Projeto de Iniciação Científica submetido para avaliação no Edital:  04/2022

**Título do projeto:** Futuros planetários: imaginários do feminismo pós-humano.

**Palavras-chave do projeto:** feminismo, alteridade, cultura, ecologia.

**Área do conhecimento do projeto:** Ética e filosofia política.

Sumário

[1 Resumo 3](#_Toc5139427)

[2 Introdução e Justificativa 3](#_Toc5139428)

[3 Objetivos 13](#_Toc5139429)

[4 Metodologia 14](#_Toc5139430)

[5 Cronograma de atividades 15](#_Toc5139432)

[Referências 16](#_Toc5139433)

# 

# 1 Resumo

   Tomando como ponto de partida questionamentos elaborados pelos chamados feminismo neomaterialista e feminismo pós-humano a respeito da teorização do corpo, buscamos elaborar uma cartografia de métodos e genealogias feministas capazes de auxiliar nossa reflexão sobre a predicação contemporânea de crise ecológica e emergência climática. Nossa exploração possui como horizonte norteador as dificuldades éticas em jogo nas relações entre humanos e extra-humanos, tal como delineadas por diversas autoras feministas. Para tal, mobilizamos conceitos que operam no limite entre sujeito e alteridade tais como gestacionalidade, planetareidade e intervalo, todos eles produzidos no contexto de feminismos comprometidos com a construção de novas práticas, narrativas e linguagens que tornem a diferença vivível, possibilitando novas figurações do que seria habitar ecologicamente a Terra junto a agências e forças extra-humanas.

# 2 Introdução e Justificativa

Passados cinquenta e dois anos desde que a feminista da diferença sexual Carla Lonzi publicou sua influente obra *Sputiamo su Hegel. E altri scritti* (1970), a seguinte provocação da italiana sobre a natureza do feminismo parece ganhar cada vez mais relevância: “O movimento das mulheres não é internacional, mas planetário” (LONZI, 1974). Frente a uma declarada crise da imaginação política do sujeito ocidental em plena fase de esgotamento, o pensamento feminista oferece um rica genealogia de práticas e metodologias bem equipadas não apenas para uma crítica do falogocentrismo e suas exclusões sistemáticas, mas para a afirmação de alternativas políticas e a construção de futuros possíveis em uma época que chamamos de Antropoceno, na qual se opera uma espécie de deslocamento da primazia do *anthropos* resultante de séculos de um humanismo calcado à imagem e semelhança do sujeito masculino eurocentrado (BRAIDOTTI, 2019). Apesar disso, um apagamento da explosividade política do pensamento feminista ainda caracteriza esforços recentes de autores renomados que buscam repensar questões em torno da ontologia e do futuro da política nas sociedades ocidentais, não obstante o fato de que o feminismo em suas variadas matizes se mostrou uma das revoluções mais efetivas no pensamento e no modo de vida - poderíamos também dizer uma das “revoluções moleculares” mais disseminadas, tomando emprestado o termo de Felix Guattari -  desde a década de 60.

Pode ser argumentado que em meio à vibrante produção filosófica de pensadoras feministas nas últimas décadas, algumas das contribuições mais estimulantes se encontram sob a égide do chamado “neomaterialismo feminista” ou ainda das “filosofias feministas da vida”. Constantemente em diálogo com teorias pós-humanistas, estas são obras tidas como parte de uma virada materialista que ultrapassa os modos através dos quais o feminismo foi comumente entendido. O termo “virada materialista” se refere, no contexto do feminismo contemporâneo, a um interesse teórico e filosófico em repensar processos naturais, físicos e a materialidade dos corpos em uma chave ontológica e epistemológica que privilegia a multiplicidade relacional da vida animal, mineral e vegetal e suas imbricações com narrativas humanas. As chamadas filosofias feministas da vida se esforçam por “pensar com a matéria”, ou seja, não apenas estabelecer novos objetos de pensamento, mas transformar o pensamento filosófico através do reconhecimento das relações que estabelecemos com a realidade física (SHARP & TAYLOR, 2016).

Caracterizados pelo engajamento interdisciplinar com campos do saber tais como a neurociência, cibernética, biologia, física e ecologia, os “feminismos materialistas” propõem novas formas de produção de conhecimento ao mesmo tempo que extraem dos avanços científicos *insights* para o estabelecimento de uma relação generativa dos humanos com outros seres no contexto de novas tecnologias, mas também de degradação ambiental e da emergência climática. O que parece animar de modo crucial esta mudança de placas tectônicas na paisagem do feminismo contemporâneo é uma busca por uma ética imanente à própria vida, desafiando noções como a divisão entre sujeito e objeto, a espiritualização ou mortificação do corpo que marca o sujeito ocidental do conhecimento e a normatização ontológica da diferença sexual (HUFFER, 2016). Deste modo, a produção recente do pensamento feminista parece estar à altura de uma época na qual, de acordo com  Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2014), “nosso mundo vai deixando de ser kantiano”.

Se a história da metafísica é fundada em um esquecimento não apenas do sentido da questão do Ser como sugere Martin Heidegger, mas da materialidade vital dos elementos, da *phusis* e do maternal como demonstra amplamente a obra da filósofa Luce Irigaray, o neomaterialismo feminista de Elizabeth Grosz, Stacy Alaimo, Jane Bennett, Astrida Neimanis, Hasana Sharp, Alisson Stone, Rosi Braidotti, entre outras, se coloca em busca de novas reformulações da relação entre Natureza e cultura, linguagem e realidade, recuperando a materialidade vivida do corpo, a temporalidade e as forças naturais que aparecem explicitamente como caminhos de superação da metafísica. O que uma leitura destas pensadoras revela é que ao conceberem filosoficamente a matéria como princípio animado auto-organizante, elas rompem com a concepção antropocêntrica moderna que compreende a matéria como algo inerte em relação ao qual o Humano estabelece uma lógica quantificadora e hierarquizante, assim como com o impulso “desnaturalizante” prevalente no pós-estruturalismo (SHARP, 2019).

Este último, embora tenha munido o feminismo contemporâneo com armas críticas capazes de desarticular as dicotomias que estruturam o pensamento ocidental, permanece em última instância comprometido com “o polo discursivo como a fonte exclusiva da constituição da natureza, da sociedade e da realidade”, uma posição desafiada pela perspectiva neomaterialista que busca outras bases para as práticas e teorias feministas através da conceitualização das forças corpóreas e cósmicas que impingem tanto na dimensão física quanto na dimensão social e compartilhada do corpo (ALAIMO & HEKMAN, 2008). Uma intensa suspeita a respeito de qualquer teoria envolvendo a Natureza marcou a produção teórica feminista por décadas. No entanto, um dos argumentos mais consensuais no contexto do neomaterialismo feminista é que o refúgio no discursivo e no construcionismo galvanizado pelo feminismo norte-americano decorreu em detrimento do desenvolvimento de uma linguagem teórica sofisticada capaz de falar sobre a materialidade vivida do corpo e de práticas corporais, além de reforçar a ideia de uma fixidez do natural, indicando a aceitação acrítica de uma concepção particularmente moderna da Natureza como algo que está do lado de fora dos assuntos humanos (STONE, 2006).

Deste impasse a respeito do natural legado ao feminismo contemporâneo pela crítica pós-estruturalista surgem distintas propostas, como por exemplo a de Donna Haraway (2008), que sugere termos como “material-discursivo”, “natureza(s)-cultura(s)” e "artefactualismo" como uma alternativa às oposições dicotômicas entre o social e o natural, cunhando assim formulações mais adequadas para lidar com a complexidade das redes de relações tecidas entre o tecnológico, o cultural e o biológico. Já Stacy Alaimo (2010), sugere falar em transcorporeidade como tentativa de levar em conta as agências não-humanas que excedem o escopo da teorização feminista *mainstream*, enquanto Elizabeth Grosz (2005) busca desafiar a predominância de questões epistemológicas e autobiográficas no feminismo em favor de uma conceitualização ontológica das forças caóticas da Terra e da diferenciação da vida como ponto de entrada para reflexões sobre a política feminista e a linguagem.

Podemos estabelecer algumas vertentes do pensamento feminista de particular relevância para os debates em torno do pós-humano e de agências extra-humanas tais como o ecofeminismo, o feminismo de orientação fenomenológica e ecológica de pensadoras como Carol Bigwood, Patricia Huntington e Luce Irigaray, o feminismo ciborgue de Donna Haraway, o feminismo neospinozista das australianas Genevieve Lloyd, Moira Gatens e Rosi Braidotti, as reflexões cosmopolíticas de Isabelle Stengers, o *queer* em nível microscópio de Myra Hird e o feminismo decolonial. Evidentemente, o título “neomaterialismo feminista” é insuficiente para dar conta da grande variedade que marca a produção contemporânea de autoras que visam refigurar relações entre humanos e extra-humanos e a construção de novos futuros. O que gostaríamos de sugerir é que essa diversa gama de posições aqui indicadas parece convergir em um programa mínimo em sua renovada atenção dedicada aos modos em que a dimensão corpórea e a materialidade fazem diferença nas reflexões e narrativas que produzimos.

Levar a sério o comprometimento em pensar as materialidades que nos constituem e nos desfazem não incorre no abandono de preocupações éticas caras ao feminismo, pelo contrário, inclui a necessidade de um cuidado ético expandido para com o outro, uma abertura para o inesperado e para o desconhecido, como observa Neimanis (2016). A autora recupera a potente imagem de um feminismo planetário como uma abertura do feminismo aos mundos orgânicos e inorgânicos que possibilitam a vida e que permanecem impensados em larga medida nas Humanidades. No entanto, não se trata apenas de torná-los pensáveis, mas de estabelecer um cuidado próximo que recuse a mestria humana. Para tal, o feminismo planetário evocado por Neimanis busca seus fundamentos não em uma ética normativa universal, mas em uma ética da diferença e nas águas incertas das quais fala Luce Irigaray em seu livro *Amante Marine: de Friedrich Nietzsche* (1980). Trata-se, então, de um “chão líquido” que não permite atribuir um sentido único para as materialidades vitais que nos sustém e nos diferenciam e onde nunca se está totalmente seguro da resposta certa a ser dada frente ao dilema ético, pois a atitude ética em jogo está contida no reconhecimento de que há algo a ser transformado nos modos em que se articulam as relações entre humanos e extra-humanos em grande parte do mundo, o que pode ser um processo difícil que implica a ressignificação radical do que entendemos por agência e subjetividade.

Não é por acaso, então, que boa parte dos esforços das autoras citadas neste projeto estão concentrados em desestabilizar o antropocentrismo e o sujeito masculino idêntico a si mesmo que vigorou na tradição filosófica européia como o modelo e medida do Humano. Assim, se Neimanis (2017) sublinha a biodiversidade dos corpos d’água que nós somos e dos fluídos que trocamos com o meio e com outros humanos, Luce Irigaray (2010) sugere as potencialidades disruptivas do corpo maternal-feminino como matéria impredicável, um corpo que não é exatamente um mas também é mais que dois, enquanto Haraway (2016) nos dá a figuração do humano como composto.

De acordo com Irigaray (2017), a negação do mundo natural e da corporeidade pelo sujeito moderno é contígua com a recusa do feminino enquanto força desestabilizadora da economia do Mesmo (uma economia desejante particularmente masculina), assim como está fundamentalmente conectada à rejeição das origens elementares e fluídas dos corpos, tal como as águas geradoras, o líquido amniótico e os fluídos viscosos que repulsam a subjetividade masculina decidida a impor limites ao indefinido. Nos escritos da filósofa belga proliferam os líquidos presentes nos corpos sexuados tais como sangue, saliva, leite, água, plasma, mucos, assim como alusões à pele, à placenta e às membranas que nos colocam em relação de vulnerabilidade e troca com a diferença, como por exemplo através da respiração dentro e fora do corpo maternal. Partindo desta paixão aquosa que informa a linguagem teórica e poética de Irigaray, Neimanis (2017) vai se perguntar:

Dado que nós, humanos, somos compostos principalmente de água, parece imperativo perguntar como é que as nossas teorias sobre a corporificação (*embodiment*) podem fomentar (ou dificultar) o cuidado, a preocupação e a responsabilidade para com os diversos corpos planetários de água que nos sustentam.

Uma característica comum que perpassa estas teorizações feministas abordadas aqui é que elas não são apresentadas pelas autoras como um fim em si mesmas, mas visam responder como o pensamento pode nos ajudar a cultivar aquilo que nos possibilita viver e que está hoje ameaçado, assim como trazer ao centro do debate um questionamento sobre como agir ética e politicamente em uma época na qual a política, como coloca Achille Mbembe (2020), opera pela depleção, carbonização e dissecação dos territórios.

Da passagem aberta pela poética elemental e pelo realismo corpóreo de Irigaray, Neimanis vai derivar o conceito de gestacionalidade como uma possibilidade ética para um feminismo planetário. Gestacionalidade aqui não significa uma redução ao corpo reprodutivo, mas um deslizamento de sentido que indica como a especificidade material dos corpos é sempre já entrelaçada com um *milieu* muito mais amplo que o humano e que é condição de possibilidade dos devires e da geração, um *milieu* gestacional cuja materialidade importa. Ao invés de um reducionismo biológico, a materialidade corpórea conceitualizada por um feminismo planetário é ponto de partida para investigações que ultrapassam o antropomorfismo e se interessam pela dinamicidade dos *milieux* que habitamos de modo transcorpóreo, assim como uma interrogação a respeito da produção semiótica de sentidos da matéria em nossa linguagem.

Assim, a noção de gestacionalidade que informa um feminismo planetário está muito mais próxima das “águas vivas” das quais escreve Clarice Lispector (2019) de modo prodigioso, do que de uma coincidência do corpo da mulher com a gestação, que permanece possível, mas não determinante. Tal “confusão” ou mistério entre corpos d’água é a própria matéria da gestacionalidade e de um “hidrofeminismo” como pensado por Neimanis. Ao considerar as origens comuns da vida humana e as águas diferenciadas que portamos em nossos corpos como possibilidades generativas, Neimanis e Irigaray demonstram que modificar a maneira em que pensamos e percebemos o papel dos elementos naturais em nossas práticas cotidianas e em nossa realidade corpórea é um passo importante para uma ética do cuidado da vida e constitui uma fonte de novas narrativas sobre o humano.

Já Marília Pisani*,* inspirada nas práticas da agricultura sintrópica, sugere a criação de “placentas de Gaia” como maneira de reimaginar uma cura planetária na qual o feminismo possui um papel crucial. Essa abordagem possui o diferencial de articular uma prática concreta de cultivo paciente e de nutrição do solo com uma ética ecológica feminista pensada desde o território latino-americano. Mobilizando o conceito lovelockiano de Gaia como organismo vivo auto regulador, Pisani mostra como o comprometimento com práticas regenerativas que fomentam a complexificação da vida abaixo do solo e o florescimento multiespécie pode abrir novas possibilidades para a relação dos humanos com os ciclos biogeofísicos de Gaia (PISANI, 2020).

A contiguidade duplamente metonímica e material da gestacionalidade e do geofísico é parte de uma *poiesis* característica da obra de Irigaray e de um feminismo que visa, de acordo com Elizabeth Grosz (2017), não apenas uma repoetização do mundo, mas um “despertar intempestivo de fantasmas conceituais e artísticos, o que resta de lutas passadas e lugares de resistência que possibilitem invocar um futuro diferente daquele que paira iminentemente [...]”. Do ponto de vista do feminismo neomaterialista, tal prática poiética se dá não apenas entre sexos e gêneros, mas é de modo mais amplo uma *simpoiesis*, um “fazer com” (HARAWAY, 2016). Assim, a gestacionalidade é também um modo facilitativo da geração criativa entre espécies e agências que permeaiam a vida:

Ao considerarmos os *milieux* aquáticos que todos os corpos vivos não apenas habitam como também ingerem, devém e transmitem, passamos a ver o virtual como um modo de socialidade e responsividade aos outros. Tornar-se um *milieu* para um outro exige uma reorientação radical de si mesmo, enquanto existente em parte voltado para o que está para além de si mesmo, e, portanto, uma dissolução (parcial) de si como sujeito soberano. A virtualidade aquosa que envolvemos dentro dos nossos próprios corpos atuais é o presente que oferecemos a futuros desconhecidos. Nossa virtualidade torna-se assim um *milieu* material que facilita o vir a ser dos outros (NEIMANIS, 2017).

As afirmações de Grosz e Neimanis nos lembram de modo importante que pensar a gestacionalidade envolve repensar a própria temporalidade e os processos de diferenciação. Poderíamos dizer junto a Fanny Söderbäck (2012) que a gestacionalidade envolve um tempo revolucionário feminista capaz de instaurar uma habitação temporal e corporal que difere da linearidade do tempo do progresso, assim como da fuga do corpo que marcou o sujeito moderno. Sobre a questão da diferença implicada na gestacionalidade, Neimanis (2017) sugere: “A água não só flui entre corpos e os conecta, mas também facilita novos tipos de corpos. E, neste engendrar de novos corpos de água, a água se torna diferença”. Assim, uma prática da gestacionalidade consiste em trazer à vida virtualidades que não tiveram ainda sua chance, as possibilidades latentes da matéria que permanecem em larga medida impensadas (CHANDLER & NEIMANIS, 2013).

Como já indicado, o pensamento dedicado a essa outra prática de habitação e cohabitação multiespécie e a uma experiência dinâmica transcorpórea dos elementos teria de estabelecer uma dupla atenção à inflexão da temporalidade e da diferença no pensar e no agir ético-político. Uma sensibilidade voltada às questões envolvendo as temporalidades gestacionais nos redireciona às materialidades que configuram as histórias que herdamos, suas “paisagens, em grande parte impossíveis de serem mapeadas, de interações entre forças biológicas, climáticas, econômicas e políticas” (ALAIMO, 2010). O esforço de produzir novos modos de narrar o que significa ser humano requer levar em conta as marcas deixadas no planeta pelas histórias e forças que nos produziram e nos constituíram, assim como uma atenção aos modos como elas informam as trajetórias que traçamos hoje (NEMANIS, 2017). Tais trajetórias, do ponto vista de um feminismo planetário, não carregam um *telos* ou uma direção pré-determinada, mas são abertas a novos aprendizados e imaginários. O planetário é permeado de trajetos impensáveis e irredutíveis a um desejo unificante (DHAWAM, 2018)*.* A *planetareidade*, de acordo com Gayatri Spivak (2014), também não pode ser uniformizada e não pode ser representada desde um fora, é aquilo que não pode ser subsumido pelo sujeito em uma representação global, produzindo assim figurações (im)possíveis:

O planeta existe sob a espécie da alteridade, pertencendo a outro sistema; e, no entanto, nós o habitamos, emprestado. [...] Quando invoco o planeta, penso no esforço necessário para figurar a (im)possibilidade desta intuição não derivada. Uma vez que ser humano pode ser dirigido ao outro, fornecemos a nós mesmos figurações transcendentais ("traduções?") do que pensamos ser a origem da dádiva que anima a vida: Mãe, Nação, Deus, Natureza. Estes são nomes (apelidos, supostos sinônimos) da alteridade, uns mais radicais do que outros. Se pensarmos ao modo do planeta tal alteridade, o pensamento abre-se para abraçar uma inesgotável taxonomia de nomes, que inclui, mas não coincide totalmente com toda a gama de universais humanos: o animismo aborígene, bem como a mitologia branca espectral da ciência pós-racial. Se nos imaginamos como sujeitos planetários em vez de agentes globais, criaturas planetárias em vez de entidades globais, a alteridade continua a ser não derivada de nós; não consiste, assim, na nossa negação dialética. Ela nos contém tanto quanto nos afasta - e assim, pensá-la já é transgredir, pois, apesar das nossas incursões naquilo que representamos através de metáforas, diferentemente, como espaço exterior e interior, aquilo que está acima e além do nosso próprio alcance não é contínuo conosco, tal como não é, de fato, especificamente descontínuo.

O planetário não está dentro ou fora, não estabelece particularmente uma relação de continuidade ou descontinuidade conosco, não está aqui ou alhures, mas estamos todos contidos nesta alteridade que nos escapa. A impossibilidade de sua representação se dá a um pensamento transgressivo do não-lugar, do *u-topos* que difere de nosso presente. O *chão líquido* planetário aparece, então, como figuração de um fundamento sem fundamento (*Abgrund*) que informa novos devires éticos, sempre sob a espécie da alteridade.

Uma atenção às especificidades e diferenças pode nos auxiliar a repensar não apenas espaços e contextos distintos das lutas sociais e questões envolvendo poder e desigualdades, mas também as zonas de opacidade[[1]](#footnote-1) entre humanos e extra-humanos que predicam um limite irredutível à dominação da vida pelo humano e pelo capital. Como observa Patricia MacCormack (2012) no contexto de uma ética pós-humana, uma considerável dificuldade repousa no fato de que algo na vida animal permanece incognoscível para nós, o animal não responde ao humano como um aliado político faria. Mesmo levando em conta essa “indiferença” da alteridade animal, ou seja, da existência de uma zona de opacidade entre nós e os animais, o ativismo ambiental feminista insiste no *insight* ético de que há uma série de problemas a serem enfrentados sobre o atual papel da vida animal nas sociedades humanas que não podem se limitar à questão dos direitos animais (DANOWSKI, 2018). É importante destacar que o desafio do feminismo planetário de pensar eticamente tais zonas de opacidade não pode recair na armadilha de uma projeção antropomórfica sobre os seres vivos e sobre a matéria, o que seria outro modo de colonização, e, portanto, estranho à perspectiva planetária.

O planetário é um modo fértil de pensar o que chamamos de zonas de opacidade. Outra possibilidade de pensar esta questão é através do conceito de *intervalo* teorizado por Irigaray como um limite ou passagem que marca toda alteridade, embora as preocupações de Irigaray a levem a enfatizar o intervalo na diferença sexuada (IRIGARAY, 2010). O que torna o conceito de intervalo particularmente interessante é que ele não apenas demarca diferenças mentalmente e sensivelmente irredutíveis, mas é um conceito que coloca a diferença em relação dinâmica e porosa enquanto própria condição da geração e da gestação de uma nova humanidade (HILL, 2012). O intervalo da diferença está presente quando Irigaray fala sobre mucos, membranas e fluídos como matérias ambíguas através da qual se dá o toque e a proximidade com a alteridade. O intervalo ecoa no *chão líquido* das águas gestacionais que Irigaray acusa de ser apropriado e relegado ao *status* de excesso material foracluído do regime do sujeito e das teorias produzidas pelos filósofos, mesmo os mais radicais como Nietzsche (IRIGARAY, 2017).

Já Haraway, se refere através da noção de *monstro* aos coletivos e hibridizações quiméricas entre humanos e não-humanos enquanto agenciamentos que geram novos aparatos, artefatos e teorias capazes de reconfigurar mundos de modo simpoiético, permitindo uma atenção às agências que escapam ao *anthropos*. Ser gestada na barriga do monstro significa ser fruto de uma união impura, que desafia a ordem falogocêntrica da Lei e do Pai, assim como o antropocentrismo (HARAWAY, 1992). Entre as figurações monstruosas cuja gestação abriga Haraway encontramos primatas, ciborgues, ratos geneticamente modificados e cachorros, todas são “ao mesmo tempo criaturas de possibilidade imaginada e criaturas da realidade dura e implacável; as dimensões entrelaçam-se e demandam resposta” (HARAWAY, 2008). Uma das questões que orientam a navegação de Haraway em seu livro *When species meet* (2008) é a seguinte: “Como “devir com” é uma prática de “devir mundano” (*becoming wordly*)?”. Tal devir mundano é experienciado por Haraway como “um processo de nutrição dos lugares de vinculação e dos nós grudentos que emergem do mundano e do ordinário”. Devir mundana, para Haraway, exige uma capacidade responsiva às zonas de opacidade.

Todos estes conceitos aqui expostos abrem possibilidades de ressignificação de nossa compreensão das maneiras em que a alteridade do mundo nos escapa ao mesmo tempo em que vivemos “vidas compartilhadas” - para utilizar outro termo de Haraway -não apenas com os animais, mas com os corpos d’água, o ar que respiramos, o solo nutridor do qual dependemos, a vida vegetal e nossas companhias tecnológicas, em suma, com outros modos de existência. Esse esforço, que é narrativo e descritivo das materialidades vitais, demanda também uma série de articulações conceituais que reflitam de modo mais adequado nossos problemas hoje, que nos permitam viver com eles e torná-los pensáveis em toda sua complexidade e historicidade. Propomos que o feminismo contemporâneo está à altura deste desafio, e é no contexto destas demandas contemporâneas que gostaríamos de situar nosso projeto.

O esforço de pensar para além do antropocentrismo, como sugere Ètienne Balibar (2018), é a tarefa mesma da Filosofia após Spinoza. Mas diferente de outras vertentes teóricas atuais um tanto apolíticas que buscam superar a divisão sujeito-objeto, o reconhecimento da materialidade de agências que excedem o humano por pensadoras feministas contemporâneas possui o atrativo de ser acompanhado por uma necessidade ética e uma prática de transformação dos modos de vida. Essa constatação nos leva a formular a seguinte questão spinozana: O que pode um feminismo planetário? Quais práticas criativas, alianças políticas e métodos de narração podem surgir neste encontro com agências extra-humanas? De quais maneiras o fluxo de imaginários e desejos que percorre o feminismo planetário pode conectar o cultivo de uma ética ecológica com demandas de justiça social?

# 3 Objetivos

Visamos produzir um artigo que ofereça uma cartografia das principais abordagens, no contexto de um feminismo neomaterialista e ecologicamente engajado, em torno da questão das zonas de opacidade entre humano e extra-humano. Partindo de conceitos-chave como gestacionalidade, intervalo e devir mundano, buscamos identificar práticas feministas que possam nos ajudar a repensar as relações éticas de modos que ultrapassam o antropocentrismo e o antropomorfismo. Inspirados na provocação spinozana de que nem ao menos sabemos do que é capaz um corpo, nos perguntamos junto a Astrida Neimanis: O que pode um feminismo da gestacionalidade e da planetariedade? Ao nos perguntarmos esta questão, desejamos não apenas encontrar sugestões teóricas para impasses contemporâneos, mas potencialidades práticas que possam informar um cultivo da vida e dos corpos em diálogo com as especificidades e materialidades que caracterizam nosso próprio território desde o qual iniciamos esta investigação.

# 4 Metodologia

De acordo com Neimanis (2016), o feminismo pós-humano não se constitui através de uma genealogia linear, mas por polinizações cruzadas que encontram todo tipo de ecos inesperados no passado. Isso demanda, ao nosso ver, uma abordagem capaz de analisar a produção de similaridades e singularidades teóricas, embora as teorias aqui tratadas sejam largamente orientadas por objetivos comuns e que frequentemente se sobrepõem como no caso do feminismo neomaterialista e do feminismo pós-humano. A metodologia que propomos para este projeto é a metodologia da difração teorizada por Karen Barad e Donna Haraway (HARAWAY, 1992). Essa metodologia opera pela identificação dos padrões de difração ao invés da reflexão de uma imagem do Mesmo. Assim, buscamos conexões subterrâneas e padrões de interferência produzidos nos encontros entre feministas em nosso esforço de compreender como eles produzem efeitos concretos na formulação de conceitos e propostas, ao mesmo tempo que  abdica-se de qualquer tentativa de subsumir a multiplicidade de perspectivas em uma única genealogia ou narrativa (BARAD, 2012).

Deste modo, encontramos na difração uma abordagem adequada para nosso esforço cartográfico que visa explicitar as materialidades que marcam a produção teórica. O método da difração possibilita também enxergar como diferenças e interferências teóricas e práticas são produzidas no nosso próprio contexto em território latino-americano a partir destes encontros, um passo fundamental no estabelecimento de uma posicionalidade, através do qual se pode dar qualquer diálogo com teóricas feministas que habitam outros lugares. Isso significa, em outros termos, que vamos trabalhar com diferenças entre posicionamentos teóricos, mais do que homogeneidades que fundem um conceito unívoco de feminismo planetário. O feminismo planetário é múltiplo, biodiverso e efervescente, o que exige um modo de ler e de escrever capaz de sustentar tais diferenças. Porém, longe de cair num anacronismo, o que une esse feminismo é a premente urgência frente às lutas por justiça social e ambiental. Escrever desde o Brasil é, sem dúvida, engajar-se em um trabalho analítico que não perde de vista a grande questão que envolve esse ser vivo imenso que é a Floresta amazônica, o que inclui os povos humanos e extra-humanos que lhe constituem (HARAWAY, 1992).

Além do trabalho de pesquisa com leitura e escrita de textos, este projeto está articulado ao Projeto de tradução, coordenado pela orientadora, do texto "The promises of monsters: a regenerative politics for innapropriate/d others" (1992), cujos direitos foram cedidos pela autora Donna Haraway e pelos editores para esse fim. A escolha deste texto para tradução se faz em virtude do modo muito especial pelo qual ela mobiliza a difração para pensar as noções de representação *versus* articulação política em torno da luta dos Kayapós e o assassinato de Chico Mendes, assim como discute a ontologia mesma da noção de Floresta.

# 6 Cronograma de atividades

O cronograma das atividades previstas para a realização da pesquisa, que tem duração de um ano, está organizado abaixo, em três principais etapas, e representado graficamente na Tabela 1. 1.

               1. Etapa 1: Princípios para início da pesquisa

                     a. Reformulação do Projeto;

                     b. Delimitação do Problema;

                     c. Delimitação do projeto de pesquisa.

2. Etapa 2: Desenvolvimento

                     a. Pesquisa bibliográfica;

                     b. Leitura bibliográfica;

                     c. Análise aprofundada dos principais aspectos das leituras selecionadas.

                     d. Elaboração do Sumário provisório.

  3. Etapa 3: Procedimentos finais e conclusão

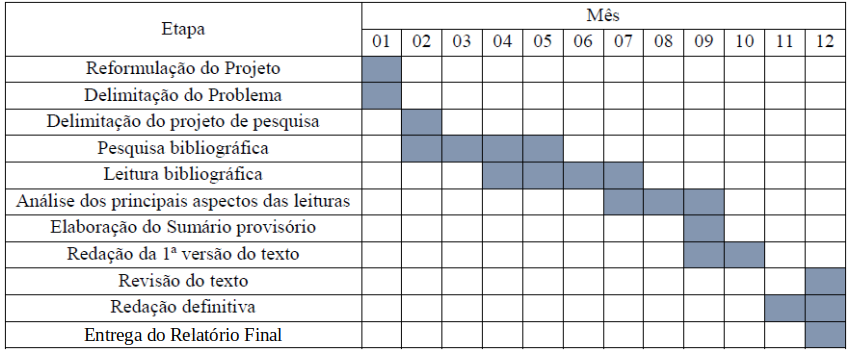
                     a. Redação da primeira versão do texto;

                     b. Revisão do texto;

                     c. Redação definitiva;

                     d. Entrega do Relatório Final;

# **Tabela 1 – Cronograma de atividades previstas**



# Referências

ALAIMO, Stacy. *Bodily natures: science, environment, and the material self*.Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. Emerging models of materiality in feminist theory. In: *Material feminisms*. ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 1 - 19.

BALIBAR, Ètienne. Spinoza politique: le transindividuelle. Paris:  Presses Universitaires de France / Humensis, 2018.

BARAD, K. Intra-active entanglements: An interview with Karen Barad. [Entrevista concedida a] Juelskjaer, M; & Schwennesen. Kvinder, Køn & Forskning, v. 21, n. 1-2, p. 10- 23, mar. 2012. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/KKF/article/view/28068>. Acesso em: 28 mar. 2022.

BRAIDOTTI, Rosi. *Posthuman knowledges*. Cambridge/ Medford: Polity Press, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e barbárie, 2014.

CHANDLER, Mielle; NEIMANIS, Astrida. Water and Gestationality: What Flows Beneath Ethics. In: *Thinking with Water*. CHEN, C; NEIMANIS, A; MACLEOD, J. (ed.). Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2013. p. 61- 83.

DANOWSKI, Déborah. *Negacionismos*. Coleção Pandemia. São Paulo: Editora n-1, 2018.

# DHAWAN, Nikita. Introdução ao evento Colonial Repercussions - Symposium III "Planetary Utopias – Hope, Desire, Imaginaries in a Post-Colonial World". Berlin (Berlin), jun. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cc-nGN07gnk&t=7813s>. Acesso em: 22 jun. 2022.

GROSZ, Elizabeth. Irigaray, the untimely, and the constitution of an onto-ethics. *Australian Feminist Law Journal*, v. 43, n.1, p. 15-24, 2017.

GROSZ, Elizabeth. *Time travels: feminism, nature, power*. Sydney: Allen & Unwin, 2005.

HARAWAY, Donna J. Otherwordly conversations, terrain topics, local terms. In: *Material feminisms*. ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 157- 187.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna J. The promises of monsters: a regenerative politics for innapropriate/d others. In: *Cultural studies*. GROSSBERG, Lawrence et al (ed.). New York: Routledge , 1992. p. 295- 337.

HILL, Rebecca. *The interval: relation and becoming in Irigaray, Aristotle, and Bergson*. New York: Fordham University Press, 2012.

HUFFER, Lynne. Foucault’s fossils: life itself and the return to nature in feminist philosophy. In: *Feminist philosophies of life*. SHARP, Hasana; TAYLOR, Chloë. (ed.). Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2016. p. 85- 107.

IRIGARAY, Luce. A “mecânica” dos fluídos. In: *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Editora Senac, 2017.

IRIGARAY, Luce. *Ética de la diferencia sexua*l. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

LONZI, Carla. *Sputiamo su Hegel: La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti. E altri scritti.* 2. ed. Milano: Rivolta Femminile, 1974.

MacCOMARCK, Patricia. Posthuman ethics: embodiment and cultural theory. Surrey: Ashgate, 2012.

MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: La Découverte, 2020.

NEIMANIS, Astrida. *Bodies of water: posthuman feminist phenomenology.* London/ New York: Bloomsburry, 2017.

NEIMANIS, Astrida. Thinking with matter, rethinking Irigaray: a “liquid ground” for a planetary feminism. n: *Feminist philosophies of life*. (ed.). SHARP, Hasana; TAYLOR. Chloë. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2016.

PISANI, Marilia. Quando a filosofia se torna semente: viagem através de mundos artefactuais e (im)prováveis encontros. In: *Revista Ideação*, v.1 n. 42. UEFS, 2020.

SHARP, Hasana; TAYLOR. Chloë. Foreword. In: *Feminist philosophies of life*.. SHARP, Hasana; TAYLOR. Chloë. (ed.). Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2016.

SHARP, Hasana. *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

SPIVAK, Gayatri. Planetarity. In: *Dictionary of untranslatables : a philosophical lexicon*.  CASSIN, B. et al. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2014.

STONE, Alisson. *Luce Irigaray and the philosophy of sexual difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SÖDERBÄCK, Fanny. Revolutionary time: revolt as temporal return. *Signs*. v.37, n.2, p. 301- 324, jan. 2012.

1. O termo “zonas de opacidade” como modo de abordar o irredutível entre os humanos e extra-humanos nos foi sugerido pelo pesquisador e cineasta Sebastian Wiedemann em um dos encontros do Núcleo de Pensamento Ecológico Terranias, em maio de 2022. O termo possui uma forte ressonância com nosso projeto, pois indica um limite à visão como sentido que permite um distanciamento dos objetos e seres sobre os quais se escreve, de acordo com uma crítica feminista tecida por autoras como Luce Irigaray e Donna Haraway. [↑](#footnote-ref-1)