

ANA CAROLINE POSTINGEL ZUCCOLIN

**DUALISMOS FILOSÓFICOS E A NOÇÃO DE CORPO EM DONNA
HARAWAY**

ASSIS
2018

ANA CAROLINE POSTINGEL ZUCCOLIN

**DUALISMOS FILOSÓFICOS E A NOÇÃO DE CORPO EM DONNA
HARAWAY**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestra em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade).

Orientador: Dr. Danilo Saretta Verissimo

Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (**CAPES**).

ASSIS
2018

Z94d Zuccolin, Ana Caroline Postingel
Dualismos filosóficos e a noção de corpo em Donna Haraway / Ana Caroline Postingel Zuccolin. -- Assis, 2018
93 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Danilo Saretta Verissimo

1. Donna Haraway. 2. Corpo. 3. Ciborgue. 4. Teorias feministas. 5. Estudos de gênero. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Assis. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

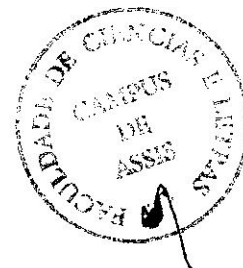


CERTIFICADO DE APROVAÇÃO


TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: DUALISMOS FILOSÓFICOS E A NOÇÃO DE CORPO EM DONNA HARAWAY


AUTORA: ANA CAROLINE POSTINGEL ZUCCOLIN

ORIENTADOR: DANILO SARETTA VERISSIMO



Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestra em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:


Prof. Dr. **DANILO SARETTA VERISSIMO**
Depto. de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis


Prof. Dr. **LEONARDO LEMOS DE SOUZA**
Depto. de Psicologia Social e Educacional / UNESP/Assis

Profa. Dra. **JOSIANE CRISTINA BOCCHI**
Depto. de Psicologia / UNESP/Bauru

Assis, 01 de novembro de 2018

Dedico esse trabalho à minha **mãe**, por ter sido meu exemplo de força no decorrer dessa jornada, à meu **pai**, meu exemplo de persistência e à minha **irmã**, pela lealdade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Danilo, pela orientação atenta e paciente,
ao Fábio, por ter me acompanhado ao longo desses anos me ajudando a elaborar minhas angústias, sendo essencial para que eu pudesse concluir esse trabalho,
à Gabriela, pelo apoio e suporte durante minhas pesquisas na Unicamp,
à Jéssica, Henrique e Abílio, pelo suporte nos momentos de escrita e tensão,
ao Lucas, Camila Tinti, Ton e ao Griggio pelo incentivo e amizade,
ao Dr. Guilherme, pelo apoio e cuidado,
aos funcionários da biblioteca e da seção de pós-graduação, que sempre estiveram disponíveis em me atender de forma atenciosa,
e à CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a execução dessa pesquisa.

ZUCCOLIN, Ana Caroline Postingel. **Dualismos filosóficos e a noção de corpo em Donna Haraway**. 2018. 93 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia). - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2018.

RESUMO

A presente pesquisa investiga a noção de corpo que perpassa os trabalhos de Donna Haraway a partir do seu conceito de *ciborgue* e suas implicações no campo dos estudos feministas e de gênero. Ao explorar a lógica do mito do ciborgue, Haraway propõe a superação das aporias relacionadas às dicotomias do pensamento ocidental. Donna Haraway apresenta novas faces das tecnologias do corpo que estão sendo substituídas por arranjos completamente diferentes e que provocam profundos impactos, por exemplo, na cisão tradicional entre corpo e mente. O ciborgue, na qualidade de organismo híbrido entre máquina e humano, confunde as fronteiras do orgânico e inorgânico, situando o corpo como estrutura pós-gênero. Nessa relação corpo-máquina de Haraway, é indiscernível o papel do agente e do receptor: não está claro o que é mente e o que é corpo. A tecnocultura vem transformando corpos, na mesma medida em que estes modificam os artefatos da tecnologia. É nessa dinâmica que Haraway propõe a necessidade de compreender a complexidade do ciborgue.

Palavras-chave: Donna Haraway. Corpo. Ciborgue. Teorias feministas. Estudos de gênero.

ZUCCOLIN, Ana Caroline Postingel. **Philosophical dualisms and the notion of body in Donna Haraway**. 2018. 93 f. Dissertation (Master in Psychology). - São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2018.

ABSTRACT

The present research investigates the notion of body that pervades the works of Donna Haraway from its concept of cyborg and its implications in the field of feminist and gender studies. In exploring the logic of the cyborg myth, Haraway proposes to overcome the *aporias* related to the dichotomies of Western thought. Donna Haraway introduces new aspects of body technologies that are being replaced by completely different arrangements which cause profound impacts, for example, in the traditional division between body and mind. The cyborg, as a hybrid organism of machine and human, confounds the boundaries of organic and inorganic, placing the body as a post-gender structure. In Haraway's body-machine relationship, the role of agent and receiver is indiscernible: it is unclear what is mind and what is body. Technoculture has been transforming bodies to the extent that they modify the artifacts of technology. It is in this dynamic that Haraway proposes the necessity in understanding the complexity of the cyborg.

Keywords: Donna Haraway. Body. Cyborg. Feminist theories. Gender studies.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Dualismos filosóficos, a noção de corpo e suas implicações para as teorias feministas	12
2. Contextos e desdobramentos dos estudos da mulher e de gênero	22
2.1 Um panorama sobre as perspectivas de corpo nas teorias feministas.....	27
2.1.2 Simone de Beauvoir e O Segundo Sexo.....	28
2.1.3 Teorias feministas da diferença sexual.....	32
2.1.4 O corpo e a performatividade em Judith Butler.....	35
3. O corpo e o conceito de ciborgue em Donna Haraway	43
3.1 Contexto histórico e um breve percurso conceitual nos trabalhos de Haraway.....	44
3.2 Novos materialismos e o corpo ciborgue em Haraway.....	50
3.3 Primeira ruptura: a fronteira entre o humano e o animal.....	66
3.4 Segunda ruptura: a fronteira entre o humano e a máquina.....	71
3.5 Terceira ruptura: a fronteira entre o físico e o não-físico.....	77
Considerações finais	82
Referências	87

Introdução

Três capítulos constituem a presente dissertação de mestrado intitulada “Dualismos filosóficos e a noção de corpo em Donna Haraway”. Nela tem-se por objetivo investigar a noção de corpo que perpassa os trabalhos de Donna Haraway a partir do mito do ciborgue, além das suas implicações para as teorias feministas e estudos de gênero. Ao explorar a lógica do mito do ciborgue, Haraway propõe a superação das aporias relacionadas às dicotomias do pensamento ocidental. O ciborgue, na qualidade de organismo cibernético híbrido entre máquina e humano, confunde as fronteiras do orgânico e inorgânico, situando o corpo, inclusive, como estrutura pós-gênero. A partir da figura do ciborgue, Donna Haraway explora novas faces das tecnologias do corpo que estão sendo substituídas por outras com arranjos completamente diferentes e que provocam profundos impactos, por exemplo, na cisão tradicional entre corpo e mente. É necessário esclarecer de que modo as problematizações sobre o corpo se inserem nos debates feministas, e quais papéis o corpo fabricado e híbrido, definido por Haraway, pode encontrar nessas discussões, que abrangem, além da ordem epistemológica, o campo das disposições éticas e políticas contemporâneas.

Para contemplar tal objetivo de forma contextualizada, procuramos circunscrever, no primeiro capítulo, as principais discussões em torno dos dualismos e da noção de corpo na filosofia, evidenciando a relação das teorias feministas com concepções sobre o conhecimento e a realidade que

dominaram a tradição intelectual do Ocidente, bem como as implicações que estes pressupostos revelam aos estudos feministas.

O segundo capítulo divide-se em cinco tópicos e apresenta um breve contexto histórico do surgimento dos estudos da mulher e de gênero, explorando as tensões e as divergências teóricas das ondas do feminismo, que foram acompanhadas pelas transformações da concepção de sujeito desde a modernidade até o que hoje se reconhece por pós-modernidade. O capítulo indica alguns momentos característicos das sucessivas descobertas do corpo e seus desdobramentos nas últimas décadas do século XX nas teorias feministas, privilegiando autoras e autores capazes de explicitar os paradoxos e as definições de corporeidade que possam explicar como o discursivo e o material interagem na constituição dos corpos ao longo das teorias feministas. Este panorama é fundamental para compreender as dissonâncias entre as diferentes perspectivas teóricas feministas e situar o projeto de Donna Haraway em romper qualquer ligação determinista entre as características corporais, faculdades mentais e papéis sociais que endossam o dualismo entre corpo e mente.

O terceiro capítulo, central nesta pesquisa, focaliza o corpo no pensamento de Haraway e as contribuições que a categoria “ciborgue” representa no debate epistemológico relacionado ao corpo, no que diz respeito às dissoluções dicotômicas entre corpo e mente, natureza e cultura, e, mais especificamente, às implicações na problematização do sujeito do feminismo.

1. Dualismos filosóficos, a noção de corpo e suas implicações para as teorias feministas

O conhecimento acerca do corpo possui uma história secular que perpassa o pensamento filosófico ocidental, as ciências e a psicanálise. Embora acumule vastas descobertas, o corpo ainda é um ponto cego conceitual e continua sendo objeto de análise de muitas pesquisas em diversas áreas do conhecimento humano. De Platão a Derrida, passando por Descartes, Espinosa, Marx, Freud, Merleau-Ponty e Foucault, as inquietações percorridas em torno da temática da corporeidade e a busca pela superação das dicotomias filosóficas tem despertado profundo interesse em teóricos e teóricas dos estudos feministas.

A trajetória percorrida pelas epistemologias feministas acompanham, em certa medida, as mudanças pelas quais as concepções de sujeito, corpo, subjetividade, natureza, cultura e outros dualismos vem passando desde a modernidade. Pressupostos epistemológicos e ontológicos dicotômicos acarretam uma cisão nítida entre o corpo e a mente, a natureza e a cultura, a objetividade e a subjetividade. Tais pressupostos operam uma polarização de cada um dos pares de modo a tornar um de seus polos mais privilegiado que o outro. Assim, por exemplo, a mente tem sido privilegiada em relação ao corpo na tradição do pensamento ocidental.

Notoriamente associado ao feminino, o corpo foi considerado, desde Platão, passando por Descartes, até alcançar seu auge no positivismo, um obstáculo para a realização plena da racionalidade e da objetividade. Tal

pensamento atribui à mulher um conteúdo negativo associado ao corpo (GROSZ, 1994; HARDING, 1987). Na filosofia, o corpo é compreendido

em termos que tentam minimizar ou ignorar completamente seu papel formativo na produção de valores filosóficos – verdade, conhecimento, justiça, etc. Acima de tudo, a especificidade sexual do corpo e as maneiras pelas quais a diferença sexual produz ou afeta a verdade, o conhecimento, a justiça, etc., nunca foi pensada. O papel do corpo masculino específico como corpo produtivo de um certo tipo de conhecimento (objetivo, verificável, causal, quantificável) nunca foi teorizado. (GROSZ, p.51)

Estes pressupostos tornaram-se um dos desafios para as feministas nos debates em torno da noção de corporeidade, a fim de elucidar e confrontar as construções teóricas acerca da diferença sexual que permeia as teorias feministas.

Elizabeth Grosz, em seu livro *Volatile Bodies* (1994), traz considerações importantes sobre o pensamento dicotômico na filosofia e a adoção acrítica de suas suposições acerca do corpo. A autora afirma que tanto a filosofia quanto o feminismo contribuíram para a manutenção da misoginia que caracteriza a razão ocidental ao compartilharem a visão do sujeito enquanto ser constituído pela oposição mente e corpo, pensamento e extensão, razão e paixão, psicologia e biologia. Segundo ela, essa cisão do ser não configura uma condição dual neutra, mas “necessariamente hierarquiza e classifica os dois termos polarizados de modo que um deles se torna o termo privilegiado e o outro sua contrapartida suprimida, subordinada, negativa” (GROSZ, 2000, p.47). E os termos privilegiados ao longo da tradição filosófica são a mente e a razão, instâncias às quais cabe

a responsabilidade de dar direção e julgamento ao corpo – que é definido como disruptivo, desregrado – para manter sua integridade.

Na concepção tradicional, herdada, em última instância, da filosofia de Platão, o corpo é visto como empecilho para as operações da razão e um aprisionamento da alma. Nessa tradição, a matéria é concebida como “uma versão desqualificada e imperfeita da Idéia” (GROSZ, 2000, p.52). Aristóteles, continuando a tradição iniciada por Platão, opera a distinção entre o corpo e a forma. No contexto da reprodução, transmite-se a crença de “que a mãe oferecia a matéria sem forma, passiva, indefinida, a qual, através do pai, recebia forma, definição e contorno, características e atributos específicos que lhe faltavam” (GROSZ, 2000, p.52). As ideias ocidentais da matéria e da materialidade corporal foram construídas a partir de uma matriz com gênero (BUTLER, 2002). Que os filósofos clássicos associavam feminilidade e materialidade pode ser visto nas origens da própria palavra. “Matéria” deriva de mater [mãe] e matrix [matriz], referindo-se ao útero e a problemas de reprodução. Desde a Antiguidade, a dicotomização do mundo e a divisão binária entre os sexos estava instaurada na origem da razão ocidental.

Esses e outros filósofos desenvolveram teorias e defenderam ideias que influenciaram e ainda muito “influenciam na formação de uma imagem da mulher para justificar o lugar de segunda categoria que ela sempre ocupou na sociedade” (ALEMBERT, 1986). Platão, n'*A República* (2012), dizia: “Os homens covardes que foram injustos durante sua vida, serão muito provavelmente transformados em mulheres quando reencarnarem”.

Aristóteles, por sua vez, declarava que a mulher é fêmea em virtude de certas características: chora com mais facilidade, é mais propensa à inveja, à lamúria, à injúria, tem menos pudor e menos ambição, é menos digna de confiança (ALEMBERT, 1986).

Descartes inaugura a Idade Moderna imerso num contexto onde há um interesse crescente pelas ciências naturais. Ele postula a separação entre alma (*res cogitans*, mente) e natureza (*res extensa*, corpo) e mantém a soberania da consciência, pré-requisito para a fundação de uma ciência dos princípios que regem a natureza. O filósofo dá continuidade à “clássica tentativa de libertar o Conhecimento e a Razão de qualquer contaminação corporal, [...] se separar totalmente o Logos de Sofia, o homem e sua Mente, da Natureza e assim por diante” (JAGGAR e BORDO, 1997).

O racionalismo passa a ser o estatuto que dá valor às formulações científicas, cujo discurso tem por pretensão a impessoalidade e a objetividade. O tipo de análise cartesiana assinala, de acordo com Elizabeth Grosz (2000, p. 67), “uma locação problemática para a teoria feminista”. A separação entre mente e corpo, visando explicações de validade universal, é

[...] frequentemente correlacionada com as distinções entre razão e paixão, sensatez e sensibilidade, fora e dentro, ser e outro, profundidade e superfície, realidade e aparência, mecanicismo e vitalismo, transcendência e imanência, temporalidade e espacialidade, psicologia e fisiologia, forma e matéria, e assim por diante (GROSZ, 2000, pp.48-49).

Mais tarde, já no século XIX, Schopenhauer e Nietzsche também expressam opiniões contrárias e desprezo à mulher em suas principais obras. Em *Zaratustra*, Nietzsche afirma: “o que é a mulher para o homem? O brinquedo mais perigoso. O homem deve ser educado para a guerra, a mulher para a recreação do guerreiro”. Nos capítulos *Sobre as mulheres* e *Sobre a Metafísica do Amor Sexual*, Schopenhauer coloca a mulher entre o homem e o animal. Para ele, “a mulher é uma armadilha da natureza e foi feita para enganar o homem, cegá-lo, fazê-lo sair de seu caminho e conduzi-lo ao casamento e à cópula” (ALEMBERT, 1986).

Esses reducionismos dicotômicos imputam ao corpo características que o subordina à mente. O corpo é uma condição bruta que requer superação e, nesse sentido, “codificado em termos que são eles mesmos tradicionalmente desvalorizados” (GROSZ, 2000, p.49). Segundo a autora, estabelece-se uma correlação entre a oposição macho e fêmea e o alinhamento do homem à mente e da mulher ao corpo. A filosofia clássica sempre se preocupou com a razão, com as ideias, com o julgamento, termos que marginalizam a consideração com o corpo:

[...] a corporalidade tanto dos conhecedores quanto dos textos, e a maneira pela qual essas materialidades interagem, devem ser obscurecidas. A filosofia, como disciplina, excluiu subrepticamente a feminilidade, e como consequência, a mulher, de suas práticas, através de sua codificação usualmente implícita da feminilidade como desrazão associada ao corpo. (GROSZ, 2000, p.49)

Articula-se a essa noção conteúdos como fragilidade, imperfeição e instabilidade, conferidos ao corpo da mulher, agregando-lhe valores negativos e negando-lhe o papel de agente na produção de conhecimento.

Nessa linha de crítica epistemológica, Braidotti (2000) aponta o confinamento do feminino à posição estrutural de “outro”, enquanto Mayorga (2013) fala da captura do corpo da mulher e a perda da sua subjetividade, ao passo que ao homem atribui-se o direito à transcendência e a referência enquanto sujeito universal.

Sáenz (2009) explicita as contribuições da fenomenologia merleau-pontiana na compreensão da experiência vivida pelas mulheres e suas relações com o feminismo a partir desse viés crítico ao dualismo mente e corpo, sujeito e objeto, ponto que foi central no projeto filosófico de Merleau-Ponty. De acordo com a autora, toda experiência corporal é situada e não pode, portanto, ser objetivada. Sáenz nos mostra que o pensamento de Merleau-Ponty pode ter influenciado o feminismo nascido na década de 1990,

que considera a corporeidade como um fato central para a experiência e critica a dominação patriarcal da racionalidade e da consciência, assim como a dicotomia corpo e espírito, com a consequente subordinação do primeiro pelo segundo e a associação do corpo com a mulher e do espírito com o homem. Estes reduccionismos não dão conta da verdadeira realidade, do que realmente há: “um corpo do espírito e um espírito do corpo e um quiasma entre eles” (SÁENZ, 2009, p.100, tradução nossa)¹

1 “que considera la corporalidad como un hecho central para la experiencia y critica el predominio patriarcal de la racionalidad y la conciencia, así como la dicotomía cuerpo-espíritu, con la consiguiente subordinación del primero al segundo y la asociación del cuerpo con la mujer y del espíritu con el hombre. Estos reduccionismos no dan cuenta de la verdadera realidad, de lo que realmente hay: “un cuerpo del espíritu y un espíritu

Quando as teorias feministas aceitam acriticamente expressões dicotômicas, elas participam “da desvalorização social do corpo que anda de mãos dadas com a opressão das mulheres” (GROSZ, 2000, p. 60). Romper os binarismos ocidental sujeito e objeto, corpo e mente, que polarizam as existências, implica em desconstruir hierarquias que separam a experiência social (MAYORGA, 2013, p. 472).

A tendência da epistemologia ocidental é ver o campo das emoções com suspeita e, na tradição positivista, a influência da emoção é considerada um fator que impede e age na distorção durante o processo de aquisição e produção do conhecimento. A razão, e não a emoção, tem sido conceituada como a faculdade substancial para a construção do saber científico. Dessa forma, o emocional e o racional são colocados em contraste e esse par se vincula a outras dicotomias, em que a razão “é associada ao mental, ao cultural, ao universal, ao público e ao masculino, enquanto a emoção é associada ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado e, obviamente, ao feminino” (JAGGAR, 1997, p. 157). Diversas teóricas já apontaram, nos diz a filósofa feminista Jaggar, que a própria epistemologia moderna é uma expressão de determinadas emoções características de homens em certos períodos:

[...] embora essa cisão, quando embutida no método científico ocidental, possa geralmente obter êxito em neutralizar os valores idiossincráticos ou não convencionais de pesquisadores individuais, ela realmente não elimina, como muitos observaram, os valores sociais geralmente aceitos. Tais valores estão implícitos na identificação dos problemas considerados dignos de investigação, na

del cuerpo y un quiasmo entre ellos.”

seleção das hipóteses consideradas dignas de verificação e na solução dos problemas considerados dignos de aceitação. A ciência dos séculos passados mostra exemplos evidentes da influência dos valores sociais predominantes, seja na física atomística do século XVII, seja nas interpretações competitivas da seleção natural. (JAGGAR, 1997, p. 169)

Ainda que o positivismo veja as emoções como ameaças que precisam ser combatidas na investigação científica, seu próprio método científico e seus postulados não estão isentos dessas emoções. Essa incorporação das emoções é, na verdade, uma característica necessária das concepções sobre o conhecimento e, portanto, “em vez de reprimir a emoção na epistemologia, é necessário repensar a relação entre conhecimento e emoção e construir modelos conceituais que demonstrem a relação mutuamente constitutiva em vez da relação oposicional entre razão e emoção” (JAGGAR, 1997, p. 170). Essa disjunção e dicotomização positivista dificulta a compreensão “tanto quanto a causa das paixões e ações da alma, pois não sabemos como o corpo poderia agir sobre a alma – causando-lhe paixões – nem a alma sobre o corpo – dominando-o pela vontade” (GOMES, 2008, p. 68).

Espinosa desmonta essa concepção da relação corpo-alma e mostra, de forma coerente, como sua versão contradiz a teoria cartesiana da dupla substância na sua base afirmando que nós só conhecemos a nós mesmos e aos demais corpos a partir das afecções, ou seja, somente por meio das ações dos outros corpos e idéias sobre nós é que surge a possibilidade do conhecimento. (GOMES, 2008, p. 68)

A filósofa Susan Griffin (1979) afirma que as emoções proporcionam uma motivação à pesquisa crítica e à investigação dos problemas acerca da condição da mulher na sociedade patriarcal. A teoria feminista é orientada pela dor, ultraje e trauma, emoções vivenciadas pelas mulheres que as impulsionaram a fazer observações contestadoras frente às concepções dominantes do *status quo* (GRIFFIN, 1979). Portanto, as teóricas feministas concordam entre si em considerar que as emoções influenciam a busca pelo conhecimento da realidade e ajudam a desenvolver alternativas a concepções prevalentes. Os grupos minoritários e oprimidos “têm uma espécie de privilégio epistemológico na medida em que têm acesso mais fácil a esse ponto de vista e, portanto, maior possibilidade de avaliar os possíveis começos de uma sociedade na qual todos possam florescer” (JAGGAR, 1997, p. 176). Nesse sentido, podemos lançar mão da filosofia de Espinosa na compreensão da relação entre conhecimento e emoção - ou afeto, de acordo com a teoria espinosiana – para pensar essa questão tão fulcral e intrínseca também à teoria feminista:

Estamos a caminho de dizer que a concepção do conhecimento em Espinosa é de início, uma proposição fundamentalmente anticartesiana, pois para ele não há outra forma de conhecer a si mesmo e a realidade, senão por meio das ações que os outros corpos exercem sobre o sujeito. Espinosa alia as teses de incompletude e imperfeição humana à necessidade de uma realidade exterior ao sujeito, como única possibilidade de alcançar níveis mais complexos de pensamento e de existência. (GOMES, 2008, p. 74)

As narrativas feministas contemporâneas situam-se numa postura crítica a essa concepção fragmentária do sujeito, compartilham um senso cada vez mais crescente de que o pensamento cartesiano é inadequado, e apresentam um extenso desenvolvimento teórico acerca do corpo, realocando-o no centro de suas análises (GROSZ, 2000). Para elas, “o corpo é crucial para a compreensão da existência psíquica e social da mulher, mas não é mais visto como um objeto a-histórico, biologicamente dado, não cultural” (GROSZ, 2000, p. 75). Nessa perspectiva, Donna Haraway explora outras faces das novas tecnologias do corpo. Para ela, tais tecnologias estão sendo substituídas por outras com arranjos completamente diferentes e estão provocando profundos impactos na cisão mente e corpo. Por meio do mito do ciborgue, Haraway (2009) propõe mostrar que os limites do conhecimento que demarcam os dualismos estão se dissolvendo e abrindo espaço para que outros limites fluidos venham à tona (SILVA, 2009).

2. Contextos e desdobramentos dos estudos da mulher e de gênero

Uma apreciação panorâmica dos percursos das teorias feministas auxilia-nos a entrever as repercussões das problematizações do sexo e do gênero nas questões do corpo. Propicia, além disso, condições para a contextualização das contribuições de Donna Haraway.

O movimento feminista é um projeto amplo e heterogêneo e vem sendo dividido historicamente, a fim de facilitar a compreensão acerca de suas principais contribuições e reivindicações, em três principais ondas ou períodos. No mundo ocidental, a primeira onda tem suas manifestações iniciais na virada do século XVIII para o século XIX. Considerado “um filho indesejado da Revolução Francesa” (BIROLI e MIGUEL, 2014, p. 20), o movimento feminista começa por reivindicar o direito à educação, a igualdade no casamento, a participação na vida pública e principalmente o direito ao voto. Na Inglaterra, ao colocar os problemas em termos de *direitos*, Mary Wollstonecraft (1759 - 1797) “promove uma inflexão na direção da construção de uma teoria política feminista” (BIROLI e MIGUEL, 2014, p. 21). Considerada a fundadora do feminismo, publicou sua obra mais importante em 1792: *Em defesa dos direitos da mulher*. A conquista do voto para as sufragistas estadunidenses no século XIX seria um passo fundamental para as mulheres, como observou Davis (1981). Porém, a “pífia presença feminina nos espaços de poder após a obtenção desse direito indicou a necessidade de identificar os mecanismos de exclusão mais profundos” (BIROLI e MIGUEL, 2014, p. 8) e de questionar as hierarquias sociais de poder e do funcionamento das instituições. No Brasil do início do

século XX, a tendência em exigir direitos trabalhistas e políticos foi influenciada pelos movimentos sufragistas europeu e americano e, liderada pela cientista e bióloga Bertha Lutz. As *suffragettes* brasileiras conquistaram o direito ao voto em 1932.

À margem da corrente dominante do sufragismo, surge o feminismo socialista, vinculando opressão de classe e de gênero. Apesar do legado ambíguo das contribuições de Marx e Engels ao tema, a obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1985) teve impacto na discussão e na vinculação da “organização da esfera doméstica à sociedade mais ampla” (BIROLI e MIGUEL, 2014, p. 23). O pensamento feminista socialista teve como principais autoras as bolcheviques Clara Zektin (1857-1933) e Alexandra Kollontai (1872 - 1952).

A segunda onda do movimento feminista teve início entre os anos de 1960 e 1970, momento em que o discurso feminista se abre a um debate político sobre o corpo e a categoria gênero torna-se central nos estudos para se compreender a subordinação da mulher. Pautados no binômio sexo e gênero, sendo o gênero utilizado para descrever “a construção social do masculino e do feminino” (SAFFIOTI, 2015, p.47) em oposição ao sexo, que representa uma dimensão biologicamente dada, os estudos questionavam os significados culturais das diferenças e as constelações simbólicas atribuídas ao masculino e ao feminino, rejeitando e desnaturalizando o determinismo biológico como a raiz das diferenças entre homens e mulheres (SCOTT, 1989, p. 3). Bento (2006, p.70) destaca, nesse contexto, a contribuição de Simone de Beauvoir:

Este olhar tem a obra *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, publicada em 1949, como um marco. Ao afirmar que a "mulher não nasce, torna-se", Beauvoir buscava mostrar os mecanismos que dão consistência ao "tornar-se", constituindo um movimento teórico de desnaturalização da identidade feminina.

Essa concepção funda o feminismo contemporâneo e estabelece o gênero como uma categoria de análise histórica constitutiva das relações sociais e que se expressa na divisão sexual do trabalho, nas relações de poder institucionalizadas e na esfera doméstica. Isso possibilitou o desenvolvimento de estratégias políticas voltadas à reapropriação do corpo e colocou o feminismo em debate como teoria e movimento social. No Brasil, essa reflexão ganhou espaço com a inclusão do gênero ao lado da classe social a partir dos trabalhos de Heleieth Saffioti, com base em um referencial marxista (BIROLI e MIGUEL, 2014).

Nas décadas seguintes, no fim dos anos 1980 e início dos anos 1990, o feminismo mudou suas estratégias políticas e discursivas e passou a desconfiar das oposições binárias como sexo e gênero, e natureza e cultura. As correntes da terceira onda, identificadas como pós-estruturalistas, apontam a necessidade de se repensar determinadas categorias de análise e os limites do conceito de "diferenças sexuais".

Teóricas da diferença sexual (IRIGARAY, 1985a; 1985b; 1993; WITTIG, 2006) insistem na especificidade de uma corporificação feminina, um aspecto que se torna invisível quando o masculino é tomado como a norma do humano. Elizabeth Grosz (1994) insiste na especificidade

irredutível do corpo das mulheres, independente da classe, da raça e da história. Rosi Braidotti (2000) afirma que ser uma mulher já é sempre estar lá como uma pré-condição ontológica para a minha existência. Para estas duas teóricas, as identidades são tecidas em uma categorização sexual. Tais materialidades biológicas não produzem as identidades sexuais, nem determinam a forma como as mulheres experimentam seus corpos, já que elas são construções históricas e socialmente variáveis. Elas são, no entanto, a condição que torna tais identidades possíveis.

Essa natureza fixa do sexo é problematizada por Butler (2003), uma das principais expoentes dos estudos *queer*, como uma construção sócio-histórica, discursiva e política tanto quanto a categoria gênero. A autora comenta:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revelasse absolutamente nenhuma (BUTLER, 2003, p.25).

Em sua proposta, o conceito de gênero é reconfigurado e passa a ser entendido como relação política que se dá num campo discursivo de relações de poder. Ao rejeitar a diferença sexual e a ideia em torno da essência do 'ser mulher', Butler questiona as políticas de identidade e a possibilidade analítica da teoria feminista original: “Mulheres é um falso e unívoco substantivo que disfarça e restringe uma experiência de gênero variada e contraditória. A unidade da categoria ‘mulheres’ não é nem pressuposta nem desejada, uma vez que fixa e restringe os próprios sujeitos

que liberta e espera representar” (2003, p. 213). A partir disso e sob influência das tendências pós-estruturalistas, a autora desenvolve a noção de performatividade enquanto processo prático constitutivo de cada sujeito perpassado por uma leitura do corpo com significados múltiplos (BENTO, 2006).

No mesmo esteio crítico da terceira geração, Donna Haraway (1991) intenta a superação das aporias relacionadas ao binarismo do pensamento ocidental ao explorar a lógica do mito do ciborgue. A autora considera que o ciborgue, enquanto organismo cibernético híbrido entre máquina e humano, confunde as fronteiras do orgânico e inorgânico, situando o ciborgue como uma criatura pós-gênero e considerando o corpo figura central na transformação da cultura ao negar sua passividade frente às inscrições dos significados culturais e do discurso biológico.

É importante destacar que o desenvolvimento teórico desses três períodos do feminismo, bem como as suas dissidências e tensões, não podem ser entendidos sob uma perspectiva histórica rigorosamente linear. As diversas propostas de cada fase coexistem ainda hoje, levantam debates na contemporaneidade e colocam interrogações importantes para as teorias feministas.

2.1 Um panorama sobre as perspectivas de corpo nas teorias feministas

Para as teóricas feministas, foi essencial romper qualquer ligação determinista entre as características corporais, faculdades mentais e papéis sociais que endossavam um dualismo entre corpo e mente. A razão, elas afirmam, é uma capacidade humana universal independente das diferenças corporais (WOLLSTONECRAFT, 1972). Contudo, o principal desafio dessas teóricas tem sido buscar definições de corporeidade que possam explicar como o discursivo e o material interagem na constituição dos corpos.

No contexto em que as mulheres viviam no século XVIII, seus corpos eram tratados como algo a ser cuidado e preservado, com o objetivo de alcançar o matrimônio e adquirir meios materiais para viver. O texto de Wollstonecraft, *Em defesa dos direitos da mulher* (1972), chamou a atenção ao disciplinamento do corpo feminino e os dispositivos que produziam esse corpo enquanto um objeto de apreciação.

O famoso discurso de Sojourner Truth na Convenção dos Direitos da Mulher em 1851, em Ohio, nos EUA, chamou a atenção para o corpo como um marcador de diferenças raciais e de classe dentro do movimento feminista: “Tenho arado e plantado, e juntado em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem - quando consigo o que comer - e aguentar o chicote também! E não sou uma mulher?” (TRUTH, 1851). Surge aqui um reconhecimento de como os marcadores corporais são usados para perpetuar a opressão sexual e também racial. A pele do negro e o sexo da

mulher são ambos clara evidência de que eles estão destinados a estar em sujeição ao homem branco (HARDING, 1987).

2.1.2 Simone de Beauvoir e O Segundo Sexo

Foi com a publicação de *O Segundo Sexo* por Simone De Beauvoir que a teorização feminista sobre a relação entre o corpo e a questão do sujeito tomou centralidade. Junto com outros fenomenólogos, especialmente Merleau-Ponty, Beauvoir reconhece que a existência:

[...] não tem atributos fortuitos, não tem conteúdo que não contribua para dar-lhe sua forma, não admite em si mesma nenhum fato puro, pois é o movimento pelo qual os fatos são assumidos. É verdade. Mas é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como impossível. A presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo: mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular. (BEAUVOIR, 1970, p. 29)

O que é central para ela é que tal existência corporal e o ponto de vista por ela fornecido são vividos de forma diferente para homens e para mulheres. A posição de Beauvoir em relação à corporeidade tem sido objeto de controvérsia para muitas feministas posteriores. No entanto, sua contribuição ainda oferece o ponto de partida para trabalhos contemporâneos acerca do corpo, e a autora é frequentemente revisitada

como uma teórica capaz de fornecer uma complexa e não reducionista visão do entrelaçamento entre o material e o cultural na formação da nossa corporeidade.

Beauvoir analisa os dados da biologia no primeiro capítulo de *O Segundo Sexo*. Nele, a autora esclarece que esses dados não são pensados como características determinantes do indivíduo ou da vida social e descreve, então, tudo aquilo que é considerado enquanto qualidades biológicas de um organismo fêmea. Além de diferenças na função reprodutiva, a filósofa aponta as diferenciações realizadas pela biologia aos corpos masculinos e femininos e, conseqüentemente, as distintas capacidades físicas que são imputadas a cada um deles. Beauvoir discorre sobre essas características ao mesmo tempo em que declara que os fatos biológicos por si só não têm nenhum significado. Isto porque, segundo ela:

É somente dentro de uma perspectiva humana que se podem comparar o macho e a fêmea dentro da espécie humana. Mas a definição do homem é que ele é um ser que não é dado, que se faz ser o que é. Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma idéia histórica. A mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir-a-ser; é no seu vir-a-ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas *possibilidades*. (BEAUVOIR, 1970, p. 54)

Assim, toda a carga biológica imposta às mulheres devido, principalmente, à sua função reprodutiva, são interpretadas a partir de um ponto de vista humano e com valores estabelecidos e circunscritos numa determinada esfera social.

Essas observações levaram Beauvoir a ser considerada a originadora da dicotomia sexo e gênero, que se tornou fundamental para a teorização feminista na década de 1970. Tradicionalmente o sexo foi visto como fixado pela biologia, e o gênero como definido pelos significados sociais associados à referida biologia, visto como histórico e socialmente variável e aberto a mudanças. É neste contexto que a famosa afirmação de Beauvoir "não se nasce mulher, torna-se" é citado com frequência. Ela deixa claro em sua obra a maneira com que os mitos culturais e as metáforas influenciam o contar da história biológica. Além disso, ela demonstra as possibilidades que os dados biológicos deixam abertas para nós, sublinhando alternativas para a reprodução heterossexual em todo o reino biológico, a incidência de hermafroditismo em humanos e nos animais, e chama a atenção, no âmbito da animalidade, aos casos onde os cuidados com a prole é feito tanto por animais machos quanto pelas fêmeas. A consequência, para ela, é que nem mesmo a biologia da diferença sexual é determinada. Nada exige que um corpo tenha esta ou aquela estrutura particular e é somente através da existência que os fatos são manifestados. Da mesma forma,

[...] a perpetuação da espécie não acarreta a diferenciação sexual. Mesmo que esta seja assumida pelos seres existentes de tal maneira que entre na definição concreta da existência, nem por isso deixa de ser certo que uma consciência sem corpo, que um homem imortal são rigorosamente inconcebíveis, ao passo que é possível imaginar uma sociedade reproduzindo-se por partenogênese ou composta de hermafroditas. (BEAUVOIR, 1970, p. 29)

Por outro lado, os significados e a importância que atribuímos à nossa materialidade não flutuam livres e desvinculados dessa materialidade. A forma como o corpo é vivido por nós tem que acomodar os dados que a biologia variavelmente tenta capturar. Portanto, para Beauvoir, era preciso reconhecer, aqui e agora, as diferenças entre os corpos masculinos e femininos, pois, sendo o corpo um instrumento de compreensão e apreensão do mundo, o mundo está limitado a parecer uma coisa muito diferente quando apreendido de uma maneira ou de outra.

Nos capítulos seguintes, Beauvoir oferece uma fenomenologia do corpo vivido ao longo das diferentes fases da vida de uma mulher. Ela apresenta explicitamente sua narrativa como um relato da experiência vivida, o corpo situado. Na infância, o corpo da garota jovem é experienciado de uma maneira diferente daquela do menino, por exemplo. O menino é encorajado a subir em árvores e a participar de jogos violentos. Já a menina é encorajada a brincar e a tratar a si mesma como uma boneca, e é aqui que iniciam-se todos os rituais que se tornam necessários para agradar a um outro. É o começo da experiência do corpo das mulheres como objetos para o olhar e contemplação do outro, algo que tem sua origem não na anatomia, mas na educação e na construção social.

Beauvoir oferece em suas contribuições uma fenomenologia descritiva dos corpos femininos em situações específicas, e a maneira em que as mulheres vivem seus corpos de uma forma objetificada, internalizando o olhar do outro e produzindo seus corpos como objetos para os outros, tem sido uma das suas mais importantes contribuições para uma

fenomenologia da corporeidade do sexo feminino, antecipando e influenciando o trabalho de feministas posteriores.

2.1.3 Teorias feministas da diferença sexual

As descrições que Beauvoir nos oferece do corpo feminino como vivido estão em contraste marcante com a valorização do corpo que encontramos nos escritos das teóricas da diferença sexual. O que está em jogo, afirma Braidotti, é o projeto positivo de transformar a diferença em uma força, de afirmar sua positividade (BRAIDOTTI, 2000). O engajamento com a corporificação feminina, cujo objetivo é fazer considerações positivas a ela, encontra-se especialmente no feminismo psicanalítico com base em Freud e Lacan. O projeto dessas feministas é re-imaginar o feminino encontrado em teóricos psicanalíticos, e se inspira principalmente nos escritos de Luce Irigaray.

Nas obras de Irigaray (1985a; 1985b; 1993) encontramos uma crítica à filosofia e à psicanálise sustentada na ideia de que ambas as disciplinas se desenvolvem a partir de constructos de base machista. Ela ressalta que nos corpos destes trabalhos o homem é apresentado como a norma universal, e a diferença sexual não é reconhecida; ou ela é reconhecida de tal forma que a mulher é conceituada como o "feminino-materno" (IRIGARAY, 1985b). Tal crítica insiste no reconhecimento da diferença

sexual e da diferença da corporalidade feminina, e faz com que o pensamento se aproprie dessas diferenças. Ela afirma, ao defender esse posicionamento, que a morfologia do corpo é refletida na morfologia de certos processos de pensamento. Assim, a racionalidade ocidental seria marcada por princípios de identidade, não-contradição, binarismo e atomismo pautados em contrastes manifestados a partir das diferenças genitais do masculino e do feminino.

Tais afirmações foram denunciadas por algumas teóricas por sugerir um essencialismo biológico, pois considera que a biologia dos corpos masculinos e femininos produz diferentes padrões de pensamento. Em contrapartida, é a própria Irigaray que insiste na impossibilidade de pensar um corpo fora de sua representação dentro de uma cultura. Isso significa que as características corporais que ela aponta em seus trabalhos não são materialidades brutas, mas corpos configurados na interligação entre o simbólico e o imaginário na cultura ocidental (WHITFORD, 1991). O simbólico refere-se, aqui, a um sistema público de significado e linguagem, tomado no sentido proposto por Lacan, que nos permite tornarmo-nos sujeitos. Para Lacan, esta ordem social do significado é aquela a que estamos condenados, se quisermos nos tornar sujeitos e agentes do mundo. Já o conceito de imaginário, como é usado por Irigaray, reflete a noção freudiana de fantasia inconsciente, em que nossa relação com os objetos e os outros é regida pela emoção e pelo afeto. Irigaray também faz referência ao imaginário lacaniano, o domínio da identificação afetiva com os ideais ilusórios, que produz em nós o senso de nossos próprios corpos enquanto

materialidades delimitadas. Embora em Lacan o simbólico e o imaginário sejam definidos como diferentes dimensões da formação da subjetividade, para Irigaray eles estão interligados. O simbólico estrutura o imaginário e é ele mesmo assombrado por associações imaginárias (IRIGARAY, 1985b).

Quando Irigaray refere-se a características corporais femininas e masculinas, ela está, de acordo com Whitford (1991), capturando a forma como elas são tanto representadas quanto imaginadas, ou seja, afetivamente experienciadas na dimensão pessoal e social. Segundo ela, os corpos femininos são representados como corpos masculinos marcados pela falta. Opondo-se à Lacan, a autora defende a necessidade de reconstruir e estabelecer uma interconexão entre a dimensão simbólica e imaginária do corpo feminino. Irigaray considera que os pensamentos filosófico e psicanalítico seriam diferentes se partissem de noções de um corpo feminino ou materno re-imaginado, em vez do corpo masculino em termos fálicos (IRIGARAY, 1985a).

Teóricas da diferença sexual insistem na especificidade de uma corporificação feminina, um aspecto que se torna invisível quando o masculino é tomado como a norma do humano. Elizabeth Grosz (1994) insiste na especificidade irreduzível do corpo das mulheres, independente da classe, da raça e da história. Rosi Braidotti (2000) afirma que ser uma mulher já é sempre estar lá como uma pré-condição ontológica para a minha existência. Para estas duas teóricas as identidades são tecidas em uma categorização sexual. Tais materialidades biológicas não produzem as identidades sexuais, nem determinam a forma como as mulheres

experimentam seus corpos, já que elas são construções históricas e socialmente variáveis.

As diferenças marcadas pelo sexo biológico também são centrais nos debates entre teóricas da diferença sexual e teóricas pós-estruturalistas influenciadas por Foucault e Derrida. Judith Butler, uma das filósofas pós-estruturalistas mais importantes na questão de gênero, argumenta que a crítica feita por Irigaray sobre o machismo presente no imaginário do corpo feminino encontrado na psicanálise e na filosofia pertence a uma tradição específica, a ocidental, e não pode ser interpretada como universal (BUTLER, 2003). Butler aponta a urgência de um cuidado ao articular os imaginários sobre o corpo da mulher e reconhecer as operações culturais específicas sobre o modo como esses imaginários são constituídos e variam em diferentes épocas e lugares (BUTLER, 2002).

2.1.4 O corpo e a performatividade em Judith Butler

A partir da década de 1990, as teorias feministas dedicam-se às práticas disciplinares do corpo aplicadas à subordinação do gênero feminino de acordo com as relações de poder elucidadas por Foucault (1987). Trata-se de práticas orientadas às mulheres a partir do policiamento individual de seus próprios corpos – incluindo principalmente as práticas sexuais – com a finalidade de mantê-las em conformidade com as normas sociais

estabelecidas. O corpo, para estas teorias, não pode ser visto como uma tabula rasa biológica em que aspectos masculinos e femininos são inscritos e projetados. Isso ocorre porque as categorias *sexo* e *gênero* são constantemente associadas, como se houvesse uma articulação indispensável e intrínseca a elas.

Ao invés de perceber o sexo como uma categoria essencialista e gênero como uma categoria construcionista, essas teóricas estão preocupadas em minar a dicotomia. [...] Enquanto sexualmente específico, o corpo codifica os significados projetados nele de modos sexualmente determinados. Assim, essas feministas não estão evocando um corpo puro, pré-cultural, pré-social ou pré-linguístico, mas um corpo como objeto social e discursivo, um corpo vinculado à ordem do desejo, do significado e do poder. (GROSZ, 2000, p.77)

Influenciada pelo pensamento foucaultiano, Butler (2002; 2003) demonstra que a sujeição de nossos corpos às práticas normativas tornou-se não somente uma maneira de se aproximar de um ideal de masculinidade e feminilidade, mas o próprio processo pelo qual o sujeito sexuado e generificado passa a existir. O corpo, dessa forma, estaria “entrelaçado a sistemas de significado, significação e representação e é constitutivo deles. Por um lado, é um corpo significante e significado; por outro é um objeto de sistemas de coerção social, inscrição legal e trocas sexuais e econômicas” (GROSZ, 2000). A masculinidade e a feminilidade tornam-se, dessa forma, estilos cujos corpos incorporam e produzem uma subjetividade. Butler rejeita a ideia de que as diferenças de gênero têm origens biológicas e explora os significados que dão origem à concepção naturalizante de

unidade entre o sexo biológico, a identidade de gênero e a heterossexualidade. Butler, seguindo o pensamento de Foucault, vê os discursos como produtores de identidades. Assim, quando um bebê nasce, por exemplo, e o médico anuncia que o recém-nascido “é uma menina”, ele não está relatando um estado de arranjos determinados, mas participando de uma prática que constitui esse estado de coisas. O efeito da repetição de atos como esse é criar a ilusão da existência de duas naturezas distintas, a saber, a natureza masculina e a natureza feminina. A essas práticas, Butler atribui a noção de performatividade e passa a discuti-la amplamente em sua obra *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade* (2003).

As performances de gênero são o que atuamos e a maneira como os outros agem em relação a nós de acordo com prescrições sociais ideais estabelecidas. Esses ideais fornecem a estrutura para as nossas atividades, ao mesmo tempo em que reforçam o poder de determinados grupos. Os grupos não pertencentes a estes ideais dominantes – mulheres, homossexuais, transexuais – são lidos socialmente como abjetos e sujeitos a punições. As performances por meio das quais nossos corpos se tornam gênero também variam em contextos diferentes e podem mudar ao longo do tempo (BUTLER, 2003). Essas práticas também se relacionam com outras dimensões sociais e incorporam, por exemplo, uma heterossexualidade presumida, além de serem co-constituídas com a classe, a raça, a idade e uma variedade de outras formas desviantes dos preceitos homogêneos de grupos dominantes.

Se o gênero torna-se uma questão de performance e estilo corporal, como Butler sugere, então não há relação necessária entre gênero e qualquer configuração corpórea particular. O alinhamento entre a forma anatômica e a performance de gênero é em si mesma apenas uma norma. Além disso, esta norma, juntamente com outras que regem a performance de gênero, está aberta a desestabilização e mudança. Para Butler, as práticas homossexuais são uma das formas de desestabilizar as relações normativas de gênero e heterossexualidade. De forma paralela, as performances transgêneros desafiam a relação entre a forma anatômica e o gênero. A comunidade trans, problematizada pela teoria da diferença sexual, vem, portanto, ocupar uma posição central para Butler. Eles são fundamentais para o processo de "queerização" por meio do qual os binarismos de gênero, previstos pelas práticas normativas, são subvertidos. Tal desestabilização, como revela Butler, não é, no entanto, fácil de realizar e os seus efeitos não são previsíveis. Mas sua possibilidade é uma consequência e uma característica dos atos discursivos.

Pois se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois esse sujeito nunca está plenamente constituído, mas é sujeitado e produzido continuamente. Esse sujeito não é base nem produto, mas a possibilidade permanente de um certo processo de re-significação, que é desviado e bloqueado mediante outro mecanismo de poder, mas que é a possibilidade de retrabalhar o poder. (BUTLER, 1998, p. 22)

Seguindo Derrida, Butler afirma que sempre que utilizamos um termo ou performamos um ato estamos envolvidos em uma prática discursiva: a ação do gênero exige uma performance que se repete (BUTLER, 2003). Contudo, essas repetições não são meramente réplicas da mesma (BUTLER, 2002). Essa possibilidade de abertura dos discursos é fundamental para a compreensão política que acompanha as contribuições de Butler. Se repetirmos performances em contextos diferentes, novos significados podem surgir e subverter os dominantes.

Para Butler (2002), tampouco a biologia escapa à formação discursiva. As divisões sexuais, para ela, não são simplesmente dadas e a classificação dos corpos em dois sexos é impulsionada por um conjunto de normas heterocentradas de gênero. Algumas teóricas feministas argumentam que uma explicação performativa da formação de corpos de ambos os sexos e gêneros não consegue captar o modo como a materialidade do corpo constitui nossa percepção. Butler, no entanto, desenvolve um pensamento que pretende dar conta da materialidade do corpo em termos de um processo de materialização. Aqui ela coloca em questão o modelo de construção em que o social age de forma unilateral no natural e o investe de sentidos. Ao contrário, ela nos oferece um quadro em que o que nós consideramos como material, como natureza, como dado, não é algo a que temos acesso direto. A materialidade refere-se a um produto de modos particulares de conceitualização, modos que não escapam ao funcionamento do poder. Se alguém pensa o corpo e o sexo como dado e anterior à construção, então não há nenhuma outra

possibilidade de abordá-lo e o corpo, como tal, não pode ser pensado (SPIVAK, 1989). Butler propõe um pensamento sobre a materialidade em termos de processo que se estabiliza ao longo do tempo e produz um efeito de fronteiras rígidas, as quais chamamos de matéria. Isso não significa que não há nada fora do discurso. Butler deixa claro que o corpo excede qualquer tentativa de capturá-lo no discurso. São justamente tais excessos que provocam a possibilidade de formações alternativas do corpo (BUTLER, 2002).

O caráter natural e rígido da categoria *sexo* assegura, segundo Butler, uma estrutura binária que recai sobre um padrão de heterossexualidade compulsória, pois promove uma generalização do corpo como algo preexistente e pré-discursivo a uma significação sexuada e que se constitui a partir de uma fonte externa, funcionando passivamente como mera superfície onde a história se inscreve. Essas perspectivas têm origem nos pensamentos cristão e cartesiano, os quais compreendiam o corpo “como matéria inerte que nada significa ou, mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decaída: engodo e pecado, metáforas premonitórias do inferno e do eterno feminino” (BUTLER, 2003, p.186). Do mesmo modo, os dualismos cartesianos operam de acordo com esse sistema binário na produção de sentidos atribuídos ao corpo da mulher. Butler denuncia essas significações como problemáticas ao produzirem concepções universais do corpo feminino e do que é *ser mulher*. De acordo com ela, o esforço em atribuir conteúdo universal à categoria *mulheres* produz facções e “a identidade como ponto de partida jamais se sustenta

como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas.” (BUTLER, 1998, p. 24). Aqui, Butler segue o mesmo esteio crítico de Foucault, o qual teria se recusado a procurar resistência em movimentos identitários e em constantes biológicas. Para Foucault, “a resistência ao dispositivo biopolítico se encontra na vida mesma, numa “outra economia do corpo e dos prazeres”, num ‘poder da vida’, suscetível de resistir aos agenciamentos do ‘poder sobre a vida’ que define a biopolítica” (ORTEGA, 2004, p. 11). Nesse sentido, Francisco Ortega, em seu artigo intitulado *Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt* (2004), traz importantes considerações acerca das contribuições de Agnes Heller para este campo de discussão. Segundo o autor, o discurso biopolítico substitui a pluralidade pela identidade, e é aqui que reside o alvo de crítica de Heller: os grupos biopolíticos, segundo ela, representam “formas antipolíticas de agrupamento, [...] pois os critérios de agrupamento biológicos e corporais (raça, sexo, saúde, performances físicas, doenças específicas, longevidade) substituem os critérios políticos de agrupamento” (ORTEGA, 2004, pp. 11-12). Outro problema para Heller é que o discurso biopolítico busca constantemente uma legitimação científica:

[...] o pensamento de raça, gênero, saúde é um “pensamento científico imitado”. O pensamento científico substitui a opinião pela verdade. Se a política é o campo do confronto das opiniões, do diálogo, da iniciativa, do novo, da espontaneidade e da ação em liberdade, o pensamento biopolítico legitimado cientificamente é o espaço da verdade,

da certeza, da necessidade, do determinismo e da causalidade, no qual o diálogo é substituído por uma política da autoclausura, de amigos e inimigos. A redução da pluralidade de opiniões a uma única opinião politicamente correta é outro traço antipolítico fundamental dos grupos organizados biopoliticamente. (ORTEGA, 2004, p. 13)

O conhecimento científico enquanto legitimador de um discurso tende a uniformizar e universalizar o indivíduo, excluindo e oprimindo aqueles corpos dissidentes que não se enquadram em nenhum dos dois polos opostos do binarismo ocidental. Ora, é sabido que nossos corpos são complexos demais para a ciência obter respostas claras sobre a diferença sexual. Quanto mais procuramos uma base simples para designar o “sexo” humano mais fica claro que o “sexo” não é uma categoria física pura. Antes, existem nuances de diferença, e rotular alguém como homem ou mulher é uma decisão social. Da perspectiva da medicina, o progresso de uma pessoa intersexual exige a manutenção do normal. E o parâmetro de normalidade, aqui, considera que deve haver apenas duas possibilidades: macho e fêmea. Intersexuais tem corpos dissidentes, e só a intervenção cirúrgica fundada em um conhecimento médico pode fazê-los caber em classificações binárias de sexo. O interesse está, como já discutimos ao longo do texto, em manter as divisões de sexo e controlar aqueles corpos que são tão dissidentes que chegam a borrar as fronteiras dos binarismos. Para mudar a política do corpo, portanto, precisamos mudar a política da ciência. Pensando com Peter Pál Pelbart, devemos lutar “contra as formas de assujeitamento, isto é, de submissão da subjetividade” (2002, p. 41).

Aquém da divisão corpo/mente, individual/coletivo, humano/inumano, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza. E ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana. Daí a inversão, em parte inspirada em Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder sobre a vida, mas como a potência da vida. (PELBART, 2002, p. 40)

3. O corpo e o conceito de ciborgue em Donna Haraway

A ideia do ciborgue em Haraway tem como horizonte transgredir as fronteiras que separam o natural do artificial, o orgânico do inorgânico, questionando os dualismos e, a partir disso, construir uma política que não categorize a situação da mulher, produzindo uma nova compreensão sobre a forma de pensar o feminismo no final do século XX. A preocupação da autora foi estabelecer uma política que não tivesse por pressuposto constituir um estatuto feminino ou masculino, mas um estatuto híbrido e desprendido da sexualidade binária humana. O ciborgue, para Haraway (2009), é uma criatura pós-gênero, simultaneamente organismo e máquina, uma criatura de realidade social e de ficção, povoando um mundo ambigualmente natural e modificado. A figura do ciborgue capta a nossa realidade corporal, resistindo a qualquer apelo a uma natureza pura que supostamente constitua nossa corporeidade. Na imagem de Haraway, não há fronteira clara entre o que é natural e o que é construído, e o corpo, para

ela, juntamente com o resto do mundo natural, resiste a categorias de todos os tipos. Através desse conceito, a autora aponta para uma relação simétrica entre o real e o imaginário, empenhando-se em manter a concretude da existência corporal e das narrativas biológicas ao lado das narrativas históricas e culturais.

3.1 Contexto histórico e um breve percurso conceitual nos trabalhos de Haraway

Com formação em biologia e filosofia, Donna Haraway desenvolveu pesquisas concentradas na área de primatologia e, posteriormente, expandiu seus estudos nas humanidades. Hoje integra um grupo de epistemólogas feministas críticas ao modo de construção de conhecimento ocidental e das ciências naturais. Haraway escreveu sua dissertação sobre as funções da metáfora na formação da pesquisa em biologia do desenvolvimento no século XX, e completou seu doutorado em Yale em biologia, em um programa interdisciplinar com os Departamentos de Biologia, Filosofia e História da Ciência e Medicina. É professora do Departamento de História da Consciência na Universidade da Califórnia, onde ensina teoria feminista, história da ciência e estudos de animais. Haraway também lecionou em teoria feminista e tecnociência na European Graduate School, na Suíça.

Ao longo de suas obras, Haraway explora os laços entre natureza e cultura e é uma das principais teóricas sobre a relação de amor e ódio entre as pessoas e as máquinas. Suas ideias suscitaram debates em áreas tão variadas quanto a primatologia, a filosofia, a biologia do desenvolvimento e influenciaram os chamados Estudos Culturais e Estudos de Mulheres (KUNZRU, 2009). Seu trabalho mais conhecido, o *Manifesto Ciborgue*, foi um ensaio publicado em 1985, constituindo, mais tarde, um dos capítulos do livro *Simians, Cyborgs and Women – The Reinvention of Nature* (1991)². Nele, a autora explica que um ciborgue é um "híbrido de máquina e organismo", uma fusão do orgânico e da técnica forjado em práticas particulares, culturais e históricas (HARAWAY, 2009). Assim, ela emprega o conceito de ciborgue como uma metáfora capaz de questionar e desconstruir os dualismos filosóficos sobre o corpo e a mente, objeto e sujeito, natureza e cultura, demonstrando a relevância desse debate também para o pensamento feminista contemporâneo.

Os ciborgues perturbam as estruturas de poder e os interesses fixos, pois significam um desafio à política estabelecida, a qual assume que as oposições ou identidades binárias são distinções naturais. Na verdade, essas oposições são construções culturais. Haraway sublinha a função crítica do conceito de ciborgue, especialmente para a política feminista. O pensamento dualista atual envolve uma "lógica de dominação" porque cada

2 As três figuras que habitam o título de *Simians, Cyborgs and Women - The Reinvention of Nature*, são apresentadas por Haraway como personagens que desorganizam as grandes narrativas tecnológicas e biológicas do ocidente e ocupam posições limiares em diferentes fronteiras: os símios são meio animais e meio humanos; os ciborgues são meio humanos, meio máquinas; e as mulheres são só meio humanas. Retomaremos esse assunto nos próximos tópicos, em que discutiremos as rupturas das fronteiras entre o humano e animal, o homem e a máquina e o físico e o não-físico operadas por Donna Haraway.

elemento que compõe os dualismos não são equivalentes. Assim, a lógica produz hierarquias que legitimam determinados grupos dominando outros. Em vez disso, Haraway sugere que as pessoas devem minar essas hierarquias explorando ativamente e mobilizando o embaçamento das fronteiras.

O ciborgue de Haraway é uma tentativa de romper com narrativas edípicas e mitos de origem cristã como o Gênesis. Segundo ela, "o ciborgue não sonha com a comunidade no modelo da família orgânica, desta vez sem o projeto edípico. O ciborgue não reconheceria o Jardim do Éden, não é feito de lama e não pode sonhar em voltar ao pó." (HARAWAY, 2009, p.51). Dessa forma, Haraway desafia as perspectivas essencialistas que ela define como qualquer teoria que reivindique identificar uma causa ou constituição universal, transhistórica e necessária de identidade de gênero ou do patriarcado (HARAWAY, 2009). Tais teorias, ela argumenta, excluem as mulheres que não se adaptam a elas e as separam das "mulheres reais" ou as representam como inferiores.

Um ciborgue não requer uma identidade essencialista estável, e as feministas deveriam considerar a criação de coalizões baseadas em "afinidade" ao invés de identidade. Para fundamentar seu argumento, Haraway analisa a frase "mulheres de cor", sugerindo-a como um possível exemplo de política de afinidade. A política ciborgue enfatiza como a afinidade, ao invés da identidade, ocorre como resultado de alteridade, diferença e especificidade (HARAWAY, 2009).

Depois do reconhecimento, arduamente conquistado, de que o gênero, a raça e a classe são social e historicamente constituídos, esses elementos não podem mais formar a base da crença em uma unidade “essencial”. Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – “ser” mulher. Trata-se, ela própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis. A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (HARAWAY, 2009, p. 47).

Por isso, Haraway sugere que as “feministas-ciborgue” devem resistir a uma matriz identitária natural. O sistema patriarcal da família – centralizado na figura do homem e, desse modo, mantendo a noção de mulher como uma essência – “entra em colapso no mesmo momento em que as redes de conexão entre as pessoas no planeta se tornam múltiplas, pregnantes e complexas. [...] O que está em jogo, na conexão 'ocidental', é o fim do homem” (HARAWAY, 2009, p. 58).

Em *Conhecimentos Situados: A Questão Científica no Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial* (1995), Haraway tece críticas às tradições masculinizadas da retórica científica e ao conceito de “objetividade”, questionando os pressupostos subjacentes à construção do conhecimento científico ocidental e as relações entre saber e poder que circundam essa construção. Ela defende o argumento de que toda “produção de conhecimento é também uma prática política”, e afirma que a “objetividade calcada na ideia de imparcialidade como produtora de um tipo de saber que historicamente serviu como instrumento de dominação: o conhecimento que

se propõe como universal” (SILVA, 2009, p. 14). Este ensaio originou-se como um comentário sobre *A Questão Científica no Feminismo* de Sandra Harding (1987) e, nele, Haraway lança luz sobre a possibilidade de uma ciência feminista.

O ensaio identifica a metáfora que dá forma à crítica feminista tradicional como uma polarização. De um lado estão aquelas que afirmam que a ciência é uma prática retórica e, como tal, toda "ciência é um texto contestável e um campo de poder" (HARAWAY, 1995, p. 577). Do outro, estão aquelas interessadas em uma versão feminista da objetividade, uma posição que Haraway descreve como um "empirismo feminista". Enquanto a posição construtivista, formada pela teoria pós-estruturalista, serviu como uma forte ferramenta para desconstruir as afirmações de verdade de uma ciência hostil, mostrando a especificidade histórica radical e, portanto, a contestabilidade de "todas as camadas da cebola das construções científicas e tecnológicas", também resultou no desmantelamento de qualquer aparelho que pudesse ser usado para falar efetivamente sobre o mundo "real" (HARAWAY, 1995, p. 578). Fazendo uso da história das teorias do ponto de vista feminista, Haraway sugere que pode haver uma maneira de reconciliar o que foi realizado pela crítica construtivista sobre as implicações sócio-históricas da retórica da ciência com um posicionamento especificamente feminista em relação à prática da ciência. Para fazer isso, Haraway deixa de lado a metáfora polarizadora para explorar a possibilidade de uma metáfora que poderia nos deixar livres de uma metodologia polêmica e da concepção de objetividade na ciência. E os lugares por onde

Haraway passa para propor essas questões, não é outro senão as fronteiras da espécie humana.

Ao ler as obras de Haraway, fica claro que seus textos são predominantemente fundamentados em seu conhecimento da história da ciência e da biologia. Em seu livro *Visões Primatas: gênero, raça e natureza no mundo da ciência moderna* (1989), Haraway explica as metáforas e narrativas que direcionam a ciência da primatologia, que reúne pesquisas realizadas a partir da “observação e/ou manipulação de grupos e espécimes da classe primata. Macacos e gorilas são, no imaginário científico e popular, os parentes mais próximos dos humanos” (SILVA, 2009, p. 19), habitantes que supostamente estabelecem a linha entre "humanidade" e "animalidade".

Ela demonstra que há uma tendência a masculinizar as histórias sobre competição reprodutiva entre machos agressivos e fêmeas receptivas que facilitam a aproximação de alguns machos e impedem outros para acasalamentos. Ela afirma que primatologistas do sexo feminino se concentram em diferentes observações que exigem mais comunicação, oferecendo perspectivas muito diferentes sobre as origens da natureza e da cultura do que as atualmente aceitas. Com base em exemplos de narrativas ocidentais e ideologias de gênero, raça e classe, Haraway questiona as construções mais fundamentais das histórias científicas da natureza humana baseadas em primatas. O objetivo de Haraway para a ciência é revelar os limites e a impossibilidade de sua 'objetividade' e considerar algumas revisões recentes oferecidas por primatologistas feministas.

Posteriormente, Haraway explora os campos da biotecnologia aplicada à microbiologia, mais especificamente no que diz respeito à genética. O que Haraway pretende ressaltar nestes campos de pesquisas é uma produção científica implicada com o sistema capitalista e a reprodução de padrões humanos hegemônicos. Diante disso, Haraway propõe uma perspectiva alternativa das ideologias aceitas que continuam a moldar a forma como as histórias científicas da natureza humana são criadas.

3.2 Novos materialismos e o corpo ciborgue em Haraway

As interrogações em torno das teorias biológicas dão base para as discussões que Haraway traz para o campo da teoria feminista, onde “contesta as construções da categoria gênero que tomam a diferença sexual biológica como dado sobre organismos humanos orientando de determinada forma as construções subjetivas do gênero e da sexualidade” (SILVA, 2009, p. 104). Outras teóricas argumentam o mesmo a partir de questionamentos de teorias antropológicas e teorias psicanalíticas sobre o desejo – como por exemplo Butler, Preciado e Teresa de Lauretis. As categorias "homem" e "mulher" resultantes “de uma noção de gênero dicotomizante, associadas à distinção entre "masculino" e "feminino", assim como os conjuntos formados por "negros" e "brancos" enquanto categorias sociais de raça” (SILVA, 2009, p. 105), são rejeitadas por Haraway não apenas devido às tentativas de biologização de tais categorias, mas também devido às “construções a respeito

de uma experiência social comum vivida de forma simétrica por pessoas de cada um destes grupos, constituindo identidades fixas” (SILVA, 2009, p. 105).

A querela entre a materialidade e a construção discursiva na constituição do corpo é um tema constante que atravessa as diversas perspectivas das teorias feministas. Algumas teóricas discutem atualmente, por exemplo, a atribuição de papéis e estatutos em torno do enunciado performativo no pensamento de Butler. Embora o objetivo de Butler seja o de compreender o real em termos discursivos, há um privilégio do discurso em detrimento da materialidade (BIROLI e MIGUEL, 2014). Mesmo quando Butler (2002) tenta pensar em conjunto o material e o discursivo, seu pensamento torna-se alvo de críticas por não permitir ao corpo ser algo além do que um mero empecilho para o significado. O distanciamento da materialidade na teoria de Butler confunde o ser de uma coisa com o modo em que ele é conhecido. As recentes discussões sublinham que a linguagem estrutura a maneira como nós apreendemos o ontológico, mas ela não o constitui. Nesse sentido, seu projeto político-linguístico “de repensar o performativo a fim de se apropriar da 'promessa política de emancipação' que ele detém parece, contudo, problemático” (LAZZARATO, 2014, p. 150). Além de codificar enunciações, enunciados e seus efeitos, o ato performativo “também institucionaliza locutores e ouvintes, com seus respectivos papéis e *status*, bem como o espaço público de seus atos” (LAZZARATO, 2014, p. 150). Para compreender tal crítica, podemos pensar na ocasião em que Rosa Parks, uma mulher negra e costureira, em 1955, recusou-se a ceder seu lugar no ônibus a um homem branco, sendo presa e

perdendo seu emprego. Lazzarato questiona a análise de Butler, em que ela afirma ser a ação de Rosa Parks um ato performativo. O autor argumenta:

Não há nada de um performativo nisso. Ou, se há, então temos que mudar o sentido do termo. Trata-se de um ato de resistência, de autoposicionamento, de afirmação que se mostra num *gesto* de recusa sem discurso. O ato precede tanto o pensamento quanto a fala, ele constitui o ponto de ruptura com os sentidos dominantes e a negação da distribuição de papéis e funções sociais. (LAZZARATO, 2014, p. 152)

Segundo Elizabeth Grosz (1994), há uma supressão da questão da matéria e da natureza na obra de Butler. O processo de significação e de materialização tornou-se mais importante que a própria materialidade. Na obra de Grosz, em contrapartida, a materialidade é concebida em termos de força ativa, de tal forma que o corpo permanece ativamente engajado no processo de transformação. Grosz (2005) explora a biologia e sua relação com a cultura, com o interesse de desvendar a oposição natureza e cultura, e enfatiza as potencialidades da existência biológica que permitem que forças culturais, sociais e históricas trabalhem na transformação dessa existência. Considerar a matéria como um agente ativo garante que a matéria e o significado sejam mutuamente articulados. Importante ressaltar que, embora o mundo empírico da matéria tenha papel ativo, não se trata de algum tipo de dado imediato, um papel diretamente determinante. O emaranhamento entre matéria e significado, aqui, configura uma inter-implicação do discursivo e da materialidade, e não uma priorização de qualquer um dos lados.

Em uma perspectiva feminista pós-estruturalista, o corpo é um lugar de contradições. Ele encontra-se ao centro de uma disputa de poder constante, e não é nem mais natural, nem cultural (BRAIDOTTI, 2000). O corpo desloca-se, cada vez mais, para uma fusão com a técnica, permitindo a desconstrução e reconstrução de novas identidades e configurações. A crescente intervenção da tecnologia, portanto, está inscrita na construção de uma discursividade “cujos argumentos vão sustentar a ideia de uma nova antropomorfia do corpo humano,” constituído por “aparatos que dão forma a esse corpo híbrido entre o orgânico e a máquina” (AZEVEDO, 2013, p. 100). A analogia entre o biológico e o cibernético dá origem à noção do ciborgue, termo apropriado por Donna Haraway em seu texto *Manifesto Ciborgue* (1985), e que tem como objetivo superar as dicotomias entre cultura e natureza:

[...] uma suposta nova era povoada de seres híbridos sintetiza a tentativa incessante de controle da natureza, da vida e da morte: nela a tecnologia define a maneira como a sociedade é organizada e a forma de construção dos laços sociais, incorrendo em modificações sensíveis nos modos de dizer e de significar o próprio corpo. (AZEVEDO, 2013, p. 100)

Como mencionamos no tópico anterior, Haraway segue as trilhas da própria biologia para elaborar suas questões a partir do campo de estudos da primatologia, de onde analisa as fronteiras da espécie humana. Também desenvolve estudos na área biotecnológica aplicada à microbiologia e à genética que impulsionaram suas análises acerca da produção científica “voltada para a guerra, para o mercado capitalista e para a reprodução de padrões humanos hegemônicos” (SILVA, 2009, p. 19). Haraway argumenta que a biologia moderna e a ciência da comunicação operam de acordo com

um problema de codificação, em que organismos biológicos tornaram-se artefatos de comunicação:

A imunobiologia e as práticas médicas que lhe são associadas constituem exemplos ricos do privilégio que os sistemas de codificação e de reconhecimento têm como objetos do conhecimento, como construções, por nós, de realidades corporais. A biologia, neste caso é uma espécie de criptografia (HARAWAY, 1994, p. 263).

A biologia, para ela, não é inocente. A voz que fala a partir dela, a mesma que pronunciou a lógica mente e corpo e as hierarquias dela derivadas, é a produzida por homens em uma sociedade patriarcal (SILVA, 2009). Sob o estatuto de verdade, essa lógica legitimou desigualdades e perpetuou a imposição de vontades sobre diversos grupos humanos. Os problemáticos dualismos – eu e outro, mente e corpo, cultura e natureza, macho e fêmea, civilizado e primitivo, realidade e aparência, ativo e passivo – têm sido essenciais à “dominação sobre as mulheres, as pessoas de cor, a natureza, os trabalhadores e os animais - em suma, a dominação de todos aqueles que foram constituídos como outros e cuja tarefa consiste em espelhar o eu (dominante)” (HARAWAY, 2009, pp. 90-91).

Haraway se posiciona diante de uma contradição vivida na cultura ocidental no fim do século XX: apesar das contribuições da ciência já “provocarem uma série de disrupções nas fronteiras que organizam as tradicionais dicotomias do pensamento, o apelo à pureza, ao natural, permanece vivo na sociedade e na própria ciência” (SILVA, 2009, p. 75), ainda alicerçando as mesmas hierarquias. No artigo *Promise of Monsters*

(HARAWAY 1992), a autora “recusa a idéia de que a ação humana promove a desnaturalização da natureza, que parte da concepção de uma natureza que antecede a ação humana: para ela, assim como ciência, natureza é cultura” (SILVA, 2009, p. 75).

Na barriga do monstro local/global em que estou gestando, frequentemente chamada de mundo pós-moderno, a tecnologia global aparece para desnaturar tudo, para tornar tudo uma questão maleável de decisões estratégicas e processos móveis de produção e reprodução. A descontextualização tecnológica é uma experiência comum para centenas de milhões, se não bilhões, de seres humanos, assim como outros organismos. Sugiro que isso não se trata de desnaturalização tanto quanto de uma produção particular da natureza. (HARAWAY, 1992, p.296, tradução nossa)³

O paradigma racionalista é responsável pela figura de um homem cujos valores suspensos o tornam capaz de objetividade e transparência ao construir o saber sobre o mundo. De acordo com Haraway, essa concepção é apenas ficção, pois descorporifica o olhar do cientista. Mas um olhar vindo de lugar nenhum, desvinculado de sua percepção e posição no mundo é impossível. Este “não-corpo significa, nesta visão, a negação de outros corpos como capazes de fazer ciência: os corpos de mulheres, de negros/as, de "primitivos/as", dos corpos constituídos, por outro lado e igualmente de forma ficcional, como outro” (SILVA, 2009, p.46). Em resposta

3 “In the belly of the local/global monster in which I am gestating, often called the postmodern world, global technology appears to denature everything, to make everything a malleable matter of strategic decisions and mobile production and reproduction processes. Technological decontextualization is ordinary experience for hundreds of millions if not billions of human beings, as well as other organisms. I suggest that this is not a denaturing so much as a particular production of nature.”

ao pretensível caráter neutro e universal do conhecimento, Haraway defende uma visão que se reconheça como situada e parcial. Os “conhecimentos situados” devem favorecer o desenvolvimento de um olhar crítico, reflexivo, e de uma “definição mais rica da objetividade e da universalidade, que inclua a paixão, a contestação, a solidariedade e a responsabilidade” (LÖWY, 2009, p. 43). Haraway (1995) afirma:

A objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva (p.21).

O corpo, segundo ela, é central na aquisição e na produção do saber. Nesse sentido, Haraway preocupa-se em apresentar a reflexividade como uma questão que não se limita ao campo epistemológico, mas se estende a uma postura ética, colocando o projeto científico em profundo diálogo com o campo político e, assim, convida-nos a tornarmo-nos responsáveis por aquilo que aprendemos a ver.

Haraway tinha como horizonte uma política e um modo de pensar que rompesse com as dicotomias vigentes para, então, poder propor uma nova compreensão sobre o feminismo no final do século XX. A autora traz para a ciência a figura do ciborgue com o objetivo de formular, a partir de uma metáfora, novas definições para a natureza e o corpo, e “fundamentar uma visão sobre as relações entre natureza e cultura que supere as

dicotomias” (SILVA, 2009, p. 75). A partir desses seres que compartilham uma posição de transgressão no mundo, a tarefa proposta é

[...] ao mesmo tempo a desconstrução dessas figuras, no que as marca como problemáticas em sua potência de disrupção das categorias, mitos, paradigmas e narrativas hegemônicas, e sua reconstrução, enquanto capazes de promover um olhar diferente sobre a diferença, enquanto capazes de abrir o jogo da escrita (SILVA, 2009, p.75).

Haraway afirma que, no final do século XX, somos todos ciborgues, híbridos de máquina e organismo (HARAWAY, 2009). Além de habitar o imaginário como personagem na literatura e no cinema, essa figura foi um rato de laboratório produzido pela dupla Manfred Clynes, engenheiro, e Nathan Kline, psiquiatra. Foram eles os primeiros a utilizar o termo “cyborg” - abreviatura de *cybernetic organism* - em um artigo de 1960 intitulado *Cyborgs and Space*, para se referirem a um projeto de “homem ampliado” capaz de sobreviver em viagens espaciais, um “astronauta cujo coração seria controlado por injeções e anfetaminas e cujos pulmões seriam substituídos por uma “célula energética inversa”, alimentada por energia nuclear” (KUNZRU et. al., 2009, p.121). O primeiro ciborgue, um rato, teve implantado em seu corpo uma bomba osmótica que alterava seus parâmetros fisiológicos por injeção de substâncias químicas. A possibilidade de superar as limitações do corpo levou, segundo Kunzru et. al. (2009, p.122),

[...] uma geração que cresceu com o Super-Homem e o Capitão América a gastar todo o seu orçamento de “pesquisa e desenvolvimento” para conseguir um superpoder na vida real. Em meados dos anos sessenta, os ciborgues representavam um grande negócio, com milhões de dólares da Força Aérea estadunidense sendo canalizados para projetos de construção de exoesqueletos, braços robóticos do tipo mestre-escravo, dispositivos de biofeedback e sistemas especializados.

Desde sua origem, o ciborgue era visto como um mecanismo de poder, um instrumento de sonho científico e militar, cujo desempenho poderia superar as limitações humanas impostas por sua natureza biológica (LIMA, 2004). Junto ao imaginário que ronda a ideia desse modo híbrido de pensar “o corpo humano sob o signo da máquina”, outras palavras surgem e convivem com o termo ciborgue: “andróide, robô, biônico. [...] Com o aparecimento de cada nova palavra, um novo limiar é alcançado na construção e percepção social do corpo humano, particularmente no que concerne às concepções do orgânico e inorgânico, corpo e tecnologia, humanos e não-humanos” (LIMA, 2004, p. 125). Com isso, o investimento e o interesse da NASA com o programa da viagem espacial “baseado na relação homem-máquina foi inevitável, visto que a tecnociência utilizada, especialmente a biomedicina, originara-se no setor militar dos EUA” (LIMA, 2004, p. 123). De acordo com Lima (2004), foi então que, a partir da Segunda Guerra Mundial:

o ciborgue ficou conhecido como “sistema de arma homem-máquina”. Não é à toa que grande parte das tecnologias ciborguianas encontra-se hoje profundamente militarizada. [...] Hoje ainda no mundo da sofisticada indústria da guerra, combinações ciborguianas de humanos e máquinas são utilizadas para pilotar aeronaves militares – os tempos de resposta e os aparelhos acessórios dos humanos “puros” são inadequados (obsoletos) para as demandas do combate supersônico”. (LIMA, 2004, p. 124)

Já na ficção científica, o ciborgue surge desde antes de *Metropolis* (Fritz Lang, 1927), passando por *Blade Runner* (Scott, 1982), *Robocop* (Verhoeven, 1987), *Terminator* (Cameron, 1991), até o mais recente *Eu, Robô* (Proyas, 2004), inspirado na obra do escritor Issac Asimov, enriquecendo nosso imaginário com as possibilidades de interação entre as máquinas e a biologia humana.

O que era uma ficção, o sonho de melhorar as capacidades humanas por meio de dispositivos artificiais, tornou-se uma realidade. Desde os anos vinte, os diabéticos podem ter doses de insulina para controlar seus metabolismos e, em 1953, uma máquina foi usada para controlar a circulação sanguínea de uma mulher durante sua cirurgia (KUNZRU et al., 2009, pp.122-123). Ainda que, desde o Iluminismo, autômatos e robôs tenham feito parte da imaginação ocidental, foi a partir da inauguração da cibernética – que tem a informação como conceito principal – que os ciborgues se tornaram totalmente diferentes de seus ancestrais mecânicos. É nessa conjuntura que Haraway define os ciborgues como máquinas de informação.

Haraway declara existir uma relação tão íntima entre a tecnologia e o humano, que mal podemos distinguir o orgânico da máquina. Porém, diferentemente do ciborgue de Clines e Kline (1960), que foi concebido como uma espécie de super-homem capaz de sobreviver em ambientes extraterrestres hostis, Haraway (1991) apropria-se da possibilidade polissêmica do ciborgue utilizando-o como metáfora carregada de ironia política contra o capitalismo patriarcal, numa apropriação da forma transgressora do termo e na noção de corporeidade que propõe.

Hoje, as tecnologias biológicas estão redesenhando nossos corpos. Musculaturas quimicamente desenvolvidas, psicofármacos, próteses que substituem funções orgânicas, eletrodos implantados na massa cerebral que restauram a visão: a reconfiguração do corpo desestabiliza convicções e acentua a crise da polaridade do pensamento moderno. Para Haraway, nenhum corpo é natural:

Nenhum objeto, nenhum espaço, nenhum corpo é, em si, sagrado; qualquer componente pode entrar em uma relação de interface com qualquer outro desde que se possa construir o padrão e o código apropriados, que sejam capazes de processar sinais por meio de uma linguagem comum. (...) Pode-se pensar qualquer objeto ou pessoa em termos de desmontagem e remontagem; não existe nenhuma arquitetura “natural” que determine como um sistema deve ser planejado (HARAWAY, 2009, p. 62).

Seus ciborgues são monstros que nos colocam questões para repensar as novas possibilidades de corporalidade no mundo pós-gênero,

improdutivo, livre para explorar e sugerir uma solução à instabilidade dos conceitos dualistas pelos quais nossos corpos são abordados (HARAWAY, 2009). Nessa perspectiva, o ciborgue aponta para além de qualquer dicotomia, seja homem-mulher ou humano-máquina. O ciborgue, "filho ilegítimo do militarismo, do capitalismo patriarcal e do socialismo de estado", filho "infidel às suas origens", livre de complexos das relações familiares, de legitimidade, "está comprometido com a parcialidade, a ironia e a perversidade" (HARAWAY, 2009, p. 39). Esse mito

[...] significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades, pode indicar, por um lado, a imposição de uma grade de controle sobre o planeta, mas, por outro, pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua afinidade com máquinas e animais e nem identidades permanentemente parciais e posições contraditórias. (SILVA, 2009, p. 36)

A "antropologia do ciborgue" é uma perspectiva de análise que oferece interpretações importantes para a relação entre corpo e tecnologia no campo contemporâneo dos estudos feministas e culturais. Apesar de sua origem recente, os ciborgues seguem um processo constante de reconfiguração e têm se transformado em outras entidades: "como banco de dados eletrônicos ou genômicos ou ainda como habitantes da zona chamada de ciberespaço. O que torna o ciborgue de hoje fundamentalmente diferente de seus "ancestrais mecânicos" é a onipresença da informação"

(LIMA, 2004, p. 125). No dizer de Haraway, os ciborgues são máquinas de informação (HARAWAY, 2009).

Estruturas orgânicas são caracterizadas cada vez mais em “termos de processamento de informação”, da mesma maneira que os complexos dispositivos atuais informacionais, como o software (LIMA, 2004). O surgimento de “vidas 'artificiais' autoreplicantes, processadores bacterianos, algoritmos genéticos trazem à tona questões concernentes à simbiose entre o orgânico e o inorgânico, corpos, mente e máquina (LIMA, 2004).

A contínua “mecanização do humano” e a intensa “vitalização das máquinas” e sua integração pela cibernética transgride, senão mesmo apaga as fronteiras do orgânico e do maquínico, do vivo e não-vivo, do humano e da máquina (LIMA, 2004). Cada vez mais, a tecnologia investe no biológico e a biologia invade o mundo das máquinas. Esses novos cenários apontam para além de uma cômoda relação de “parceria” entre a máquina e o organismo. Na verdade, há uma simbiose administrada pela cibernética, a linguagem comum do orgânico e do mecânico (LIMA, 2004).

De acordo com a *Antropologia do Ciborgue* (KUNZRU, 2009), a presença de ciborgues em nossa sociedade já não se trata mais de ficção, como o Robocop, mas sim de uma realidade que pode ser vista em diversas situações: um implante de marcapasso ou de um órgão artificial, por exemplo, o uso de psicofármacos que cumprem a função de melhorar a saúde mental, ou até mesmo as vacinas que “reprogramam” o organismo para resistir às doenças. Daí que, certamente, nós todos vivemos em uma sociedade ciborgue (HARAWAY, 2009). “A revolução digital que se

desdobrou a partir da cibernética circunscreve um vasto espaço de debate sobre ciborgues, replicantes e outras entidades pós-humanas, inumanas” (LIMA, 2004, p. 127), que estão questionando o pensamento clássico ocidental sobre o que significa ser um ser humano . Desse modo, para Haraway, somos todos quimeras, híbridos – teórico e fabricados – de máquina e organismo. O ciborgue seria, portanto, “nossa ontologia, ele determina nossa política” (HARAWAY, 2009, p. 37). Nesse mesmo sentido, Santaella afirma:

Com seu questionamento das dicotomias ocidentais entre mente e corpo, organismo e máquina, natureza e cultura, antinomias estas que também davam suporte ao patriarcado, a ideia do ciborgue penetrou intensamente na cultura, colocando em questão não apenas a relação do humano com a tecnologia, mas a própria ontologia do sujeito humano. (SANTAELLA, 2007, p. 130)

A imagem do ciborgue representa uma “criatura de um mundo pós-gênero: ele não tem qualquer compromisso com a biossexualidade, com a simbiose pré-edípica”, tampouco corresponde a uma “narrativa que faça apelo a um estado original, de uma “narrativa de origem” (LIMA, 2004, p. 131). Mas, “o ciborgue não reconheceria o Jardim do Éden” (HARAWAY, 2009, p. 39). Ele é, portanto, uma figura que redefine os limites da nossa identidade e recoloca novos parâmetros, é o corpo que convive com as transformações da cibercultura. Essas novas tecnologias e intervenções no corpo,

produzem um rombo no imaginário porque escancaram o real do corpo, provocam o temor do seu desmembramento, provocam crises nos seus conceitos tradicionalmente tomados como garantidos. À medida que estas transformações anunciam um fenômeno ainda não inteiramente codificado, não absorvido pela cultura, traduzem-se nas representações diversas da cultura atual como monstruosidade. A fusão entre o natural e o artificial, quando conscientemente percebido, amedronta e aterroriza, sobretudo pelas consequências ainda não medidas dessa simbiose. As máquinas não sentem paixão e piedade, raiva e ternura, alegria e medo, não sentem dor nem saudade. (TORQUATO, 2014, p. 17)

Haraway sintetiza a correlação dos corpos humanos com as tecnologias e expõe o debate que essa simbiose provoca no pensamento atual (PIMENTEL e REGO, 2013). Ela destaca que a tecnologia não tem mais volta, ela atua sobre nossos corpos e faz parte dele, constituindo novos modos de subjetivação. A tecnologia define a maneira como a sociedade e os laços sociais se organizam, comprometendo sensivelmente nossa maneira de significar o próprio corpo. A corporeidade aparece sendo significada pela tecnologia e, ironicamente, é também graças a ela que podemos nos reconstruir e nos ressignificar. Nessa relação corpo-máquina de Haraway, é indiscernível o papel do agente e do receptor: “Não está claro o que é mente e o que é corpo em máquinas que funcionam de acordo com práticas de codificação” (HARAWAY, 2009, p. 91). A tecnocultura vem transformando corpos, na mesma medida em que esses modificam os artefatos da tecnologia. É nessa dinâmica que Haraway propõe que devemos compreender a complexidade do ciborgue (PIMENTEL e REGO, 2013, p. 10).

Nessa imbricação entre ironia e blasfêmia, Haraway constrói seu mito e sugere a figura do ciborgue como “ontologia do humano atual, construindo um novo mito de origem para o que nós somos que inclui a produção humana, especialmente no que diz respeito à tecnologização da vida” (SILVA, 2009, p. 77). Assumir-se ciborgue, “filhos infiéis às suas origens, como são as pessoas que fazem política oposicional no ocidente, é a proposta de Haraway para uma compreensão sobre nossa natureza artificial, sobre a forte relação entre o que somos e o que produzimos” (SILVA, 2009, p.78). As perspectivas que recusam essas questões, para Haraway, conservam a separação entre ciência e cultura e permanecem no marco da natureza romantizada, o que ela tanto contesta em seu trabalho (SILVA, 2009, p. 78).

Para Donna Haraway (1995), o ciborgue consiste em uma imagem resumida das transformações políticas e sociais, vivenciadas durante passagem para o século XXI. Com o surgimento das chamadas novas tecnologias, as fronteiras entre o animal e o humano, a máquina e o sujeito, a cultura e a natureza entram em processo de fragmentação, de forma a dar origem a novas formas de relações sociais, momento onde as variações do humano passam a ser ressaltadas. É isso o que torna possível a análise político-ficcional e político-científica da autora, a partir da ruptura de três fronteiras cruciais na cultura científica estadunidense do final do século XX (HARAWAY, 1985, p. 44). A primeira delas é a fronteira entre humano e animal; a segunda ruptura é entre o homem e a máquina; a terceira, entre o

físico e o não-físico. Desenvolveremos cada uma dessas rupturas nos próximos tópicos.

3.3 Primeira ruptura: a fronteira entre o humano e o animal

Para Haraway, o ciborgue está localizado em uma guerra de fronteiras na tradição do capitalismo e das ciências tradicionais. Segundo ela, “as coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação” (1989, p. 37). Esses territórios estão no centro da produção de conhecimento e da interlocução social que produz normas e regulações a respeito da composição dos corpos. Assim, Haraway também argumenta que é preciso ter responsabilidade quanto à discussão deste assunto.

A primeira ruptura fronteiriça apresentada por Haraway, portanto, é aquela em que a cisão entre o humano e o animal está completamente rompida. As características que sustentavam o “privilégio da singularidade humana, como a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais”, não são mais convincentes em separar-nos dos animais, como demonstram pesquisas “nos campos da primatologia e sociobiologia evolucionária” (LIMA, 2004, p. 131). Partindo da ruptura do sujeito universal do conhecimento, como cientista, e da sua capacidade de produzir um conhecimento que revele verdades, Haraway busca, segundo

Silva (2009):

desconstruir as idéias de natureza acolhida e reinventada no campo das ciências biológicas. A noção dos organismos como objetos naturais e da biologia como campo de saber que oferece instrumentos capazes de decifrar suas leis e funções são apresentadas como contingentes, como construções sociais e materiais apropriadas ao pensamento ocidental. (p. 46)

O corpo biológico deve ser compreendido como um modo “historicamente específico de conceber a materialidade vital: o organismo biológico é uma forma cultural particular de apropriação-conversaço, é um modo de referir e elaborar; não é a verdade natural imediata dos corpos” (SILVA, 2009, p. 47). A partir da noção de "aparatos de produçao corporal", Haraway sugere que os organismos sejam entendidos não como “plantas e animais pré-existentes, com limites estabilizados por sua própria natureza, esperando o tipo certo de instrumento para notá-los corretamente, mas sim como incorporações biológicas” (SILVA, 2009, p. 47). Os organismos, para Haraway, “emergem de um processo discursivo. A Biologia é um discurso, não o mundo vivo em si.” (HARAWAY, 1992, p. 298).

O organismo é a forma historicamente específica do corpo como objeto científico do conhecimento do final do século XVIII até meados do século XX. Essa é uma razão fundamental pela qual as fêmeas e as mulheres, longe de serem ignoradas na biologia e na antropologia, tornaram-se o lócus de discursos altamente produtivos e outras práticas sociais. Encontra-se não a ausência da fêmea/mulher na era da biopolítica, mas sua onipresença frutífera, sob as lógicas e condições

sociais de apropriação masculina, como uma questão de valorização das eficiências sociais e orgânicas. (HARAWAY, 1989, p.290, tradução nossa)⁴

Em *Primate Visions*, Haraway (1989) analisa os desdobramentos das pesquisas com primatas em relação a uma série de transformações econômicas e políticas do século XX, como os processos de descolonização e a “feminização do saber, movimentos que se acoplam a transformações nos sentidos e nas tecnologias de intervenção em corpos humanos e não-humanos” (SILVA, 2009, p. 47). A primatologia aparece nas contribuições de Haraway tanto como uma realidade simbólica e narrativa, que se origina e se liga aos “contos da cultura popular e permite seguir usando os recursos e mitos das narrativas cristãs de origem, quanto como um sistema material de produção e reprodução” (SILVA, 2009, p. 47). As ciências naturais e a própria história da primatologia é contada como o desenvolvimento para uma “visão cada vez mais clara sobre os macacos e os seres humanos, um progresso desde os mitos pré-científicos sobre caçadores, viajantes e nativos em tempos ancestrais, até as descobertas possibilitadas pela dissecação anatômica” (SILVA, 2009, p. 48) e pelos experimentos com animais. Sobre isso, Haraway diz:

4 “The organism is the historically specific form of the body as scientific object of knowledge from the late eighteenth century until mid-twentieth century. That is a key reason why females and women, far from being ignored in biology and anthropology became the locus of highly productive discourses and other social practices. One finds not the absence of female/woman in the age of bio-politics, but their fruitful ubiquity, under the logics and social conditions of masculinist appropriation, as a question of the enhancement of social and organic efficiencies.”

A história da visão correta da forma social de primatas tem o mesmo enredo: progredir a partir de uma visão turva, propensa à invenção, para o conhecimento quantitativo enraizado no tipo de experiência chamado *experimento*. É uma história de progresso da ciência imatura baseada em métodos quantitativos e hipóteses falsificáveis, levando a uma reconstrução científica sintética da realidade primata. Mas essas histórias são histórias sobre histórias, narrativas com um bom final; isto é, os fatos reunidos, a realidade reconstruída cientificamente. Estas são histórias com uma estética particular, realismo e uma política particular, comprometidas com um progresso. (HARAWAY, 1989, p. 4, tradução nossa)⁵

Haraway formula essa crítica para demonstrar que há uma correlação entre o que é pesquisado nas ciências naturais e as mudanças “nas ideologias políticas e econômicas em expansão no mundo ocidental ao longo do tempo” (SILVA, 2009, p. 49). As contribuições da biologia ao longo do século XIX giraram, por exemplo, em torno de uma produtividade da natureza, no sistema de reprodução, “posto em termos de divisão funcional do trabalho e da eficiência mental, laboral e sexual dos organismos” (SILVA, 2009, p. 49).

A primatologia e a biologia são narrativas inerentemente políticas, “cujos principais objetos de conhecimento, como os organismos e os ecossistemas, são ícones de toda a história e política da cultura que os construiu para contemplação e manipulação”, e o próprio corpo primata pode ser interpretado como um mapa de poder (HARAWAY, 1989, p.10,

5 “The story of correct vision of primate social form has the same plot: progress from misty sight, prone to invention, to sharp-eyed quantitative knowledge rooted in that kind of experience called, in English, experiment. It is a story of progress from immature science based on quantitative methods and falsifiable hypotheses, leading to a synthetic scientific reconstruction of primate reality. But these histories are stories about stories, narratives with a good ending; i.e, the facts put together, reality reconstructed scientifically. These are stories with a particular aesthetic, realism, and a particular politics, commitment to a progress.”

tradução nossa).⁶ O estudo dos primatas pode ser considerado um discurso político pois requer necessariamente uma ordem taxonômica onde os limiares que definem as diferenças estão sempre em transformação e negociação. Esses limites ou fronteiras, segundo Silva (2009):

marcam importantes territórios sociais, como a norma para a família apropriada, e são estabilizadas por práticas sociais que Foucault chamaria de disciplinares, especialmente práticas educacionais e médicas. Para ela, os dois principais eixos estruturantes das histórias científicas da primatologia são os dualismos sexo e gênero e natureza e cultura, além das fortes marcas de raça e nacionalidade que se fazem presentes nessas narrativas. As observações de Donna Haraway partem de um ponto bastante simples que parece escapar a olhares cientificamente condicionados: os primatas eleitos como fonte de dados sobre os humanos foram construídos como espelhos da humanidade. (p. 49)

Haraway quer nos mostrar, com isso, que “nós polimos um espelho animal para olharmos para nós mesmos” (HARAWAY, 1991, p. 21). Ao estudar os macacos, as ciências naturais “buscaram fazer visível neles tanto as formas como a história de nossos corpos pessoais e sociais” (SILVA, 2009, p. 49). Tais pesquisas são empregadas de modo a naturalizar e racionalizar as estruturas de dominação “no interior das construções sobre o corpo”. Elas “apontam para uma forte relação entre os métodos e descobertas deste campo e o ideário capitalista patriarcal, sendo sexo e economia - ou reprodução e produção - dois grandes temas foco da primatologia”, que refletem diretamente na compreensão da vida humana a

6 “whose chief objects of knowledge, such as organisms and ecosystems, are icons of the whole of the history and politics of the culture that constructed them for contemplation and manipulation.”

partir das interpretações dessas pesquisas (SILVA, 2009, p. 50).

3.4 Segunda ruptura: a fronteira entre o humano e a máquina

No pensamento clássico da ciência e da política ocidentais, “a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. Para Haraway, as coisas que estão em jogo nessa disputa são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação” (LIMA, 2004, p. 131). Nos textos a respeito da Revolução Industrial, nos livros de História, trabalhadoras e trabalhadores revoltam-se contra as máquinas que vieram para substituí-los em diversas funções. A máquina passa a ser um habitante de funções que antes eram destinadas aos seres humanos, um sujeito que trabalha com um determinado combustível, um espectro industrial. Mas ela não tinha vontade própria, as funções exercidas eram aquelas relegadas pelo próprio homem, ou seja, elas não eram “autor” de algo, mas apenas reprodutor daquilo que fora construído pelo sujeito detentor do capital. As máquinas pré-cibernéticas, naquele momento, não eram vistas como autônomas, elas não podiam realizar o sonho do homem, só podiam arremedá-lo.

No final do século XX as máquinas “tornaram completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que é capaz de produzir a si mesmo e aquilo que é produzido por outrem” (LIMA, 2004, p. 132). Haraway observa que “nossas máquinas

são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes” (2009, p. 42).

Vinculado à transição de estágios do capitalismo, em um momento em que a forma de organização dos espaços sociais e, sobretudo, a forma de relacionamento entre indivíduo e máquina estavam sendo paulatinamente ressignificadas, o *Manifesto* nos faz pensar o ciborgue como a figura-síntese do discurso e das práticas tecnocientíficas em geral. O conceito do ciborgue relacionado ao contexto cultural, ressalta a capacidade adaptativa do cérebro humano através da constante interação do mesmo com o corpo e com outras ferramentas, perdendo-se a dimensão do que é nosso corpo, o que é humano e o que é nossa mente (HARAWAY, 2009).

A figura do ciborgue coloca-nos frente a um novo contexto marcado por hibridismos diversos que estão repercutindo profundamente na cultura humana neste início do século XXI. A anulação da distância entre o orgânico e o maquínico com a intensa produção de atores híbridos re-significa nossa “maneira de viver”. Haraway (2000) já afirmava na época de seu manifesto que, no final do século XX, somos todos híbridos teóricos e fabricados, de máquinas e organismo, enfim, somos todos ciborgues, e, à medida que o capitalismo tecnocientífico e informacional foi se desenvolvendo, sua afirmação foi se concretizando e tornando-se cada vez mais radical.

Vivemos hoje um momento histórico-social em que qualquer futuro imaginado torna-se possível devido à dinâmica real da produção tecnocientífica, e esta relação entre a imaginação e a tecnociência resulta em uma proliferação de ciborgues (SIQUEIRA, 2011). As “tecnociências

ciborgue”, através de seu crescente poder, estão transformando nossa sociedade em uma sociedade ciborgizada a uma velocidade incrível, especialmente nos domínios da medicina, da guerra, do entretenimento e do trabalho, redefinindo os conceitos mais básicos da existência humana (SIQUEIRA, 2011).

O russo Vladimir Mironov, em Campinas, no Centro de Tecnologia da Informação, um centro de pesquisa ligado ao Ministério das Ciências, Tecnologia e Inovação, desenvolve, desde 2013, um projeto de pesquisa sobre bioimpressão. Seu intuito é desenvolver uma impressora 3D que imprima tecidos e órgãos vivos. O trabalho de Mironov envolve também teste com um braço robótico capaz de imprimir tecidos vivos a partir de uma tinta orgânica contendo células tronco. Essa tecnologia, de uma certa forma, já existe em instituições americanas. Nos Estados Unidos células do fígado foram impressas pela empresa Organovo, um rim foi impresso na Universidade Wake Forrest e músculos e veias do coração na Universidade Missouri-Columbia. Tudo isso hoje já é possível graças às revoluções na biologia que vêm ocorrendo desde a descoberta da estrutura química do código genético (TORQUARTO, 2014). A identificação da dupla hélice do DNA permitiu à biologia estabelecer com precisão a natureza exata do material genético. Os quatro nucleotídeos básicos, adenina, citosina, guanina e timina, formam o alfabeto da informação genética e dos milhares de configurações possíveis que tornam o DNA um código informacional. A partir dessas descobertas, a biologia teve de recorrer a princípios de organização desconhecidos, até então, para a química orgânica, ou seja, as

noções de informação, de código, de mensagem, de programa, de comunicação, de expressão, de controle, tratando agora não da matéria viva, mas sim de sistemas vivos controlados informacionalmente (TORQUATO, 2014). A biotecnologia torna-se, assim, uma tecnologia da escrita e de processamento informacionais (HARAWAY, 1991, p. 164). Fala-se agora, no tocante à tecnologia da informação, não apenas em *hardware* e *software*, mas em um componente novo e úmido, o *wetware*. (SANTAELLA, 2003. p. 28).

No mundo atual, a tecnociência está interferindo na materialidade fundamental de nossos antes naturais atos de ver, falar, ouvir, sentir, imaginar, enfim, viver e morrer. Esta materialidade é agora descoberta e sofre a interferência de novos artefatos tecnológicos, os quais, integrando-se à totalidade de nossas práticas e delas também adquirindo nossas características, reafirmam a necessidade do questionamento das fronteiras entre humanos e não-humanos (TORQUATO, 2014).

As tecnociências tornaram-se amplificadoras e extensões de nosso corpo e de nossa mente, questionando os limites da criação e ação “puramente” humanas e propiciando diversas formas de simbiose entre humanos e máquinas. A possibilidade desse tipo de convergência ocorre, em grande medida, conforme Haraway (2009), a partir da informação estruturada como matéria da organização social e material em um sentido amplo. Tanto os elementos humanos como os não-humanos podem ser traduzidos em *bits* informacionais que facilitam a realização de misturas e arranjos entre múltiplos elementos, e alimentam as redes que se tecem

entre os mais diversos campos da cultura contemporânea. Assim, os corpos, a todo momento, são reescritos e re-significados, tanto quantitativa como qualitativamente, pelas influências dos desenvolvimentos do capitalismo tecnocientífico, pois, como diz Haraway (2009), “esses ciborgues da vida real [...] estão ativamente reescrevendo os textos de seus corpos na sociedade. A sobrevivência é o que está em questão nesse jogo de leituras” (p. 90).

Sob esta perspectiva, o conceito de ciborgue atua como um desconstrutor do estatuto da modernidade, reconstituindo as mesclas entre natureza e cultura, humano e não-humano, em uma série de misturas simétricas que conformam a sociedade e a produção científica. O estudo da sociedade, bem como o estudo da produção científica, não podem ser dissociados, pois os elementos que conformam os dois espaços, assim como as implicações causadas por mudanças nas articulações dos elementos que os conformam, produzem efeitos que extrapolam o campo de percepção desses espaços, em consequências interconectadas (TORQUATO, 2014). A noção de ciborgue trabalhado por Haraway (2009) apresenta a característica de promover uma compreensão do universo social através da dissolução de barreiras, ultrapassando as relações binárias estabelecidas pelo estatuto moderno.

Enquanto o corpo moderno se submetia aos padrões estabelecidos de comportamento, o corpo pós-moderno apresenta possibilidades para ser um sistema de ação, o que significa múltiplas oportunidades de autodesenvolvimento propiciadas pelas tecnociências e expressa

fecundamente também o significado da metáfora ciborgue. Sob esta ótica, podemos pensar, como exemplo, as cirurgias de redesignação do sexo, as quais, além das possibilidades para o exercício da nova cidadania através do estímulo da consciência reflexiva, significam também a diluição da rígida oposição moderna entre masculino e feminino (TORQUATO, 2014). As mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal, resultantes da reflexividade sobre o “eu” em contextos de informações que se renovam cotidianamente, são importantes questões políticas relativas à identidade do ciborgue no que tange a uma nova cidadania ao possibilitá-lo ser um agente de resistências; ou seja, além de ser uma entidade física, o corpo é um sistema de ação, um modo de práxis (HARAWAY, 2000).

No mundo contemporâneo torna-se cada vez mais difícil distinguir aquilo que é puramente orgânico daquilo que é puramente máquina. Já não temos mais nitidamente definida as fronteiras que nos fazem perceber onde termina o humano e onde começa o maquínico. Ou, nas palavras de Tomaz Tadeu (2009), dada a ubiquidade das máquinas, onde terminam as máquinas e começa o humano. Neste processo, são produzidas alterações mutuamente alimentadas, cujo resultado traz convergências híbridas nas quais as fronteiras são dissolvidas (TORQUATO, 2014). Como diz Haraway (1994):

com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra. Em um mundo de ciborgues, as relações para se construir totalidades, a partir das respectivas partes, incluindo as da polaridade e da dominação hierárquica, são questionadas. (p. 43 - 44)

3.5 Terceira ruptura: a fronteira entre o físico e o não-físico

A terceira ruptura de Haraway, interligada à questão da visibilidade, está diretamente relacionada à segunda: a fronteira entre o físico e o não-físico é muito imprecisa para nós. “A miniaturização das tecnologias - a ubiquidade e a invisibilidade dos ciborgues -, a desmaterialização numérica do mundo, sua transformação em *bits*, muda, de forma radical, a nossa experiência no mundo newtoniano” (LIMA, 2004, p. 132). Em contraposição ao mundo analógico, “o ciborgue está submerso nesse processo de digitalização e virtualização universal” (LIMA, 2004, p. 132). Os últimos chips são tão invisíveis quanto nossos desejos pessoais. São potencialidades minúsculas e capazes de uma grande transformação social: são máquinas cheias de poder. Grande parte dessas máquinas são construídas por trabalhadoras e trabalhadores ciborgues em prisões ou outros possíveis locais em que a antiga prática de escravidão humana, em que há a falta de um ou mais critérios de “humanidade”, é aplicada (SOUZA, 2015). Os dispositivos microeletrônicos estão em toda parte e são invisíveis. A biotecnologia sugere um novo entendimento sobre o que seria a vida, focalizando a sua dimensão molecular. Haraway diz:

A miniaturização acaba significando poder; o pequeno não é belo: tal como ocorre com os mísseis ele é, sobretudo, perigoso. [...] É precisamente a ubiquidade e a invisibilidade dos ciborgues que faz com que essas minúsculas e leves máquinas sejam tão mortais. Eles são – tanto política quanto materialmente – difíceis de ver. Eles têm a ver com a consciência – ou com sua

simulação. Em última instância, a ciência “mais dura” tem a ver com o domínio da maior confusão de fronteiras – o domínio do número puro, do espírito puro, o C3I, a criptografia e a preservação de poderosos segredos. [...] De certa perspectiva, um mundo ciborgue significa a imposição final de uma grade de controle sobre o planeta. De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias. (HARAWAY, 2009, pp. 43 - 44)

Na biologia, por exemplo, os “organismos biológicos tornaram-se sistemas bióticos - dispositivos de comunicação como qualquer outro” (LIMA, 2004, p. 133). Para Haraway, não existe “em nosso conhecimento formal nenhuma separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismo, entre técnico e orgânico” (HARAWAY, 2009, p. 91). Segundo ela, a replicante Rachel no filme *Blade Runner*, de Ridley Scott, destaca-se como “a imagem do medo, do amor e da confusão da cultura-ciborgue” (HARAWAY, 2009, p. 91). Sua metáfora pode sugerir “uma forma de saída do labirinto dos dualismos por meio dos quais temos explicado nossos corpos e nossos instrumentos para nós mesmas” (HARAWAY, 2009, p. 99). As dicotomias que atravessam toda a filosofia ocidental são colocadas em xeque pela cultura high-tech: “hoje, não está claro onde termina o humano e onde começa a máquina. Não está claro o que é mente e o que é corpo em máquinas que funcionam de acordo com práticas de codificação” (LIMA, 2004, p. 133).

Para Haraway, as máquinas atuais não são mais como foram no século XVII: era possível “fazê-las falar ou movimentar-se, [...] ou os organismos podiam ser mecanizados - reduzidos ao corpo compreendido como recurso da mente” (LIMA, 2004, p. 133). Ela afirma que, tanto para o nosso imaginário quanto para a nossa vida prática, “as máquinas podem ser dispositivos protéticos, componentes íntimos, amigáveis eus” (HARAWAY, 2009, p. 92). De acordo com Lima (2004), a biotecnologia e as tecnologias podem ser instrumentos de reorganização de nossos corpos, e podem ser vistas também como ferramentas para:

a imposição de significados. Além disso, as ciências da comunicação e as biotecnologias modernas são construídas por uma operação comum: a tradução do mundo em termos de um problema de codificação, isto é, a busca de uma linguagem comum na qual toda a resistência ao controle instrumental desaparece e toda a heterogeneidade pode ser submetida à desmontagem, à remontagem, ao investimento e à troca. (LIMA, 2004, p. 134)

Nas ciências da comunicação, a interpretação do mundo em termos de um processo de codificação pode ser vista nas “teorias de sistemas cibernéticos aplicadas à tecnologia telefônica, ao design de computadores, ao emprego de armas de guerra ou à construção e à manutenção de bases de dados” (LIMA, 2004, p. 134). Já nas biológicas modernas, e especialmente na biotecnologia, essa leitura do mundo “pode ser ilustrada pela biologia molecular, pela ecologia, pela sociobiologia e pela imunologia” (LIMA, 2004, p. 134). Em ambas as áreas, “o organismo é traduzido em termos de

problemas de codificação genética e leituras de códigos”, ou seja, os organismos passaram de objetos de conhecimento para “componentes bióticos: tipos especiais de dispositivos de processamento da informação” (HARAWAY, 2009, p. 65). A biotecnologia e as ciências da comunicação indicam, para Haraway, uma mudança essencial na estrutura do mundo, pois ambas “caracterizam-se como construções de objetos tecno-naturais de conhecimento, nas quais a diferença entre máquina e organismo torna-se totalmente borrada” (LIMA, 2004, p. 135). Tendo em vista esse novo cenário, Haraway postula a “escrita-ciborgue” como estratégia política para as mulheres (LIMA, 2004, p. 135). Para Haraway, a política do ciborgue é a luta pela linguagem, é “a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo” (HARAWAY, 2009, p. 88). Eis aí o apelo de Haraway às feministas, que parece estar sintonizado com seu lema: “o ciborgue é nossa ontologia, ele determina nossa política” (HARAWAY, 2009, p. 37).

Temos, todas, sido colonizadas por esses mitos de origem, com sua ânsia por uma plenitude que seria realizada no apocalipse. As histórias falocêntricas de origem mais cruciais para as ciborgues feministas estão contidas nas tecnologias - tecnologias que escrevem o mundo, como a biotecnologia e a microeletrônica - da letra, da inscrição que têm, recentemente, textualizado nossos corpos como problemas de código sobre a grade do C3I. As histórias feministas sobre ciborgues têm a tarefa de recodificar a comunicação e a inteligência a fim de subverter o comando e o controle. (HARAWAY, 2009, pp. 86 - 87)

Pensar na perspectiva do ciborgue evoca uma ruptura epistemológica e uma ruptura política, constituindo uma compreensão paradigmática ampla de misturas necessárias para se conseguir produzir compreensão sobre o panorama no qual estamos inseridos e no qual as tecnologias estão intimamente conectadas com a forma de interagirmos com o mundo (SIQUEIRA, 2011). Ao questionar o binômio natureza e cultura, constituinte central das ciências humanas, as tecnociências ciborgues e a figura do ciborgue colocam em questão também as formas de compreender o universo social. Mostram os limites destas formas quando tratamos de processos, fenômenos e conceitos dinâmicos, que para sua compreensão crítica requerem um tratamento interdisciplinar. Estas questões convergem para o desafio de renovação das Ciências Humanas neste contexto histórico concreto (HARAWAY, 1995).

Considerações finais

Apresentamos, num primeiro momento, as principais contribuições nos estudos feministas de acordo como se desenvolveram no Ocidente no período contemporâneo, buscando localizar uma unidade temática fundamental subjacente à diversidade teórica abordada: as tensões e os desdobramentos da noção de corpo internos às teorias feministas e estudos de gênero. O resgate desse debate mostrou-se importante para situarmos os trabalhos de Haraway e seu conceito de ciborque para, num segundo momento, dedicarmos especial atenção à investigação da noção de corpo em Haraway e as rupturas que seu mito do ciborgue se propõe a realizar com as dicotomias filosóficas clássicas. É necessário assinalar que não foi nosso objetivo realizar uma análise exaustiva desse tema, mas sim efetivar uma descrição e elucidação dos principais enunciados que postulam rupturas na condição atual do corpo de acordo com o pensamento de Haraway.

Buscamos articular, portanto, eixos que nos parecem fundamentais ao presente debate: as relações entre a cibernética e a biologia molecular que resultaram na constituição da biologia como uma ciência da informação, suas implicações no campo dos estudos feministas e de gênero, e as reflexões no campo da epistemologia feminista, percorrendo os argumentos formulados pela própria Haraway para explicar esta nova metáfora que tem por objetivo lançar luz à produção de novas imagens do corpo.

A perspectiva analítica da “antropologia do ciborgue”, originária do campo dos estudos culturais e das ideias de Haraway publicadas no *Manifesto Ciborgue*, oferece algumas reflexões no que tange a relação contemporânea entre corpo e tecnologia. De acordo com Haraway, os ciborgues estão em constante processo de reconfiguração.

Eles têm se modificado na realidade e na ficção em entidades de segunda ordem: como banco de dados eletrônicos ou genômicos ou ainda como habitantes da zona chamada de ciberespaço. [...] O que torna o ciborgue de hoje fundamentalmente diferente de seus “ancestrais mecânicos” é a onipresença da *informação*. (LIMA, 2004, p. 125)

Lima (2004) afirma que, ao interpretarem a vida em termos de mensagens, códigos e programas, “os discursos associados à cibernética e à biologia molecular abriram caminho para que o corpo orgânico-natural” (p. 116) possa se transformar em “componentes bióticos, tipos especiais de dispositivos de processamento de informação” (HARAWAY, 2000, p. 72).

A tecnociência, em sua estreita relação com a cultura e a política, intensificou as chamadas “mudanças do contemporâneo” que se processaram em todos os aspectos da vida social no final do século XX. No cerne destas mudanças, está o enfraquecimento das metanarrativas da modernidade e, com isto, das oposições binárias que insistiam nas separações e fragmentações. Destaca-se aqui a figura do ciborgue como produto representativo da tecnociência, que surge, como disse Haraway (2000), da transgressão das clássicas fronteiras entre animais e humanos, entre humanos e máquinas e entre o físico e o não-físico. Com estas

transgressões, o ciborgue é uma mistura e produz misturas por muitas consideradas profanas. Expressando ironia, crítica e denúncia da separação entre natureza e cultura, o ciborgue reposiciona a relação entre seus elementos (SIQUEIRA, 2011).

Para Haraway, a figura do ciborgue como representativa dos hibridismos contemporâneos nos coloca frente a uma rede de conexões envolvendo novos fenômenos e indefinições que geram possibilidades de vários tipos. Estas redes são engendradas pelas “tecnociências ciborgues através de “nós” que representam novas tecnologias reprodutivas, clonagem, organismos transgênicos, nanotecnologias, novas tecnologias de informação, comunicação e tantos outros “nós” que destes emergem” (SIQUEIRA, 2011, p. 13).

A crescente e intensa integração entre componentes biológicos, mecânicos, eletrônicos e digitais, as interações complexas entre o orgânico e o inorgânico, o real e o virtual, o natural e o artificial mostram que as fronteiras metafísicas fixadas pelo humanismo que até então demarcavam o dentro e o fora, o interior e o exterior, o natural e o artificial estão se revelando porosas, sujeitas a vazamentos. [...] Observa-se assim o predomínio do paradigma informacional, de matriz digital, em que sistemas orgânicos são cada vez mais descritos em termos de processamento de informação. (LIMA, 2004, p. 161)

O modo operacional cibernético é apontado por Haraway como parte fundamental das construções na lógica do pensamento em biologia desde a fundação do campo naturalista até as teorias genéticas, pela interpretação dos organismos e suas partes como máquinas de informação. A partir de influências das teorias cibernéticas, funções orgânicas, como por exemplo,

a função hormonal, e funções celulares, como o desenvolvimento embrionário, são interpretados como "comunicações" a exemplo daquelas ocorridas entre dispositivos microeletrônicos. A lógica informacional aplicada à ciência dos organismos culmina, nos apontamentos de Haraway, para a codificação de toda a matéria sobre a Terra. Estes argumentos se ligam ao que funda o ciborgue de Haraway, quer dizer, à quebra de fronteiras na cultura científica que ordenam as idéias sobre o humano.

Os discursos acadêmicos atrelados ao “dispositivo das novas tecnologias exercem importantes desconstruções das oposições metafísicas ao revelar momentos de *indecidibilidade* que incidem na ontologia do humano” (LIMA, 2004. p. 161). Com efeito, dada a complexidade em definir com precisão tanto a materialidade quanto a autonomia e agência de algo, a consequência é que o significado do que é humano torna-se extremamente problemático (HARAWAY, 2000).

Referências

- ALEMBERT, Z. **Feminismo: o ponto de vista marxista**. São Paulo: Nobel, 1986.
- AZEVEDO, A. **Tecnologias do corpo: metáforas da sutura e da cicatriz**. *RUA*, 19(2), 96-106, 2013.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo – Vol.1 Fatos e Mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo: gênero e sexualidade na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BIROLI, F., & MIGUEL, L. F. **Feminismo e política - Uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BRAIDOTTI, R. **Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea**. México: Paidós, 2000.
- BUTLER, J. **Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del ‘sexo’**. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, J. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo**. *Cadernos pagu*, (11), 11-42, 1998.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOMES, C. A. V. **O afetivo para a Psicologia Histórico-Cultural: considerações sobre o papel da educação escolar**. 2008.

GREINER, C. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2005.

GRIFFIN, S. **Rape: The Power of Consciousness**. San Francisco: Harper & Row, 1979.

GROSZ, E. **Corpos reconfigurados**. In: Piscitelli, A.; Gregori, F. (Org.). *Cadernos Pagu: corporificando gênero*. Campinas, n.14, p. 45- 86, 2000.

GROSZ, E. **Time Travels: Feminism, Nature, Power**. Sydney: Allen & Unwin, 2005.

GROSZ, E. **Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism**. London: Routledge, 1994.

HARAWAY, D. **Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science**. Routledge, New York, 1989.

HARAWAY, D. **Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriated Others**. Routledge, New York, 1992.

HARAWAY, D. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos Pagu, v.5. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

HARAWAY, D. **Simians, cyborgs, and women. The revention of nature.** Routledge, Nova York, 1991.

HARAWAY, D. **Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80.** In: Kunzru, H. *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARDING, S. **Introduction: Is there a feminist method?** In: Harding, S. (Ed.) *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, p. 1-14, 1987.

IRIGARAY, L. **An Ethics of Sexual Difference.** Ithaca: Cornell University Press , 1993.

IRIGARAY, L. **Speculum Of the Other Women.** Ithaca: Cornell University Press, 1985a.

IRIGARAY, L. **This Sex Which is Not One.** Ithaca: Cornell University Press, 1985b.

JAGGAR, A. M., Bordo, S. R., & de Freitas, B. L. **Gênero, corpo, conhecimento.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

KUNZRU, H. **Antropologia do ciborgue.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades.** São Paulo: Edições Sesc, 2014.

LIMA, H. **Do corpo-máquina ao corpo-informação: o pós-humano como horizonte biotecnológico.** 2004.

LÖWY, I. **Ciências e gênero.** In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo.* São Paulo: Editora UNESP, pp. 40-44, 2009.

MARX, K. & ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** In Florestan Fernandes (org.) *Marx/Engels: História.* São Paulo: Ática. 1985.

MAYORGA, C., Coura, A., Miralles, N., & Cunha, V. M. **As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual.** *Estudos feministas*, 21(2), 463-484. 2013.

ORTEGA, F. **The biopolitics of health: reflections on Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt.** *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, 8(14), 9-20. 2004.

PLATÃO. **A República.** Brasília: Editora Kiron. 2012.

PELBART, P. P. **Poder sobre a vida, potência da vida.** *Lugar Comum*, 17, 33-43, 2002.

PIMENTEL, L. & REGO, I. S. **Atualizações contemporâneas do corpociborgue.** *Cena*, (14). 2013.

SÁENZ, C. **Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista.** *Phainomenon*, 18(19), Lisboa, pp.95-124. 2009.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2015.

SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e realidade, 16(2), 19, 1989.

SILVA, M. **Refigurando monstros: a perspectiva parcial de Donna Haraway como crítica da ciência**. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SIQUEIRA, H. **Somos todos ciborgues: aspectos sociopolíticos do desenvolvimento tecnocientífico**. *Configurações*, 8 | 11-32, 2011.

SOUZA, N. **Contingência ciborgue e tecnologias do corpo: personagens para repensar a ciência**. 103 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

SPIVAK, G. **In a Word**. *Differences*, 1(2): 124–56, 1989.

TORQUATO, E. **Pode o monstro deixar de ser monstro? Resignificação do corpo a partir dos avanços da ciência e da tecnologia**. *Revista E-Ciência*, 2(2), 2015.

TRUTH, S. **Speech at Women's Rights Convention in Akron**. In: Gage, M. *History of Woman*. Vol. 1. New York: Fowler & Wells, p. 116-117, 1851.

WHITFORD, M. **Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine**. London and New York: Routledge, 1991.

WITTIG, M **No se nace mujer**. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, 31-43, 2006.

WOLLSTONECRAFT, M. **A Vindication of the Rights of Woman.** *In:* Rossi, A. (ed.) *The Feminist Papers.* Boston: North Eastern University Press, 1972.

