neomaterialistas vitais e o deslocamento do antropocentrismo, o que indica a abertura de perspectivas pós-humanas a partir de uma ontologia monista. A virada pós-humana se baseia na convergência do pós-humanismo com o pós-antropocentrismo. As primeiras

³ N.T.: Traduzido do inglês “*embodiment*”. Escolho traduzir dessa maneira para manter a ênfase na corporalidade da palavra original.

críticas são feitas em relação à postura universalista da ideia do “Homem” “como medida de todas as coisas”, enquanto as mais recentes contrariam a hierarquização das espécies e a presunção do excepcionalismo humano. Ainda que a teoria crítica pós-humana se beneficie de diversas fontes genealógicas e não possa ser reduzida a um único evento linear, ela se cristaliza em torno das premissas neomaterialistas, métodos rizomáticos das relações com não-humanos. Novos discursos a respeito das interações entre humanos e não-humanos, seja com outros animais ou tecnologias, emergem como resultado de reconsiderações críticas sobre o que conta como a “matéria” para o pensamento crítico materialista, ou para a teoria feminista “mater-realista”.

As ecofeministas já haviam sido pioneiras políticas ambientais materialistas no que diz respeito ao ativismo vegetariano e pelos direitos dos animais, bem como perspectivas geocentradas, mas agora ocorre uma evolução rumo a uma ética pós-humana e um ativismo vegano radical. Hoje em dia, estudos *queer* da ciência propõem fronteiras trans-corporais porosas entre humanos e não-humanos e entre o que Hayward chama de “eus trans especiados”. Essas teorias pós-antropocêntricas radicais se baseiam em sua maioria em ontologias monistas e argumentam a favor de uma igualdade radical entre espécies, adicionando mais energia renovada à agenda ecofeminista *queer*.

As implicações políticas são significativas, considerando a estrutura tecnocientífica da economia global contemporânea. Isso se baseia na convergência entre ramos anteriormente diferenciados da tecnologia, especialmente a nanotecnologia, a biotecnologia, a tecnologia da informação e a ciência cognitiva. Essa economia tecnocientífica envolve a pesquisa e a intervenção em relação aos animais, sementes, células e plantas, assim como em relação aos humanos, o que significa que o capitalismo avançado tanto investe quanto lucra em cima do controle científico e econômico, o que também ocorre com a mercantilização de tudo o que é vivo. O que constitui o valor do capital hoje em dia é o poder informacional da própria matéria viva, transportada para bancos de dados biogenéticos, neurais e midiáticos que traduzem entidades e corpos interligados em seus substratos vitais em termos de recursos energéticos, capacidades vitais ou disposições genéticas. “Minerar dados” inclui processos de criação de perfis que identificam diferentes tipos ou características, destacando-os como alvos estratégicos para investimentos de capital ou como categorias de risco. Hoje, são realizadas “análises de risco” não apenas de sistemas nacionais e sociais inteiros, mas também de várias seções da população na sociedade global. O fato de que os dados informacionais são o verdadeiro capital hoje em dia produz uma forma paradoxal de pós-antropocentrismo por parte das forças do mercado, que

comercializam a própria Vida, dados que a Vida não é uma prerrogativa exclusiva dos humanos. Logo, a economia oportunista ligada ao lucro do capitalismo biogenético borra a distinção entre o humano e as outras espécies: sementes, plantas animais e bactérias são enquadrados nossa lógica de consumo mercantilizado, ao lado de diversos substratos do organismo humano, o que acaba por destronar o caráter único do *Anthropos*. Por exemplo: vegetais geneticamente modificados, plantas e organismos animais são tão reais quanto o Projeto Genoma Humano. As principais companhias transnacionais como a Monsanto criaram patentes para certificar sua posse das linhagens genéticas de sementes e grãos, transformando, portanto, essas entidades “naturais” em propriedade privada. Ativistas ambientalistas como Vandana Shiva se referem a essas práticas como “biopirataria. Outro exemplo importante surge de nossa indústria robótica, que está trabalhando ao lado das ciências cognitivas para clonar diversas capacidades e faculdades sensoriais e neurais. Para tanto, eles estão clonando os sentidos de diversos animais, incluindo os humanos. Logo, o olfato dos cachorros, o radar dos morcegos e o sonar dos golfinhos são tão valiosos quanto a visão humana e a destreza manual. Se as espécies são avaliadas não a partir da hierarquia antropocêntrica dos seres, mas em termos de suas verdadeiras habilidades, uma forma de bio-igualitarismo emerge, Economias avançadas compreen-

deram essa noção básica- indo em direção ao capitalismo cognitivo, mas elas a subjagam à economia política do lucro, recodificando-a negativamente. A virada pós-humana ocorre dentro desse contexto, mas sua versão crítica, que eu defendo, se opõe à economia política do capitalismo avançado. O modo crítico também é agravado pela crescente conscientização e ansiedade pública em relação à questão da mudança climática na era conhecida como “Antropoceno”. Enquanto a literatura a respeito à extinção e do espetáculo do desastre aumenta sua popularidade, teorias monistas neo-materialistas se desenvolvem rumo a uma “abordagem ecosófica” mais produtiva.

Essa abordagem foi desenvolvida de modo pioneiro por Guattari e busca elaborar as implicações éticas da ontologia monista e do continuum natural-cultural visando uma melhor compreensão da complexa interação de fatores sociais, psíquicos e naturais na construção de múltiplas ecologias de pertencimento. Em outras palavras, uma abordagem materialista vital torna impossível separar a degradação ecológica da atividade humana, da interação social e dos hábitos mentais: tudo está eco-soficamente ligado. Não apenas a subjetividade humana é redefinida como um eu relacional expandido, que inclui outros não humanos, mas também permite que nos abramos para a força vital da Vida - que é o que codifiquei como *zoe*. O igualitarismo centrado no *zoe* é o núcleo ético da virada

crítica pós-humana: é uma resposta materialista, secular e gerativa à oportunista mercantilização transespécies da Vida, que é a lógica do capitalismo avançado, que Haraway recentemente rotulou de “capitaloceno”.

Em termos de política feminista, isso significa que precisamos repensar a sexualidade sem gêneros, começando por um retorno vitalista à estrutura polimorfa e, de acordo com Freud, “perversa” (no sentido de lúdica e não reprodutiva) da sexualidade humana. Também precisamos reavaliar os poderes generativos da corporificação feminina, que não foram suficientemente avaliados pelas feministas. Nessa abordagem feminista neomaterialista vital, o gênero é apenas um mecanismo binário historicamente contingente de captura das múltiplas potencialidades do corpo, incluindo suas capacidades geradoras ou reprodutivas. Transformar esse aparato de captura historicamente contingente do gênero na matriz trans-histórica do poder, conforme sugerido pela teoria queer na tradição linguística e construtivista social (Butler, 1991), é simplesmente um erro conceitual. A sexualidade pode ser capturada no binário sexo/gênero, mas não é redutível a ele. O mecanismo de captura não altera o fato de que a sexualidade carrega conotações transversais, estruturais e vitais, tanto para humanos quanto para não humanos. Como força vital, a sexualidade fornece uma estrutura ontológica não essencialista para a

organização da afetividade e do desejo humanos. Por conseguinte, um relato construtivista social se limita à descrição de um processo sociológico de formação de identidade limitada, deixando de lado o ponto sobre a estrutura profunda da sexualidade. O contra-argumento monista neomaterialista é que a sexualidade é tanto pós quanto pré-identitária; é uma força constitutiva que já está sempre presente e, portanto, é anterior ao gênero, embora se cruze com ele na construção de sujeitos disciplinados e funcionais no regime social binário da governamentalidade biopolítica.

Em outras palavras, para as feministas monistas pós-humanas, o gênero é uma forma de governança que precisa ser interrompida por processos de devir minoritário/ devir mulher/ devir animal, devir imperceptível (Braidotti, 2006). Essas são as contratualizações transformadoras dos múltiplos corpos sempre sexuados que podemos ser capazes de nos tornar. O monismo cria mil platôs de bio e zoo-diversidades sexuadas. Em outras palavras, precisamos fazer experiências com múltiplas intensidades - dentro de uma compreensão da vida como *Zoe*, ou seja, não humana - a fim de descobrir o que os corpos sexuados pós-humanos são capazes de se tornar. Como o sistema de gênero falocêntrico captura a complexidade da sexualidade humana em um mecanismo binário que privilegia as formações familiares heterossexuais e literalmente rouba de nós todos os outros

corpos possíveis, não sabemos mais o que nossos corpos sexuados podem fazer. Portanto, precisamos redescobrir a noção da complexidade relacional que marca a sexualidade em suas formas humana, não humana e pós-humana.

Esses experimentos afirmativos sobre o que os corpos sexuados podem fazer e se tornar, no entanto, não significam que a luta pela emancipação política e pela igualdade de direitos tenha terminado. Na economia globalizada, novas relações sociais de exclusão e marginalização perpetuaram as relações de poder tradicionais e reiteraram as diferenças pejorativas. Em uma escala geopolítica, formas extremas de diferenças sexuais e de gênero polarizadas são jogadas umas contra as outras, criando visões beligerantes de gênero de um “choque de civilizações” entre o Ocidente e o resto, que supostamente se baseia em termos de direitos das mulheres e das pessoas LGBT. O nacionalismo sexual se tornou um peão nas relações internacionais contemporâneas e uma preocupação central para a política feminista e queer.

Politicamente, o neomaterialismo monista produz um esquema diferente de ativismo e uma política não dialética de liberação humana e pós-humana. Ele pressupõe que a agência política não precisa ser crítica no sentido negativo das oposições dialéticas, mas, em vez disso, depende da afirmação e da busca de contratualizações do virtual. Uma adoção ativista da zoe introduz uma dimensão planetária que envolve não

apenas negociações contínuas com normas e valores dominantes, mas também a política de coprodução de alternativas afirmativas e sustentáveis.

Uma política materialista de diferenças pós-humanas funciona por meio de possíveis transformações que exigem atualização. Ela é imanente e pragmática, embora muitas vezes se expresse em uma linguagem complicada. O devir-menor ou nômade é uma contratualização na medida em que se esforça para sustentar processos de formação de sujeitos que não estão em conformidade com as normas dominantes. Essas contrasubjetividades são promulgadas por meio de uma práxis compartilhada coletivamente e apoiam o processo de recomposição do que ainda não existe - um “povo desaparecido” (Deleuze). A composição de uma comunidade em torno dos afetos e conceitos compartilhados de devir minoritário é a chave para a política transformadora nômade. Ela expressa a dimensão ética e afirmativa do devir pós-humano como um gesto de autodenominação coletiva ou especificação mútua. Ela atualiza uma comunidade que não está ligada negativamente pela vulnerabilidade compartilhada, pela culpa da violência comunal ancestral ou pela melancolia de dívidas ontológicas impagáveis, mas sim pelo reconhecimento compassivo de sua interdependência com vários outros, a maioria dos quais, na era do Antropoceno, simplesmente não são antropomórficos.

Essa mudança materialista de perspectiva em direção a uma abordagem centrada na *zoe* ou na geografia exige uma mutação de nossa compreensão compartilhada do que significa ser humano, qualificada por análises fundamentadas de relações de poder contínuas e desigualdades racializadas. O deslocamento da centralidade da agência humana por meio de sistemas de rede e mediação tecnológica onipresente também deve levar em conta as deficiências da globalização econômica e suas injustiças estruturais, incluindo o aumento do endividamento. As “obscenidades globais” de um sistema econômico que se baseia no que Shiva chama de ‘biopirataria’ também geram uma governamentalidade “necropolítica” por meio de guerras e contraterrorismo mediados tecnologicamente.

Sempre atentos ao fato de que o “humano” não é um termo neutro, mas sim um termo que indexa o acesso a privilégios e direitos, não devemos confundir o “pós-humano” como estando além do poder. A política nômade de afirmação exige, em vez disso, que novos conjuntos ou alianças transversais sejam negociados cuidadosamente, como uma forma de práxis materialista. Partindo das filosofias da imanência radical, do materialismo vital e da política feminista de localização, eu também argumentaria contra a recriação de uma ideia abstrata de uma “nova” pan-humanidade, ligada à vulnerabilidade compartilhada ou à supremacia das espécies. Em vez disso, precisamos de

cartografias integradas e corporificadas, relacionais e afetivas das novas relações de poder que estão emergindo da atual ordem geopolítica e pós-antropocêntrica. Classe, raça, gênero e orientações sexuais, idade e capacidade física são, mais do que nunca, marcadores significativos do que chamamos de “humano”. A mudança de perspectiva para uma perspectiva *zoe* ou geocentradas requer uma mutação de nosso entendimento compartilhado do que significa tornar-se pós-humano, que, no entanto, precisa ser qualificado por análises fundamentadas de relações de poder e desigualdades. O caminho pós-humano não é unitário nem linear; pode muito bem haver projetos múltiplos e potencialmente contraditórios em jogo para se tornar pós-humano neste momento.