



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MATERIALIDADE, MATERNIDADE E OUTRAS  
MATRIZES**

**ALICE DE BARROS GABRIEL**

**BRASÍLIA  
2022**

**ALICE DE BARROS GABRIEL**

**“MATERIALIDADE, MATERNIDADE E OUTRAS MATRIZES”**

**ORIENTADOR: HILAN NISSIOR BENSUSAN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia e aprovada em 10/06/2022, pela comissão formada pelos professores:

---

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan  
Universidade de Brasília

---

Profª. Dra. Ana Miriam Wuensch  
Universidade de Brasília

---

Profª. Dra. Carla Milani Damião  
Universidade Federal de Goiás

---

Profª. Dra. Juliana Fausto  
Universidade Federal do Paraná

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

dm de Barros Gabriel, Alice  
Materialidade, Maternidade e Outras Matrizes / Alice de  
Barros Gabriel; orientador Hilan Nissior Bensusan. --  
Brasília, 2022.  
197 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Filosofia) --  
Universidade de Brasília, 2022.

1. nascimento. 2. maternidade. 3. materialidade. 4.  
filosofia feminista. 5. metáfora. I. Nissior Bensusan,  
Hilan, orient. II. Título.

## RESUMO

O presente texto tem como objetivo discutir a correlação metafórica entre maternidade e materialidade e como as metáforas utilizadas acabam informando correntes da filosofia feminista. Dividido em três partes, o texto aborda a princípio a correlação metafórica entre matéria/mãe a partir da leitura que Luce Irigaray faz da representação aristotélica sobre a reprodução humana. Nos textos de Aristóteles (em especial na *Física* e na *Geração dos Animais*), Irigaray encontra um elemento que em sua perspectiva é crucial para a filosofia ocidental: o esquecimento da matéria, da maternidade e do nascimento a que a autora dá o nome de matricídio. Assim, na primeira parte, que leva o título de *Materialidade*, a discussão filosófico-feminista sobre o nascimento, o contínuo corporal com a mãe e o significado político de nascer aparecem brevemente. Na segunda parte, *Maternidade*, o argumento caminha no sentido de mostrar que o mecanicismo, ao oferecer uma outra forma de pensar a matéria, foi acompanhado por uma mudança na metáfora da maternidade: a mãe-máquina. A partir disso, o texto discute algumas interpretações literais da metáfora moderna. A primeira delas é a de Silvia Federici, que afirma a centralidade de um tipo renovado de maternidade na origem do capitalismo, a mãe passa a ser parte da estrutura de produção do maquinário do capital. A proposta de mecanização literal do aspecto biológico da maternidade, por Shulamith Firestone é a segunda interpretação literal, e a última é a crítica de Gena Corea a tecnologias de reprodução, entendidas por ela como um meio de tornar mecânica a maternidade. A última parte, *Outras Matrizes*, é uma tentativa de compor uma visão renovada sobre a maternidade e materialidade que não pressuponha o matricídio, compreendendo, por um lado, a reprodução em um quadro mais amplo de geratividade e por outro, discutindo como os discursos sobre gestação, nascimento e nascer implicam uma visão do que seja o indivíduo, do que consiste o que chamamos de agência e de como se dá o processo de individuação.

**Palavras-chave:** filosofia feminista; nascimento; materialidade; maternidade; metáfora.

## ABSTRACT

The present text aims to discuss the metaphorical correlation between motherhood and materiality and how the metaphors used end up informing currents of feminist philosophy. Divided into three parts, the text initially addresses the metaphorical correlation between matter/mother based on the critique that Luce Irigaray does on the Aristotelian representation of human reproduction. In the Aristotelian texts (*Physics* and *On the Generation of Animals*), Irigaray finds one element that, in her perspective, is crucial for Western philosophy: the forgetting of matter, motherhood and birth, that she names matricide. Thus, in the first part, which bears the title of *Materiality*, the philosophical-feminist discussion about birth, the corporal continuum with the mother and the political meaning of being born appear briefly. In the second part, *Maternity*, the argument moves towards showing that the mechanism, by offering another way of thinking about matter, was followed by a change in the metaphor of motherhood: the mother-machine. From this, the text discusses some literal interpretations of the modern metaphor. The first one is Silvia Federici's, who affirms the centrality of a renewed type of motherhood at the origin of capitalism, the mother becomes part of the production structure of the capital machinery. Shulamith Firestone's proposal of literal mechanization of the biological aspect of motherhood is the second literal interpretation, and the last one is Gena Corea's critique of reproductive technologies, understood as a means of making motherhood machine-like. The last part, *Other Matrices*, is an attempt to compose a

renewed view of matter and motherhood that does not presuppose matricide as a basis, comprising, on one hand, reproduction in a broader framework of generativity and, on the other, discussing how the discourses about reproduction, care, gestation and birth imply a vision of the individual, of what agency consists in, and how the individuation process takes place.

**Key-words:** feminist philosophy; being born; materiality; motherhood; metaphor.

## SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	<b>6</b>
<i>Parte I: Materialidade</i>	<b>16</b>
Capítulo 1. Do Matricídio	<b>18</b>
1.1 Pensar o nascimento	19
1.2 Mater/realidade	27
<i>Parte II: Maternidade</i>	<b>41</b>
Interlúdio: hospedeiras	<b>43</b>
Capítulo 2. Mater/ia e mecanismo	<b>50</b>
2.1 Maternidade: da imanência para o trabalho	52
2.2 Disputas sobre o trabalho reprodutivo	60
Interlúdio: Dédalo e o futuro reprodutivo	<b>68</b>
Capítulo 3. Da mãe máquina	<b>74</b>
3.1 As disputas sobre ectogênese no feminismo das décadas de 1970-1980	74
3.2 Reações à dialética do sexo	89
3.3 Imaginação ficcional: distopia reprodutiva	107
3.4 Comunismo gestacional	109
3.5 Natalidade, altricialidade e ectogênese	115
3.6 Imaginação ficcional	118
<i>Parte III: Outras matrizes</i>	<b>122</b>
Interlúdio: Esquecendo a Terra	<b>123</b>
Capítulo 4. Individuação, reprodução e cortes agenciais	<b>130</b>
4.1 Panóptica do útero	131
4.2 O que que a agência tem?	134
4.3 Corte agencial e individuação	138
4.4 Economia placentária	145
4.5 Placentações	150
Capítulo 5. Para além da reprodução, geratividade.	<b>159</b>
5.1 Tropismo	159
5.2 Reprodução, Parentesco e Geratividade	168
Conclusão. Mater/realidade?	<b>179</b>
<i>Referências</i>	<b>191</b>

## Introdução

“O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.”

Friedrich Nietzsche

“Metaphor is predictive because it is embedded in a rich system not private to any one man.”

Donna Haraway

Pode uma metáfora ser fundamento para uma pesquisa doutoral? A epígrafe de Nietzsche que abre esse texto, retirada de “*Sobre a verdade e a falsidade num sentido extra-moral*”, sugere que a verdade seja entendida nos termos da produção de metáforas. Não quaisquer metáforas, mas uma multidão delas, que com o tempo e o desgaste tem apagado os seus aspectos relacionais, comparativos ou ilusórios. Para o filósofo, que equaciona metáfora e pensamento, experimentamos metaforicamente a realidade. Conhecer é comparar.

Um exemplo de como experimentamos metaforicamente a realidade pode ser provido através da ideia de matéria? O pressuposto que orienta essa pesquisa é de que há, na concepção vulgar de matéria um entrelaçamento metafórico, um tropismo, através do qual mãe e matéria se aproximam. Esse entrelaçamento poderia ser exemplificado através da base latina das duas palavras. A palavra matéria, é proveniente do latim *materia* e significa em seu sentido primeiro “Substância de que se fez o tronco das árvores (como produtor dos ramos e rebentos), daí: substância ou matéria (de que alguma coisa é feita)” (FARIA, 1994, p.332). O dicionário latim-inglês da Oxford lista os seguintes significados para a palavra latina *materia*:

1. madeira como material de construção; 2. a parte principal de uma árvore, oposta a raízes, casca, folhas ou frutas; (...) 4. qualquer substância de que objetos físicos sejam feitos ou compostos, material; b. e por extensão, em filosofia, a palavra designa a substância básica do universo; c. a base de qual as coisas vivas crescem, nutrição, comida; d. combustível para o fogo; 5. substância que compõe o corpo; (...) 8. condição através da qual uma ação ou situação se dá, meio, ocasião; b. habilidade latente, potência (GLARE, 1976, p.1083).

Relacionado à matéria, como sua raiz, está a palavra *mater*, cujo significado é “Mãe (tratando-se de pessoas, animais ou plantas). Daí: tronco (das árvores) (...) *Mater* é um termo geral

que se aplica às pessoas, aos animais e até as plantas, para designar o tronco principal” (FARIA, 1994, p.332). Ou como aponta o dicionário Oxford supracitado:

1. Mãe, sentimento materno; 2. Mãe adotiva, mãe, babá; 3. Vocativo para mulheres velhas; 4. Título de uma deusa; 5. (em outras espécies) a genitora feminina; 6. (se diz de plantas como a fonte de madeira ou frutas) pai, mãe; 7. (se diz da terra como a mãe de todas as coisas vivas e também da natureza); 8. a fonte, origem, mãe (de coisas materiais e de coisas abstratas) (GLARE, 1976, p.1083)

A palavra matéria deriva de *mater*, a palavra latina para mãe. Isso significa que já no latim, nossa língua mãe, maternidade e materialidade se comparavam? Se é das palavras que compomos nossa grade interpretativa para conhecer e classificar o mundo, que relevância epistemológica ou até mesmo ontológica tem esse entrelaçamento?

Se as palavras estão interligadas em sua origem – ao menos no latim – é possível falar em metáfora? Max Black, escrevendo sobre os usos da metáfora diz que: “o uso metafórico de uma expressão consiste [...] no uso dessa expressão em outro sentido que não o próprio ou normal, em algum contexto que permite que o sentido impróprio ou anormal possa ser detectado e transformado de maneira apropriada” (BLACK, 1955, p. 279). Ora, se a metáfora da maternidade está na origem da palavra matéria, é possível distinguir um uso *adequado* do seu uso *deslocado*?

Frequentemente o recurso à metáfora se dá quando não há uma palavra adequada para aquela coisa em questão. Segundo Black, a metáfora preenche os vazios de um vocabulário literal, ou seja, elas agem muitas vezes na lacuna conceitual, deslocando o sentido original para permitir que um novo sentido para uma palavra já gasta possa vir a ser. Dessa forma, Black (1955) destaca o caráter similar ao de uma catacrese, no ímpeto de resolver a ausência no vocabulário, mas aponta que se essa busca de fato atinge uma necessidade genuína, o novo sentido introduzido acaba tomando parte do sentido literal – ou seja, a catacrese se efetiva enquanto tal. O destino da catacrese, esse tipo especial de metáfora, é desaparecer. Seria a conexão entre matéria e maternidade um tipo de catacrese bem sucedido?

É sabido que tal tropismo instigou a imaginação teórica de várias pensadoras e foi o ponto central para muita produção nas teorias feministas. A tarefa desse texto é acompanhar alguns movimentos nas conexões (e desconexões) entre “materna” e “matéria”, acompanhando como esse *materialismo* se apresenta em diferentes correntes feministas.

É possível identificar ecos da epígrafe de Nietzsche na discussão proposta por Donna Haraway acerca dos tropos utilizados pelas ciências – especialmente as biológicas. Em *Crystal, Fabrics and Fields*, sua tese de doutoramento, Haraway descreve as metáforas que moldam a



embriologia. Discutindo a mudança de paradigma na biologia da primeira metade do século XX, na qual a dicotomia mecanicismo/vitalismo é rearticulada, Haraway chama atenção para o fato das metáforas constituírem um aspecto relevante de um paradigma científico, em sua construção coletiva. Em *How Like a Leaf*, uma entrevista que concedeu a Thyrsa Nichols, Haraway explora as metáforas no seguinte sentido:

Porque experimento a linguagem como um processo intensamente físico, não consigo não pensar através de metáforas. Não é como se eu fizesse uma escolha de trabalhar com e através de metáforas, é que eu me encontro dentro desses processos intensamente físicos e constantemente desviantes de semiose. Bioquímica e linguagem não parecem assim tão diferentes para mim. (HARAWAY, 2000b, p.86)

Também Marilyn Strathern discute o pensamento comparativo como o fundamento de uma série de práticas na antropologia e outras ciências: "nós fazemos conceitos frescos através de empréstimos de um domínio da vida, para estruturar outras áreas" (STRATHERN, 1992, p.15). Na verdade, essa é uma marca distintiva da cultura: "Cultura consiste na forma que analogias são feitas entre coisas, na forma como alguns pensamentos são usados para pensar outros" (STRATHERN, 1992, p.33). Segundo ela, por exemplo, foi através de uma comparação com os graus de parentesco e afinidade entre humanos que Darwin teria proposto sua teoria de seleção natural. Assim, a própria noção contemporânea de que o parentesco é uma mediação entre processos naturais e sociais – na qual natural quer dizer biológico de maneira darwiniana – se baseia numa concepção do natural espelhada pelo social: num esquema infinito de espelhos ou comparações.

Em *Modest Witness*, Haraway discute a natureza da metáfora enquanto um tipo de tropismo, seu foco é pensar como a tecnociência pode através do fetichismo, se afastar de uma objetividade. A passagem abaixo ilustra esse ponto:

Em grego, *tropos* é uma virada ou desvio; tropos marcam a qualidade não literal do ser e da linguagem. Metáforas são tropos, mas existem muitos outros tipos de desvios na linguagem e nos mundos. De maneira fundamental, modelos são mais interessantes nas tecnociências do que metáforas. Os modelos – quer sejam conceituais ou físicos – são tropos no sentido de instrumentos construídos para engajar, para serem habitados, para serem vividos [...] Curiosamente, fetiches – eles mesmos “substitutos”, isto é, tropos de um tipo especial – produzem um tipo particular de “erro”; fetiches obscurecem a natureza trópica constitutiva deles mesmos e dos mundos. Fetiches literalizam e, portanto, induzem um erro cognitivo material elementar (HARAWAY, 2018, p. 135).

Karen Barad concordaria com essa visão de que o tropo é um instrumento para amplificar a experiência, afirma a autora que metáforas são “tropos afiados do conhecer” (BARAD, 2007, p. 72), ou seja, são ferramentas para direcionar a atenção. A metáfora, antes de projetar significados humanos num mundo que deles carece, encontra o universo no meio do caminho, para usar a

expressão de Barad. O que podemos aprender seguindo as metáforas da maternidade que informam o pensamento sobre a materialidade?

O propósito da presente tese é arriscar a descrição de uma ontologia da materialidade, investigando e deslocando os ecos entre matéria e maternidade a partir de um mergulho nos feminismos contemporâneos de origem estadunidense/européia. Algumas perguntas informam tal empreitada, dentre elas as seguintes: tais feminismos pensam matéria para além da metáfora *materna* do substrato? Podemos evocar outra ecologia de ideias, ou a junção matéria/materna segue sendo potente? É possível desenvolver um feminismo material que não reduza o apelo a matéria a um reforço de um sexo no qual a *cisheteronorma* já esteja naturalizada?

Para isso, o texto está organizado em três partes: *Materialidade, Maternidade e Outras Matrizes*. No intervalo entre essas partes aparecem reflexões capitaneadas por confabulações materiais originárias da ficção científica escrita por mulheres.

A primeira parte, *Materialidade* lida com a ideia de matricídio como ela aparece no *Speculum de l'autre femme*, de Luce Irigaray. Para isso, nos debruçaremos sobre o nascimento na filosofia, tendo como interlocutoras as filósofas Adrienne Rich, Adriana Cavarero, Alison Stone e Ana Miriam Wuensch. O capítulo leva a sério a provocação feita por Irigaray no sentido de pensar aquilo que foi esquecido por boa parte dos filósofos: o fato absolutamente trivial de termos nascido. Pensar aquilo que é tão trivial que é tomado como pressuposto não pensado, é um caminho filosófico já bastante trilhado. Vamos trocar os passos ensaiados e olhar a trivialidade com novas lentes: o que o fato de nascermos de outros corpos significa na nossa jornada como sujeitos? Que ontologia pode emergir se tivermos atenção para o fato de sermos nascidas? O capítulo acompanha parte do diagnóstico irigarayano do matricídio – no sentido do esquecimento do nascimento enquanto origem material do sujeito e nos ajuda a compreender o mecanismo da metáfora maternidade-materialidade.

Irigaray tem sido usada por diferentes filósofas que encontram na noção de atopia<sup>1</sup> da diferença sexual uma abertura para os feminismos. Em um dos capítulos da parte central do *Speculum*, Irigaray apresenta o fundamento de sua denúncia do falogocentrismo<sup>2</sup> como

---

<sup>1</sup> Adriana Cavarero (1996) aprofunda a noção da atopia da diferença sexual, como proposta por Irigaray. Para Cavarero o pensamento ocidental é marcado pela autorrepresentação de um signo masculino universalizado, o que faz com que o feminino não tenha lugar. Assim, a marca do feminino é a atopia – aquilo que só tem lugar se e quando deformado por uma lógica que não é capaz de enxergar nada além do mesmo.

<sup>2</sup> Elizabeth Grosz define o falogocentrismo nos seguintes termos: “designa a forma dominante da metafísica no pensamento ocidental (...) um sistema de pensamento centrado na dominância de uma lógica da presença singular. Um

esquecimento do nascimento e, portanto, do laço natural e material que todas(os) temos com nossas mães. Esquecer o nascimento é matar simbolicamente a mãe. Assim, utilizarei o termo matricídio para identificar essa ideia popular nos feminismos da utilização da metáfora matéria/mãe para se referir a uma derrota da ordem materna ou a destruição da natureza enquanto condição de possibilidade da vida humana. E um dos esforços da presente tese é pensar para além de seu poder de atração: que outras metáforas podem emergir a partir desse deslocamento?

Discutindo a *Geração dos Animais* de Aristóteles, Irigaray vai conectar o matricídio a uma ontologia que, focada nas causas finais e formais, apaga todos os traços de uma agência do que é compreendido enquanto material. A *Geração dos Animais* é o texto privilegiado, porque é na descrição da reprodução entre animais feita por Aristóteles que Irigaray encontra a oposição entre forma e matéria, por um lado, e masculino e feminino, por outro: o sêmen como a causa formal da reprodução e o sangue menstrual como matéria-prima “passiva”. Acompanhando o movimento que Irigaray faz em seu texto, nosso capítulo busca entender as conexões entre matéria, maternidade e passividade que a autora denuncia em Aristóteles e em uma tradição filosófica que nele se espelha. O capítulo apresenta, de maneira a aprofundar no debate, uma filósofa que propõe uma leitura sistemática de Aristóteles, Sophie Connell (2016), para fazer o contraponto a Irigaray e permitir uma visão menos sistemática do falogocentrismo como projeto unívoco e sem fissuras. A apresentação de Irigaray parece pressupor um projeto acabado e consistente desde Platão até Freud, o que não parece ser, de fato, o caso. Connell, supõe que a representação da matéria como passiva é uma adição da modernidade com o paradigma do mecanicismo, não representando a perspectiva aristotélica, que atribuiria uma parcela de agência para a matéria. A historiadora Jessica Riskin (2016) pode contribuir para fundamentar essa afirmação, uma vez que apresenta o mecanicismo como um momento-chave na transformação das ideias sobre a matéria.

Segundo Riskin, o mecanicismo – paradigma da ciência moderna que se popularizou em meados do século XVII – descreve o mundo como uma máquina cujas partes são feitas de matéria inerte. Todo e qualquer movimento se deve ao exercício de uma força externa: a mão divina, que tal como a mão do artífice, dá corda ao mecanismo iniciando o movimento. Assim, tanto o conjunto

---

sistema que procura, para além dos signos e representações, o real e o verdadeiro, a presença do ser, do conhecimento e da realidade para a mente – um acesso aos conceitos e coisas em sua forma pura e sem mediação. Sistemas logocêntricos se apoiam numa lógica de identidade fundada na exclusão e polarização binária da diferença.”(GROSZ, 1989, p.xx)

mecânico – a natureza – como suas partes e matéria da qual são feitas são esvaziados de agência, tornados passivos. Para Riskin, essa é uma transposição de um modelo teológico para a ciência, o que chama de *argumento do projeto*: “um mundo material vazio de agência, pressupõe, ou melhor, requer um deus sobrenatural” (RISKIN, 2016, s/n)

Um mundo-artefato puramente passivo e desprovido de agência não teria sido uma forma plausível de representar a natureza viva e não teria ganhado adeptos, isoladamente. Esse modo de ciência, chamado de mecanismo teológico, dependia de ideia de um Arquiteto Divino a quem terceirizou a percepção, a vontade e a ação intencional. Em outras palavras, o princípio que bane a agência da natureza e das ciências naturais não era apenas um princípio formador da ciência moderna, mas era simultaneamente um princípio formador da teologia moderna (RISKIN, 2016, s/n).

A revolução epistemológica da modernidade desloca as metáforas materiais trazendo uma nova ontologia consigo. Segundo Riskin, uma nova forma de ver o mundo estava sendo moldada. Aos olhos de Descartes, por exemplo, o mundo todo era composto de pedaços de matéria uniforme, desprovida de agência, porque esta imprimiria aleatoriedade e opacidade no mundo. Supor um mundo mecânico era supor a sua transparência, sua completa inteligibilidade. Um mundo inteligível é um mundo esquadrinhável, comandável. Não há nele agência e nem resistência. O mecanicismo como ontologia da conquista humana (leia-se europeia) sobre o mundo. Primeiro, *Ego conquiro* (DUSSELL, 2008). Depois, *Ego cogito*. Como essas novas metáforas moldam a compreensão da reprodução? Há uma tentativa difusa de responder essa pergunta na segunda parte do texto.

*Maternidade* é a parte mais extensa do texto, composta de dois capítulos longos e dois interlúdios. O primeiro interlúdio apresenta reflexões a partir do conto *Filhos de Sangue* de Octavia Butler, buscando compor outra visão sobre a gestação a partir da ficção científica. O capítulo seguinte apresenta a transformação da metáfora para a maternidade: de matéria-prima ou nutritiva-vegetal, como queria Aristóteles, para uma metáfora mecânica. A mudança de paradigma científico é acompanhada por uma transformação similar no âmbito do trabalho: a invenção do tear mecânico criou a imagem e semelhança – quer dizer, partilhando os mesmos princípios – de autômatos que buscavam emular os movimentos naturais de seres humanos. O paradigma mecanicista ao atribuir a natureza e ao corpo humano um caráter mecânico transformou a metáfora materna: a mãe máquina. Mas, como veremos, não foi só a metáfora para o processo de gestar e maternar que se transformou, a própria maternidade ganha outros contornos na modernidade. A medida em que o patriarcado de salários (FEDERICI, 2017) começa a ser articulado a maternidade passa a ser

compreendida como sub-trabalho. O corpo, marcado como feminino, passa a ser entendido como uma máquina disponível para produzir novo maquinário – ou como o apêndice reprodutivo da estrutura fabril do capital.

Intermediando os dois capítulos se encontra o segundo interlúdio que busca apresentar a origem do termo ectogênese, proposto por John Haldane e sua primeira expressão na ficção: *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley. A ponte de Haldane é importante para compormos a passagem da metáfora de uma mãe-máquina para a proposta literal da artificialização ou mecanização da maternidade proposta por Shulamith Firestone. A partir da imaginação da ectogênese por homens no início do século XX, receberemos o deslocamento proposto por Firestone.

O último capítulo dessa parte discute a metáfora mãe-máquina. Para isso, o capítulo recua no tempo para identificar como as concepções sobre reprodução nos feminismos da década de 1970 nos EUA estão marcados por uma reação à provocação de Shulamith Firestone em *A Dialética do Sexo*.

Em seu manifesto, que combina teoria e ficção, Firestone propunha que a família patriarcal fosse transformada pela tomada dos meios de reprodução pelas mulheres que tem na tecnologia um de seus recursos. A mecanização da gestação e a socialização do cuidado eram caminhos a serem trilhados para a libertação de todas mulheres (e outros sujeitos com úteros) do fardo reprodutivo da espécie. Firestone impactou mais de uma geração de feministas que, reagindo ao seu texto, acabaram por desenvolver uma discussão robusta de filosofia feminista da tecnologia. Dentre aquelas que reagiram negativamente ao seu texto se destacam Adrienne Rich, Mary Daly e Gena Corea. Esta última é uma das personagens centrais do capítulo, na medida em que sua crítica a tecnologia reprodutiva como inveja do útero se mostrou muito influente nos círculos feministas.

A oposição entre Gena Corea e Shulamith Firestone acerca da possibilidade de uma reprodução modificada pela tecnologia é o foco do capítulo. Corea utiliza o pavor da distopia do patriarcado do apagamento tecnomediado das mulheres como elemento político central: no embate a ele, constrói sua utopia de construção de uma sororidade universal, baseada num resgate de nosso poder de gestar e parir das mãos da tecnocracia patriarcal. É uma proposta de se contrapor ao matricídio, representado pelo avanço da tecnologia de reprodução, identificando-se com a mãe “natural”, resgatando valores maternos e denunciando a inveja do útero que estaria na base do patriarcado. Firestone, por outro lado, aposta no poder emancipatório de uma mediação tecnológica

socializada, propondo a construção de uma *cybernação* na qual a mecanização do trabalho e da gestação colocaria um fim a família nuclear e aboliria a hierarquia entre homens e mulheres. Firestone, recusa a identificação entre artificialização e comandabilidade, ao contrário, é a reprodução naturalizada que coloca as mulheres, como máquinas, a disposição do capital.

Há também, entretanto, um esforço de resgatar a radicalidade do pensamento de Firestone e algo de seu entusiasmo pela tomada de controle da tecnologia, que aparece em Sophie Lewis. Após anos de esquecimento (ou de lembrança em termos de “aquele livro dos úteros mecânicos”) estaríamos testemunhando um retorno à *Dialética do Sexo*? Nos últimos anos, dois livros dedicados declaradamente a repensar o legado de Firestone foram publicados e outros tantos se engajaram com seus temas. A discussão sobre ectogênese – que se mostra cada dia mais próxima – tem aparecido em círculos feministas e emergido também em produções cinematográficas. O capítulo termina discutindo os ecos recentes de Firestone, como as propostas de uma comuna gestacional por Sophie Lewis.

A última parte, *Outras Matrizes*, busca de maneira mais robusta se contrapor a ideia de matricídio de Irigaray, rompendo com a ideia de que a metáfora materna seja adequada para pensar a matéria – ou a natureza. Abre a parte o interlúdio *Esquecendo a Terra* que discute o excepcionalismo humano através de uma história literal de matricídio-como-esquecimento não de uma mãe humana, mas da Terra enquanto útero simbólico da humanidade. O interlúdio acompanha o conto *Paraisos Perdidos* de Ursula Le Guin, no qual uma nave espacial viaja rumo a um novo planeta desconhecido. Povoada pela quinta geração de humanos desde a partida, *Discovery* tem uma estrutura social cuidadosamente desenhada para o sucesso em transformar um novo planeta em lar. Entretanto, acompanhamos a criação de uma seita dissidente, *Bliss*, que defende o literal esquecimento do planeta original e a busca por uma vida completamente emancipada das relações planetárias. A discussão sobre o conto, ao apelar para uma subjetividade que emerge nas interconexões entre humanos e outros animais não-humanos coloca os elementos que serão retomados nos capítulos seguintes.

O capítulo quatro se propõe a entender como a tecnomediação contemporânea para a vida intra-uterina, a panóptica do útero, desemboca numa suposta transparência do corpo gestante. A partir de uma fotografia de Lennard Nilsson, *Spaceman*, discutiremos a distorção do fenômeno gestacional e as imagens de ciência que são evocadas. Donna Haraway e Karen Barad serão fontes para pensarmos por um lado, as metáforas na ciência e, por outro, como o aparato utilizado para

observar um fenômeno é um processo ativo de recorte, um corte agencial que acaba definindo os contornos do objeto estudado. No caso dos aparatos utilizados para visualizar a vida intrauterina – quer sejam as fotografias através do laparoscópio de Nilsson, quer seja a ultrassonografia – os cortes agenciais acabam por separar o que é gestante do que é gestado. Tal corte agencial humaniza o feto, desaparecendo com a gestante. Como a produção de tais imagens contribuem para o imaginário social a respeito do início da vida? Que impacto tais imagens tiveram nas questões contemporâneas de justiça reprodutiva?

O capítulo aposta na afirmação de JaneMaree Maher (2002) de que a atenção para a placenta e seu funcionamento permite a crítica à política reprodutiva que se baseia numa ultra-humanização do feto. A panóptica do útero é uma abordagem inadequada para dar a ver a natureza relacional da gestação, mas uma atenção a esse curioso supra-órgão pode permitir a crítica a uma ideia de humanidade como emancipação das conexões humanas e não-humanas necessárias para nos mantermos vivos. Nesse momento, Irigaray retorna para nossa cena. A filósofa se inspira na relação mediadora da placenta para propor, na companhia de Helène Rouch, uma bióloga que partilha com a filósofa o interesse por uma ontologia e uma ética da diferença sexual. Apresentaremos nesse momento a economia placentária de Irigaray-Rouch e o processo de placentação como contraponto a um individualismo metafísico como discutido por Rachel Yoshizawa.

Ironicamente, pensar sobre a transparência materna (um matricídio imagético) nas imagens de Nilsson e dos sonogramas constitui o pano de fundo para pensarmos matéria, materialização e agenciamento para além da metáfora do matricídio. Tal discussão desloca o matricídio no sentido de esvaziamento da agência da matéria. O conceito de intra-ação aparecerá como personagem principal, na medida em que supõe uma ausência de hierarquias que pudessem dar margem a completa comandabilidade. Tal noção, de comandabilidade irrestrita, supõe justamente um pano de fundo mecanicista, no qual a agência é externa à matéria, bem como uma oposição inequívoca entre natural e artificial. Com a proposta baradiana, a matéria é reconhecida em sua performatividade, em seu caráter afetador e afetável – a passividade completa suposta pelo matricídio nada mais seria do que delírio patriarcal.

Haraway propõe pensarmos a generatividade para além de reprodução. O passo importante para desarticular um apelo a materialidade como mecanismo de reduzir mulheres à sua capacidade reprodutiva, às máquinas reprodutivas para o capital, é justamente expor a catacrese *mater/ial* em sua banalidade. Esse esforço, espalhado de maneira esparsa pelo texto, encontra novo fôlego na

primeira metade do capítulo, dedicada a pensar que histórias usamos para contar outras histórias. Acompanhando de maneira mais cuidadosa a discussão que Haraway faz sobre o uso da metáfora e o recurso a outras imagens para as ciências biológicas, o capítulo se inicia retomando um ponto central para a presente introdução. Depois, o capítulo apresenta a questão reprodutiva na obra de Haraway – a partir de sua discussão sobre embriologia em *Crystal, Fabrics...* bem como da articulação do lema “*make kin not babies*” (“faça parentes, não bebês”, ou como tenho proposto: “faça bando, não bebês”). Puxar o fio da reprodução na obra da autora, entretanto, é fazer várias outras fibras vibrarem: toda tecnologia é tecnologia de reprodução!

Permeando as discussões teóricas, como previamente mencionado, o texto está entrecortado de interlúdios nos quais a ficção científica figura como centro. Também é uma peça importante para a confabulação que se desenrola no capítulo central da tese, que leva o nome de Mãe Máquina. O conceito de Fabulação Feminista de Marleen Barr é um termo guarda-chuva para abarcar os diferentes escritos de mulheres que produzem nas leitoras um estranhamento frente à estrutura patriarcal de nossa sociedade, que se propõe, portanto, a imaginar (ou produzir na leitora a reflexão sobre) o fim do patriarcado. Barr escreve sobre as ficções científicas escritas por mulheres nos EUA e a conexão entre teoria feminista e ficção (não apenas científica) escrita por mulheres, propondo que teoria e ficção se retroalimentam, uma vez que é na teoria que várias escritoras vão buscar inspiração para suas experiências de pensamento ficcionais. Argumentei em outro texto que a ficção científica escrita por mulheres, contribuindo para a capacidade de imaginar outros mundos, pode impactar, também, nossa habilidade de transformar formas de vida. Proponho, então, pensarmos o aspecto confabulatório dessas experiências, uma vez que não são "fabuladas" no vácuo: acontecem sempre num rico diálogo, são com-fabuladas.



**Parte I:**  
***Materialidade***

**taipa (o big-bang do criacionismo)**

curar não significa nunca mais  
vai doer,  
feliz não significa nunca mais  
vai chorar  
ser forte não é rigidez  
(aquebrantável; tem alguma coisa,  
na fragilidade, pra se  
aprender)  
matéria é uma casa que habita a gente no  
finito da jornada. mesmo que cimento  
prometa eternidades, é de mariô y  
barro a lembrança da acolhida  
(palha, ou clorofila morrida, y  
tecnologia de terra muito molhada  
que a primeira deusa, velha, lenta, macerou)  
perfeição é o nome de um deus:  
botamos pra morar na nossa  
falha. a gente é nada mais  
que poeira das colisões estelares,  
a gente, poeira de toque e o  
dissolver as estrelas:  
um registro do fim  
um pedaço do nada  
um silêncio de vácuo  
a memória do brilho, do  
brilho  
y saudade  
do infinito.

Tatiana Nascimento

## Capítulo 1. Do Matricídio

*Há um mito persa da criação do mundo anterior ao narrado na Bíblia. Nesse mito, a mulher cria o mundo, e o faz por meio do ato natural que lhe é próprio e que não pode ser praticado pelos homens. Ela dá à luz um grande número de filhos. Estes, "maravilhados com este ato que não podem repetir, se assustam. "Quem nos garante", pensam, "que ela, capaz de nos dar a vida, também não pode tirá-la de nós?" Então, por medo deste misterioso dom feminino e de sua possível contraparte, eles a matam.*

Frieda Fromm-Reichmann

A atenção ao nascimento como um aspecto universal da experiência humana – e que seguirá sendo universal, ao menos que as máquinas venham fazer parte de nossos bandos – permite uma afirmação ontológica: a relação antecede lógica e cronologicamente os indivíduos. Para feministas como Adriana Cavarero, o nascimento permitiria resistir a uma ontologia e a uma política que supõem a autonomia individual como o próprio do humano. Nascer é sempre *nascer com* ou *nascer de*. A cena do parto é múltipla e, assim, existimos coletivamente. Para filósofas como Luce Irigaray, a atenção a esse aspecto de nossa existência também enseja a afirmação da primazia do tato: a gestação é um encontro táctil com um outro. A visão, sentido privilegiado e que certa tradição filosófica estabelece como metáfora do destacamento do mental em relação ao mundo, seria posterior. Na origem de nossas experiências está o *continuum* físico com o outro.

Pressupondo a metáfora matéria/mãe<sup>3</sup> apresentada brevemente na introdução, o capítulo que se inicia discutirá a questão do nascimento que está na base da afirmação de Irigaray de que um matricídio primevo serviu como base da filosofia ocidental. O objetivo é discutir como a conexão entre maternidade e materialidade e uma operação de morte simbólica da mãe-matéria são reconhecidas, por Irigaray e Cavarero, como fundamentais para o falocentrismo que marcaria a filosofia ocidental. Para isso, apresentarei elementos das obras das autoras buscando dar a ver a sistematização do falocentrismo que buscam fazer emergir através da leitura crítica que fazem de autores clássicos como Freud, Platão e Aristóteles.

---

<sup>3</sup> No presente capítulo, escolhi utilizar mãe ou expressões marcadas no feminino para me referir a pessoa que gesta. Em capítulos seguintes essa questão será retomada e buscarei aplicar uma linguagem que reconheça que outros corpos não codificados ou não identificados com o feminino gestam. Aqui, escolhi manter a terminologia das autoras para destacar o argumento que desenham sobre o esquecimento da mãe e do feminino. A pergunta ambígua sobre em que medida o apagamento de outros corpos que gestam replica o esquecimento do corpo/matéria retornará ao longo dos próximos capítulos.

## 1.1 Pensar o nascimento<sup>4</sup>

Em *Nonostante Platone*, Adriana Cavarero afirma que a tese central de Luce Irigaray é a de que a filosofia é fundada no matricídio. É no texto *Le Corps à Corps avec la mère*, presente no livro *Sexes et parentés* que Irigaray expressa diretamente que “nossa sociedade e nossa cultura operam na base de um matricídio original” (IRIGARAY, 1993, p.11). No *Speculum*, apesar de essa afirmação aparecer de maneira difusa, a conexão entre maternidade e materialidade – que também informa e é informada pela tese do matricídio, como buscarei apontar – terá uma formulação articulada através de uma análise de textos aristotélicos. Isso é assunto para a segunda parte do capítulo, na qual me debruço sobre um texto que habita o centro do *Speculum* e, portanto, a passagem de Luce através do espelho.

O *matricídio* parece ser uma versão simbólico-filosófica da ideia de derrocada do matriarcado primevo discutida enquanto um rastro histórico por Johan Jakob Bachofen. Bachofen escreve em 1861 o livro *Mutterrecht* (Direito Materno), uma obra de fôlego na qual defende a tese de um matriarcado primevo. Segundo Hélène Cixous:

JJ. Bachofen (1815-1887). Historiador suíço da "ginococracia", historiador de uma não-história. Seu objetivo é mostrar que o povo... (o grego, o romano, o hebreu), antes de chegar ao patriarca, passou por um período de "ginococracia", o reino da Mãe. É apenas um período hipotético, pois carece de história: esse estado de coisas humilhante para o homem deve ter sofrido um processo de inibição. Deve ter sido relegado ao esquecimento histórico. Bachofen tenta estabelecer (especialmente em *Das Mutterrecht*, 1861) uma arqueologia do sistema matriarcal de enorme beleza, a partir de uma leitura dos primeiros textos históricos, ao nível do sintoma, do não-dito (CIXOUS, 1995, p.41)

Também Adrienne Rich (1995), em seu esforço por estabelecer uma genealogia feminista das ideias sobre o patriarcado, reconhece a influência dos escritos de Bachofen, entretanto afirma que seus textos apesar de úteis para identificar o patriarcado e por sugerir que a família patriarcal não é um fato natural e incontornável, não reconhecem a forma com que o patriarcado, estrutura básica da cultura, afeta não apenas a vida de todas nós, mas também as categorias com as quais pensamos o mundo, fazendo com que todas as mulheres se sintam como alheias a sua própria cultura. Esse passo, diz Rich, foi dado apenas por feministas radicais – aquelas que buscavam

---

<sup>4</sup> Parte do texto que compõe essa seção foi apresentado na II Primavera Cosmopolítica e publicado na Revista das Questões, volume 8, 2021, sob o título - *Pensar o nascimento: diferença, xenogênese e cosmopolítica*.

analisar a raiz do patriarcado. Inspiradas pela ideia de um matriarcado original, acabaram por deslocar os termos da análise de Bachofen.

A análise de Irigaray segue a tese de Bachofen da disputa entre direito materno e paterno, entretanto, inverte os termos do historiador, uma vez que vê no matricídio não qualquer avanço ou progresso humano, mas um certo tipo de pecado original. Cavarero segue a leitura de Irigaray e busca justamente identificar, na transformação dos mitos gregos e na sua utilização/menção por filósofos clássicos, o apagamento ou torção – no sentido da perda da força – das figuras femininas.

No *Corps a Corps*, Irigaray estabelece um diálogo com a psicanálise de Freud. É à construção freudiana do mito do parricídio como fundante da cultura em *Totem e Tabu* que Irigaray remete sua discussão sobre o matricídio<sup>5</sup>. Para a filósofa, Freud apaga um ato mais antigo, mas fundamental, que é a morte da mulher-mãe. Este seria o real fundamento da cultura e de toda a linguagem. O matricídio primordial seria re-encenado através do corte com o *continuum* material materno, implicado pela lei paterna:

Essa experiência primária é muito impopular entre os psicanalistas: na verdade, eles se recusam a vê-la. Eles aludem a uma situação fetal ou à regressão fetal e, depois, não encontram nada a dizer sobre ela. É que um tipo vago de tabu está em vigor. Haveria perigo de fusão, morte, sono letal, se o pai não intervisse para cortar esse vínculo desagradável com a matriz original. Será que pai substitui o útero pela matriz de sua linguagem? Mas a exclusividade de sua lei recusa qualquer representação desse primeiro corpo, desse primeiro lar, desse primeiro amor. Estes são sacrificados e fornecem matéria para um império da linguagem que privilegia o sexo masculino a ponto de confundi-lo com a raça humana (...) A ordem social, a nossa cultura, a própria psicanálise insistem que a mãe deve ficar calada, proscrita. O pai proíbe qualquer corpo-a-corpo com a mãe (IRIGARAY, 1993, p.14).

O matricídio é apresentado em termos do esquecimento ou apagamento simbólico da conexão com a mãe. Entretanto, como isso aparece na filosofia? Para Cavarero a figura principal para a consolidação filosófica da vitória patriarcal é Platão. É nele que o “rito fundante do matricídio adquire sua completude filosófica, mesmo que ainda não endurecida de forma sistemática” (CAVARERO, 1995, p.9).

Para além de uma disputa sobre a acurácia da interpretação que a autora faz da filosofia de Platão, importa entender como essa interpretação é terreno fértil para pensar a diferença sexual. Cavarero afirma que aprendemos com o platonismo e a tradição filosófica que se inaugura a partir

---

<sup>5</sup> Luisa Muraro comenta o matricídio em Irigaray nesses termos: “Talvez, como ensina Luce Irigaray, na origem de nossa cultura não esteja o parricídio de que fala Freud seguindo o Édipo de Sófocles, mas um matricídio, como sugere a Oresteia de Ésquilo. O povo dos homens, escreve Irigaray, fez de seu sexo um instrumento para dominar a potência materna” (MURARO, 1994, p.10)”.

dele, um certo sentido de realismo. O real, segundo tal perspectiva, não é o âmbito dos fatos nus e crus (o que quer que essa expressão queira dizer para Cavarero), mas antes, o mundo habitado por ideias. Daí, Cavarero entende que sai um realismo da ordem simbólica que o pensamento ao mundo atribui. Tal realismo seria para a autora uma das marcas do patriarcado, porque estaria implicado numa degradação dos corpos, num esquecimento do nascimento e, portanto, da mãe, e na ascensão da morte como um momento definidor da experiência humana.

Que essa ordem simbólica que privilegia as ideias frente ao mundo seja patriarcal parece ser o pressuposto de Cavarero. Ela justifica tal pressuposição através de uma conexão entre o masculino e o sujeito neutro/universal: a marca da feminilidade é sensível, um fato nu e cru e, por isso mesmo, irreal e atópico segundo a lógica herdada de Platão, isto é, sem lugar. Cavarero não vê nisso uma possibilidade de pensar além do gênero, porque, seguindo Irigaray, identifica que a neutralidade é codificada no ocidente como sinônima do masculino (IRIGARAY, 1985). Daí Cavarero vai propor que se a realidade é entendida em termos masculinos, é necessário um novo real. Tal argumento tenta expor que o que passa como real no regime simbólico do patriarcado não é a realidade em si e sim uma desrealização do que a autora descreve como “o fato concreto e real da diferença sexual”. O domínio masculino da linguagem é descrito por ela nesses termos: um nomear violento, irrealista e desrealizador (CAVARERO, 1996, p. 134).

Alison Stone (2019) busca sistematizar a crítica de Cavarero a Platão da seguinte forma: a partir de uma metafísica da morte, ou seja, de uma posição que pressupõe a centralidade da morte na experiência humana, Platão distingue as pessoas em termos de sua alma intelectual imortal e seu corpo mortal. Essa imagem de pessoa implica (1) que o nascimento adiciona um corpo mortal a uma alma preexistente e (2) intelecto e corpo estão associados metaforicamente com homens e mulheres, respectivamente. De 1 e 2 segue-se a ideia que através de seu sêmen o homem cria ou transmite a alma ao embrião e a mulher apenas provê sua matéria. Daí a visão de que o homem é o verdadeiro genitor, aquele que, como um deus, provê a vida e, por isso, deve ter controle sobre o processo de deixar nascer.

Entretanto, o fato do nascimento – e não o seu discurso desrealizador, nos termos de Cavarero – implica que as mulheres tem certo poder sobre a existência. Elas dão passagem para a existência e podem escolher barrar a entrada. Por isso mesmo, algumas filósofas como Silvia Federici (2017) se debruçam sobre a masculinização/medicalização da cena do parto em momentos históricos de crise populacional, como o século XVII. Medicalizar a cena do parto, proibir e

demonizar o aborto, como iremos ver no capítulo 2, foi fundamental para o patriarcado moderno. Por um lado, a ciência médica extraindo a agência do corpo que gesta, por outro, a filosofia confirmando a mortalidade como a característica fundamental humana. Como afirmou Cavarero: numa sociedade da morte, homens não precisam temer as mulheres pelo poder que lhes falta.

É a partir do matricídio enquanto operação reiterada que o falogocentrismo passa a vigorar. O matricídio resulta de uma operação que Irigaray considera fundamental na experiência masculina e que a ordem fálica busca calar e suprimir: a inveja do útero.

As pulsões parciais, de fato, parecem referir-se especialmente ao corpo que nos trouxe inteiros ao mundo. A pulsão genital é teoricamente aquela pulsão pela qual o pênis fálico captura o poder da mãe de dar à luz, nutrir, habitar, ser o centro. Não ocorre a ereção fálica justamente no lugar onde antes ficava o cordão umbilical? O falo se torna o organizador do mundo por meio do homem-pai no mesmo lugar onde o cordão umbilical, aquele elo primordial com a mãe, uma vez deu à luz o homem e a mulher. Tudo o que aconteceu dentro de um útero originário, a primeira terra nutridora, as primeiras águas, as primeiras bainhas, as primeiras membranas nas quais a criança inteira foi mantida, assim como a mãe inteira, pela mediação de seu sangue. De acordo com uma relação que obviamente não é simétrica, mãe e filho estão ligados de uma forma que precede todas as dissociações, todas as dilacerações de seus corpos (IRIGARAY, 1993, p.14).

Para Irigaray e Cavarero, portanto, a base da cultura ocidental é a inveja do útero. O patriarcado nada mais é do que a substituição de uma gênese corporal na qual somos pelo menos duas – gestante e gestada – por uma estória de uma individualidade que gera a si mesma, autônoma, autocentrada, que triunfa sobre o mundo que lhe é alheio, mas subserviente. O falo apaga simbolicamente o cordão umbilical – que faz parte da estrutura placentária que evidencia o devir-em-conjunto, a simpoiésis do ser gestado e nascer, como argumentarei no capítulo 4. No lugar dessa estrutura simbólica que indicaria comunidade e pertencimento mútuo, o falogocentrismo erige o poder, à imagem e semelhança de um deus patriarcal que é senhor de tudo.

Assim, o matricídio é uma ideia que conecta noções que poderiam estar desarticuladas: a hierarquia de gênero, o controle masculino sobre a reprodução, a desvalorização da matéria, a somatofobia e, também como irei argumentar mais adiante, a noção de indivíduo. A relevância dada à morte é elementar para uma metafísica do indivíduo, supondo que tal experiência nos individualiza, que morremos solitários – assim, como afirmam, teríamos nascido solitariamente. Porém é mais do que evidente que o nascimento, pelo contrário, implica uma cena plural. Para Irigaray e Cavarero, um aspecto central do matricídio é o vazio de reflexões filosóficas sobre o nascimento, sobre o *continuum* corporal de cada indivíduo com sua mãe. Para Cavarero, o

esquecimento se dá quando nascer e morrer são vistos como especulares, naquilo que chama de *metafísica da morte*.

O foco na mortalidade implica, também, o terror em identificar nossa finitude e a dificuldade de entender o ciclo de nascimento e morte. Como a análise de Ondina Pena Pereira (2019) explicita, uma abordagem antropológica poderia ser suficiente para entendermos que esse drama da morte como fim ou ruptura radical não é universal. A filósofa relata as cerimônias dos Sara em que os iniciantes são engolidos por seus ancestrais e, com isso, tem uma morte simbólica: “um ciclo de trocas se instaura em lugar da morte como fato bruto. E desaparece também a oposição entre nascimento e morte, que, enquanto fatos brutos, só podem fazer da vida uma irreversibilidade biológica, um destino físico absurdo” (PENA, 2019, p.312). Cavarero<sup>6</sup> sugere que uma sociedade centrada no nascimento, não responderíamos à morte com um medo tão visceral. A morte seria aceita como parte de um ciclo vital.

Na esteira de pensar com Irigaray o matricídio, Cavarero propõe uma leitura do conceito de natalidade de Hannah Arendt. Nascer, para Arendt é a condição de possibilidade de qualquer outro início no campo da política: nascer é abertura para o novo que ainda não veio a ser. Em *A Condição Humana*, em contraste com a ênfase heideggeriana na mortalidade como condicionante de nossa experiência no mundo, Arendt propõe o foco na natalidade. A atenção a natalidade proposta pela autora se conecta a uma atenção ao começo: “fé e esperança nos assuntos humanos vêm do fato de que novas pessoas estão continuamente vindo ao mundo, cada uma delas única (...) e capaz de novas iniciativas que podem interromper ou desviar as cadeias de eventos desencadeadas por ações anteriores.” (CANOVAN, 1998, p. xvii), mas também uma atenção a nossa interconexão e vulnerabilidade: “dependência constitutiva do eu sobre o outro (...) visível desde o nascimento, quando o recém-nascido é fragilidade exposta ao olhar cuidadoso da mãe, mas também à possibilidade de vulnerabilidade” (GUARALDO, 2007, p. 667)

Na insistência de Arendt em chamar atenção para o esquecimento do nascimento e em denunciar uma filosofia centrada na morte, Cavarero encontra algo a mais: o apagamento do corpo que gesta. Este, é mais um indício da (in)diferença sexual – da atopia, ou seja, da ausência de lugar para a diferença sexual num mundo marcado pela diferença como oposição. Considerar a

---

<sup>6</sup> Entretanto, Cavarero concede que morrer seja uma experiência solitária e que nisso se contrapõe ao nascimento que é sempre um *nascer de e*, portanto, um *existir com*. Podemos argumentar que a morte não nos individualiza através de uma atenção a categoria do luto. Uma vez que no luto reconhecemos como o outro constitui aquilo que nós mesmas somos, a categoria poderia apontar no sentido de pensar essa coletividade da morte ou para os limites da individuação.



mortalidade como a característica fundamental da experiência humana forja um entendimento sobre o nascer: se a morte é passagem da existência para o nada então o nascimento deve ser a passagem do nada para a existência. Mas que nada é esse? Viemos a ser de outra pessoa. Não há um nada no nascimento. Na origem de cada uma de nós estão outros corpos, que nos gestaram. Antes de sermos indivíduos, éramos uma relação com a mãe. Porque somos natais, somos antes de tudo, relacionais.

Todas as pessoas, mulheres e homens, nascem inevitavelmente do ventre de suas mães como seres finitos. (...) encontrei o segundo eixo de minha abordagem teórica na categoria de nascimento de Hannah Arendt. Arendt não destaca o conceito de nascimento como uma vinda do ventre da mãe, mas aceita o significado grego de nascimento como vindo do nada. Apesar disso, a posição central do nascimento em sua obra traz uma mudança subversiva de perspectiva com relação à tradição patriarcal que sempre floresceu na categoria da morte. Minha tática de roubar deve muito à perspectiva introduzida por Arendt, que abriu um caminho onde a figura da mãe não pode mais permanecer invisível. Em seu trabalho, ela se concentra no local que o olhar dos homens há muito tenta evitar, por medo de encarar a morte como o parâmetro da existência humana. Essa ansiedade é o que dá origem ao evento simbólico que constitui o ato original do matricídio. (CAVARERO, 1996, p.7)

No conceito arendtiano de natalidade, Cavarero encontra uma abertura para pensar a diferença sexual na filosofia: ao pensar o sujeito singular e concreto e não sua inteligibilidade neutralizada. Como bem destaca Cavarero, na passagem citada acima, a atenção arendtiana a natalidade não implica ainda uma reflexão feminista sobre o tema do nascer – ou do nascer de mulher (RICH, 1995). E isso parece uma estranha miopia de Arendt. Para a filósofa, nascemos de outra pessoa e somos, portanto, introduzidas a um mundo que nos antecede e ao qual seremos apresentadas. Isso significa que temos nossa relação inicial com o mundo mediada por outra pessoa. Ignorar que, na maioria das vezes, essa outra pessoa é uma mulher sobrecarregada com as funções de cuidado que a maternagem impõe parece, no mínimo, curioso.

O conceito de natalidade é, para Arendt, uma questão central da condição humana. Humanos são capazes de iniciar algo por terem sido iniciados, por terem nascido. É enquanto seres que chegam ao mundo como novos seres, nos diz Ana Miriam Wuensch (2019), que somos capazes de renová-lo. Somos capazes de começar. O ponto de Arendt é que nascer marca o início de um mundo novo. A conexão entre o aspecto natal do humano e a liberdade parece estruturar sua forma de pensar. Nascer é a condição de possibilidade da liberdade e da transformação do mundo. Por isso, afirma Wuensch, as ideologias que atribuem a grupos ou populações um caráter sub-humano pouco se interessam pelo nascimento – há um sentido político de se pensar o nascimento. Nascer é ser introduzida a uma teia de relações que nos antecede. A experiência de gestar e ser gestada

desafia a noção de subjetividade destacada do mundo, da *matéria*. Na gestação somos. No plural. No parto, pelo menos duas pessoas nascem: uma filha e uma mãe. Parir é nascer e fazer nascer (OYĚWÙMÍ, 2016). Junto. No mundo. A morte, aparentemente, vai melhor com a noção de individualidade. Wuensch afirma: porque nascemos das outras, somos com as outras: “nossa existência é condicionada pela coexistência mundana com outras” (WUENSCH, 2019, p.205).

Wuensch afirma, com Arendt, que chegamos no mundo como seres a ele estranhos e que há um longo percurso para, enfim, nos sentirmos em casa no mundo. A ideia de estranheza ao mundo parece ser central, porque é a partir dela que a proposta de conexão entre nascimento e início ou mudança pode ser feita. Aquele que chega a uma família é sempre um estranho, um forasteiro. Isso significa que a ideia de nascer aqui expressa é radicalmente diferente da ideia expressa pela palavra reprodução, que parece sugerir uma replicação, que algo seja produzido novamente. Se algo que foi re-produzido, produzido novamente, portanto, não pode ser estranho ao mundo. Ele é a cópia de algo que já estava lá, previamente. Reprodução – entendida dessa forma – é o oposto de natalidade. Entretanto, como combinar o nascer como novidade e a continuidade corporal com a mãe? Nascer é romper ou continuar? Há algo de contínuo e algo de descontínuo no nascer? É o longo processo de individuação que marca a descontinuidade ou ela já está dada a partir do momento expulsivo no parto?

Arendt não está pensando em qualquer nascimento, mas no nascer daquilo que não tem lugar. E talvez seja também nessa outra camada simbólica que Cavarero descobre a potência de Arendt – o nascimento daquilo que ainda não tem lugar, o nascimento da diferença sexual como projeto político do feminismo. Voltando a Arendt no sentido direto do nascimento: ela não está pensando na incorporação do que é alheio – mas como o nascer aponta em outra direção. Biofamília é xenofamília, para usarmos os termos de Helen Hester (2018). Do ponto de vista genético parece ser adequada essa ideia, uma vez que a prole é sempre diferente de seus genitores, é sempre um deslocamento, uma recombinação que faz emergir a novidade – não apenas no *crossing over* que traz a superfície características que poderiam não preponderar nos genitores, mas porque a mutação é sempre possível. Porém, a família não é apenas uma unidade biológica, mas uma estrutura social. Quanta violência se presume no processo de fazer o estrangeiro se sentir em casa no mundo? Qual o percurso necessário para torna-lo “familiar”?

Arendt nos permite pensar sobre o nascimento como um evento extraordinário e contingente: “poderíamos não ter nascido; nascidos, poderíamos não viver o suficiente para existir;

existindo, poderíamos não viver o suficiente para coexistir e agir com os outros. Existir é uma frágil e espantosa possibilidade, não uma necessidade” (WUENSCH, 2019, p.215). Essa é uma forma interessante de se pensar o nascimento, ainda mais quando contrastada com a visão demográfica que entende o nascimento como ordinário, necessário e natural – que no esforço de pensar os termos de uma população, apaga a negociação interpessoal que está em jogo em fazer nascer.

Para Arendt, o nascimento e a morte de seres humanos não são redutíveis ao grande evento da natureza que compartilhamos com outras espécies (...) A vida é considerada em dois sentidos amplos e distintos a partir da tradição filosófica retomada por Arendt: a) como vida da espécie (*zoe*), e seus indivíduos como seres orgânicos, dependentes de seu metabolismo com a natureza, marcados pela necessidade, em constante movimento e esforço (*ergon*) demandado pela sobrevivência; e b) a vida humana singular, sobre a qual se pode contar uma história, biografia (*bios*), ou modos de vida (*bioi*) possíveis, caracterizados pela liberdade, em um mundo onde seres viventes podem propriamente existir, isto é, serem propriamente humanos (WUENSCH, 2019, p.218-219) .

Para além do apelo a um excepcionalismo humano, há nessa ideia da separação entre *zoe* e *bios* um ponto que nos será importante: pensar a potência gerativa como algo para além de uma simples mecânica biológico-reprodutiva. Nascer não pode ser entendido como natural se pelo termo “natural” queremos indicar uma simples reiteração automática, programada, codificada em máquinas de viver. O nascimento acontece no mundo. Num mundo estruturado economicamente, permeado por tensões políticas, informado pela cultura, constituído por comunidades, articulado em nichos ecológicos. Aquela que dá à luz não o faz sem constrangimentos.

Se aceitamos a ideia de Arendt, para um humano viver é estar entre outros, a existência é partilhada desde o início, é sempre coexistência. Nascer é ser introduzida a essa rede de humanos que nos antecede e vai nos suceder. Faremos mais adiante alguns exercícios imaginativos que derivam daí: primeiramente o exercício que Silvia Federici nos propõe, refletindo sobre o que significaria vir a ser numa cena composta apenas por mulheres e sobre qual ligação podemos supor entre o sujeito que se queria construir na modernidade e a expulsão das mulheres da cena do parto. Num segundo momento, o exercício se modifica, tentando dar conta de responder que significa nascer num mundo cada dia mais tecnomediado. Num terceiro momento, o exercício se amplia um pouco mais para dar conta de expressar que a rede que nos antecede deve incluir outros não-humanos que partilham como nós a materialidade e sua potência gerativa.

## 1.2 Mater/realidade

As próximas páginas apresentarão um dos textos que compõem a parte central do *Speculum* de Luce Irigaray: *Comment concevoir une fille*. A aposta é que a partir dele seja possível ampliar a reflexão sobre o matricídio e suas implicações para uma filosofia da matéria.

Em *Comment concevoir une fille*, Irigaray enreda a concepção grega de matéria num enquadramento freudiano da subjetividade. Emulando a forma geral do *Speculum* que apresenta Freud e Platão em seus dois capítulos extremos, como se fossem, no espelho, o reflexo um do outro, esse texto também supõe um espelhamento entre psicanálise e metafísica grega. A referência aqui, entretanto, é Aristóteles: através de uma epígrafe-colagem, Irigaray situa a discussão sobre o apagamento das mulheres— o que damos o nome de matricídio, seguindo um texto posterior da autora (IRIGARAY, 1993) — na noção de matéria-prima ou *prote hyle* de Aristóteles. Essa colagem tem duas fontes: uma passagem de *A Física* inserida no meio de outras passagens de *Da Geração dos Animais*, como se lê abaixo. Identifico por F o texto retirado do primeiro e por GA os textos retirados do segundo texto supramencionado. Apresentarei a tradução dos trechos mais adiante:

"D'ailleurs l'enfant a une forme féminine, et la femme ressemble à un mâle stérile" (GA)

"Mais le sujet du désir c'est la hyle comme une femelle désire un mâle et le laid le beau, sauf qu'elle n'est pas laide en soi mais par accident" (F)

"Ce qui indique aussi que la femelle n'émet pas de sperme comme le mâle et que le produit n'est pas un mélange des deux, c'est que souvent la femelle conçoit sans avoir éprouvé de plaisir pendant le coit; et quand au contraire son plaisir n'a pas été moindre, et que mâle et femelle ont marché du même pas, il n'y a pas germination si l'écoulement de ce qu'on appelle les menstrues ne se produit pas convenablement" (GA)

"Car la nature des menstrues appartient au domaine de la matière première (*prote hyle*)" (GA) (Aristóteles apud Irigaray, 1974, p.200)

Na passagem de *A Física*, Aristóteles atribuiria um caráter passivo e feminino à matéria, supondo uma erótica heterossexual caricatural como modelo de interação entre matéria e forma. Já nas passagens de *Da Geração dos Animais*, Aristóteles distinguiria homens e mulheres em termos de maturação e fertilidade (a mulher é como um homem infértil), discutiria a teoria de dupla semente atribuída a Hipócrates e afirmaria que as mulheres não contribuem como homens à geração — evocando a noção de que o esperma carrega em si a causa formal e é a causa eficiente da embriogênese e, por fim, relacionaria a *prote hyle* ao fluido menstrual. Iremos discutir cada passagem com mais afinco adiante, agora importa dizer, entretanto, que com essas diferentes peças, interpretadas e dispostas de tal maneira, Irigaray quer compor uma imagem em que a ontologia de

Aristóteles ao supor a passividade feminina na reprodução estabelece uma identificação entre o feminino e a matéria inerte.

Partindo da epígrafe, Irigaray vai buscar mostrar como a subjetividade é construída no esquecimento da mãe e, por extensão, do feminino. De acordo com a filósofa, a cultura e a filosofia ocidental são centradas no falo e no logos e, por isso não há espaço para a diferença: “essa dominância do logos filosófico emana em grande parte de seu poder de reduzir todas as outras à economia do Mesmo (...) do poder de erradicar a diferença entre os sexos em sistemas que são auto representativos de um sujeito masculino” (IRIGARAY, 1974, p.74). Então a pergunta que surge no título reaparece ao fim do texto: como conceber, seja no sentido material/reprodutivo ou no sentido epistêmico, uma filha, essa monstruosidade genética que não replica o pai em sua inteireza? O objetivo da autora parece ser começar a escavar o espaço para o feminino, que de acordo com sua tese principal defendida no *Speculum*, é aquilo que (ainda) não tem lugar na cultura. A partir do diagnóstico de que a diferença sexual é o sem-lugar, Irigaray vai propor um prognóstico: construção coletiva da diferença sexual pelo espelhamento entre mulheres<sup>7</sup>.

Nesse percurso, a atenção da filósofa é depositada nas figuras que o pensamento filosófico articula. Irigaray quer compreender como essas figuras tomam de empréstimo, assaltam e esvaziam de significado o feminino. O objetivo de reconhecer esse movimento é fazer a filosofia pagar a dívida que possui com o mater/real. Irigaray se pergunta de que maneira o matricídio é central para a cultura e, portanto, condição de possibilidade para o pensamento filosófico. O matricídio aparece de maneira furtiva através das redes metafóricas articuladas nos textos que analisa. É nesses termos que Irigaray aborda os textos de Platão e Freud nos capítulos opostos-simétricos no seu livro-espelho. No centro do espelho jaz a discussão que nos interessa: as metáforas aristotélicas para a matéria.

Antes de nos atermos a que história contará Irigaray a partir da epígrafe, talvez fosse frutífero olhar de maneira mais atenta ao que faz Aristóteles no *Da Geração dos Animais*. Sophie M. Connell (2016), em sua análise cuidadosa do livro aristotélico, compara duas teorias de embriogênese oriundas do mesmo período grego, mas distintas: a teoria aristotélica, *hematogênica*,

---

<sup>7</sup> O projeto ontológico, ético e político de Irigaray não é o foco do presente texto, esbocei uma discussão sobre autora em minha dissertação de mestrado (GABRIEL, 2009). A autora aparecerá, entretanto, nesse capítulo e depois novamente no capítulo 4. Enquanto aqui apresentarei rapidamente elementos da primeira fase do pensamento da autora, no outro capítulo aparece uma Irigaray tardia. Para compreender o projeto do *Speculum*, bem como as distinções entre a primeira e a segunda Irigaray, sugiro a leitura de STONE (2006).

e a teoria hipocrática, *pangênica*. Hipócrates teria defendido a ideia de que homens e mulheres possuíam esperma – um líquido emitido no clímax sexual, responsável pela concepção. Além disso, a corrente hipocrática acreditava que o esperma provinha de todo o corpo: uma fusão espumosa dos quatro humores, produzida por fricção durante o ato sexual. Daí o termo *pangênese* – o corpo como um todo estaria envolvido na origem do fluido espermático e, por conter em si rastros de sua origem, tal fluido seria capaz de dar corpo a um novo indivíduo. É na disputa de força e/ou abundância entre as porções masculinas e femininas de esperma, que aquilo que poderíamos chamar hoje de combinação genética se daria. Por isso, para Hipócrates, a prole possui uma combinação de características maternas e paternas. O sangue menstrual seria, na visão hipocrática, uma segunda contribuição feminina à reprodução. Ele serve como nutrição para o embrião em formação. A nutrição pode ser subsumida no aspecto material? Quer dizer, podemos supor que ao atribuir à maternidade a contribuição material para gênese do indivíduo e a contribuição nutricional, Aristóteles reduz o papel da mãe ao fornecimento de matéria-prima, uma vez que a nutrição ocorre no âmbito da recomposição e expansão material de um corpo? Dessa forma, as mulheres férteis contribuiriam duplamente para a reprodução, em seu aspecto formal e material que parecem não estar diferenciados nessa teoria, bem como na nutrição do embrião. É em contraste com a teoria hipocrática da reprodução que Aristóteles propõe sua visão.

O primeiro problema que Aristóteles identifica na visão hipocrática de reprodução é o seu caráter pangênico. O esperma não provém de diferentes partes do corpo e carrega suas características. Antes, ele possui a potência de criar todo um corpo humano novo. Sua origem está no centro artífice do corpo identificado com o coração. Sendo o centro da nutrição corporal, o coração é fonte tanto do esperma, quanto do sangue (CONNELL, 2016). Por isso diz-se que Aristóteles defende uma teoria *hematogênica*. Ele diz: "De facto, se ele proviesse de todo o corpo, como alguns dizem, nem valeria a pena dizer que vem de todas as partes, mas apenas da parte que confecciona, isto é, do artesão e não da matéria" (*Geração dos Animais*, 723b 28).

O segundo problema identificado por Aristóteles numa teoria como a de Hipócrates tem a ver com a noção de reprodução por partenogênese. Se mulheres de fato contribuem duplamente para reprodução porque não são capazes de se reproduzirem sozinhas<sup>8</sup>? Para Aristóteles, então,

---

<sup>8</sup> Para uma curiosidade ficcional, Charlotte Perkins Gilman propõe em *Herland* a existência de uma civilização feminina isolada na qual, sem recurso tecnológico, as mulheres passaram a se reproduzir sozinhas. No texto, reconhecido tanto por seu pioneirismo em propor uma *ginotopia* (míope a questões de classe e raça), quanto por uma defesa da eugenia, Gilman não explica como a reprodução foi possível. Atribui o fato a algum milagre adaptativo, mas

homens e mulheres contribuiriam para a reprodução de maneira distinta - o homem através de seu esperma que contém o aspecto formal do futuro indivíduo, e a mulher através do sangue menstrual (que Connell insiste ser, para o filósofo, também de caráter espermático<sup>9</sup>), que contém o aspecto material do futuro indivíduo.

A passagem citada em terceiro lugar na epígrafe de Irigaray pode ser explicada pela tensão entre teorias pangênicas e hematogênicas. Diz a passagem traduzida para o português por Maria de Fátima Sousa e Silva:

Eis uma prova de que a fêmea não segrega o mesmo tipo de esperma do macho, e de que as crias não se formam da mistura dos dois espermas, como pretendem alguns: é que muitas vezes a fêmea concebe sem ter tirado prazer do acasalamento. Em contrapartida, quando o prazer para ela não é menor do que para o macho, e se macho e fêmea se acompanham, a fêmea não concebe, a menos que na relação intervenha uma quantidade adequada do chamado fluxo menstrual (*Geração dos Animais*, 727b).

Apenas se o fluxo menstrual for adequado a concepção é possível, segundo Aristóteles, e isso nada tem a ver com a produção seminal durante o ato sexual e que se conectaria ao prazer – pressuposta pela teoria pangênica. Entretanto, Irigaray quer tirar outra coisa dessa passagem. O uso dela no mosaico contribui para a ideia de que as mulheres não possuiriam esperma, uma vez que é, como a passagem que abre o mosaico afirma, um homem estéril. É curioso notar também que Irigaray deixa de fora uma passagem seguinte de Aristóteles que contribuiria para a sua colagem no sentido de explicitar a conexão entre masculino e causa formal de um lado, e feminino e causa material, de outro: "a capacidade existente no sêmen do macho não tem elemento nutritivo e nem

---

sua embriologia implícita evoca a imagem que Aristóteles quer evitar. "Foi então que o milagre aconteceu: uma dessas mulheres ficou grávida. É claro que todas acharam que devia haver um homem em algum lugar, mas nenhum foi encontrado. Assim, elas decidiram que devia ser um presente dos deuses, e colocaram a orgulhosa mãe no Templo de Maaia, sua deusa da maternidade, sob extrema vigilância. Conforme os anos passaram, aquela mulher teve filha após filha, cinco no total, todas meninas (...) Pode-se imaginar como aquelas cinco Filhas de Maaia, Crianças do Templo, Mães do Futuro – e todos os títulos que só o amor, a esperança e a reverência podem dar -, foram criadas. A pequena nação de mulheres as cercava com devoção amorosa e esperava, entre a expectativa sem limites e o desespero igualmente sem limites, para ver se elas também se tornariam mães. E se tornaram! Assim que completavam vinte e cinco anos, elas engravidavam. Cada uma, como a mãe, tinha cinco filhas. De modo que havia vinte e cinco Novas Mulheres" (GILMAN, 2018, p.67/68)

<sup>9</sup> Sobre o caráter espermático do sangue menstrual, Aristóteles diz: "pois nas fêmeas o fluxo menstrual é uma ejaculação de sêmen, já que, como dito acima é sêmen não maturado" (Aristóteles, 2021, 774a). Connell não se posiciona quanto a ideia atribuída a Aristóteles de que a mulher é um homem imperfeito. Tal passagem contribui com a visão de que o sangue menstrual, um tipo de esperma feminino, em uma versão imatura, não completa. Essa passagem se conecta àquela citada por Irigaray, que considera a mulher como um jovem homem ainda infértil. Aristóteles, no contexto dessa passagem da 774a está discutindo a voracidade sexual das fêmeas das diferentes espécies, apontando que aquelas que não apresentam fluido menstrual são mais vorazes sexualmente – porque se parecem mais com machos.

matéria que possa originar um ser vivo" (*Geração dos Animais*, 727b5). A matéria e o elemento nutritivo – se é que se distinguem, como problematizamos anteriormente – seriam, para Aristóteles, a contribuição feminina à reprodução.

Uma outra passagem da *Geração dos Animais* não está no radar de Irigaray, mas poderia ser utilizada para seus propósitos:

Sendo o esperma um resíduo, e dotado daquele mesmo movimento em função do qual o corpo cresce através da distribuição do alimento depois de elaborado, quando penetra no útero, conforma e movimenta o *resíduo da fêmea*, com que partilha o mesmo movimento de que ele próprio é dotado. Pois *nela existe também um resíduo que possui todas as partes do corpo em potência*, mas não em ato. (...) Ora a fêmea é uma espécie de macho deficiente, e a *menstruação é esperma*, embora um esperma não puro, a que falta um único elemento, o tal princípio da alma (...) esse princípio é o esperma do macho a fornecê-lo e só quando o resíduo da fêmea participa dele, se forma o embrião. (*Geração dos Animais*, 737<sup>a</sup>. *Grifos nossos*)

Talvez Irigaray não tenha utilizado essa passagem porque ela demarca a posição hematogênica de Aristóteles, afirmando o caráter espermático da menstruação, coisa que a filósofa não concede em sua interpretação do estagirita. Porém, Aristóteles demarca a inferioridade das mulheres afirmando que são homens a quem falta algo em sua estrutura corporal, mas também no “esperma” que produzem. O esperma é originado do sangue, na compreensão aristotélica, é um sangue depurado, purificado e, por isso, possui um elemento fundamental de quem somos: o princípio da alma que se confunde, ao menos nesse momento, com a causa formal. Entretanto, a passagem também deixa evidente que a contribuição das mulheres é no sentido da causa material apenas.

Outras duas passagens que aparecem mais adiante no texto aristotélico vão compor a colagem: "um rapaz parece-se quanto ao físico com uma mulher, e a mulher é como se fosse um macho estéril" (*Geração dos Animais*, 728a15) e "É isto que se vê que acontece. É que a substância natural do fluxo menstrual é uma matéria prima" (*Geração dos Animais*, 729a30). A primeira passagem reforça a ideia de que as mulheres seriam homens a quem falta algo e a referência a esterilidade pode ser explicada pela ideia de purificação do sêmen que discutimos no parágrafo anterior. Já a segunda passagem será o principal foco de Irigaray no *Comment*: a ideia de que o fluxo menstrual atue como matéria-prima, como *prote hyle* e que, portanto, a contribuição feminina à reprodução é ser a matéria-prima, passiva e caótica que deve, portanto, receber a forma, ser informada pelo esperma masculino. A essa passagem se soma a passagem da *Física* que, traduzida para o português, é como se segue:



Mas não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente – nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas o que deseja a forma é a matéria, como fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo (não o feio em si mesmo, mas como concomitante, nem a fêmea em si mesma, mas como concomitante) (*Física*, 192a20)

A matéria caótica do fluxo menstrual, essa *prote hyle*, desejaria, segundo Aristóteles, a forma que o esperma masculino possui, da mesma forma que a fêmea desejaria o macho e o feio desejaria o belo. A conexão entre feminino e feio, masculino e belo ajuda a reforçar a noção de inferioridade feminina já demonstrada pela primeira passagem do mosaico. Os parênteses, entretanto, nos pedem cautela: o feio não é o contrário do belo e nem a fêmea do macho – pois os contrários não se desejam e sim se corrompem mutuamente – mas belo e feio, macho e fêmea são definidos em sincronia. Salta aos olhos também a conexão entre aquilo que é micro ou interno – o funcionamento da reprodução entre os dois “espermatozoides” – e o macro ou externo, o desejo da fêmea pelo macho. Esse espelhamento, no Aristóteles de Irigaray, desenha a passividade feminina. A passagem acima poderia ser complementada por Irigaray, a fazedora de mosaicos, pela passagem abaixo, que reforça a noção de passividade feminina na reprodução:

É por esta razão que cada uma das partes se forma, pois quando o agente ativo e o passivo entram em contacto, no modo correspondente ao que é ativo e passivo, um atua e o outro é afetado. Neste caso, a matéria é a fêmea que a fornece, o princípio do movimento, o macho (*Geração dos Animais*, 740b 20-25).

A partir da leitura de Aristóteles, Irigaray vai afirmar que mulher é para a linguagem e a cultura como seu fluxo menstrual é para a reprodução: matéria-prima, potência pura, caótica que precisa ser limitada por uma forma masculina. Num deslocamento irônico, a autora vai apostar na força dessa potência material e caótica, como se fosse algo próximo ao *ápeiron* de Anaximandro, como se houvesse uma hipertelia material. A esse ponto retornaremos.

Connell dedica um capítulo inteiro à matéria, elemento fundamental para a embriologia aristotélica apresentada no *Da Geração de Animais*, pensada nos termos hilemórficos: a fêmea está para a matéria assim como o macho está para a forma. Connell busca mostrar, entretanto, que a matéria neste livro está longe de ser definida em termos de passividade.

Para uma melhor visão da embriologia aristotélica, Connell apresenta duas metáforas: a metáfora vegetal<sup>10</sup> e a metáfora do artífice. A metáfora do artífice é justamente o que está em jogo

---

<sup>10</sup> Apesar de Connell falar em termos de uma metáfora agrária, escolhi traduzir por metáfora vegetal porque a ideia de agricultura pressupõe uma técnica e intervenção humana. Na busca de contrastar as duas metáforas – a vegetal e a mecânica, talvez fosse interessante retirar a agência humana da centralidade de uma delas.

na distinção das quatro causas em Aristóteles na *Física*. O exemplo mais recorrente é o da gênese do artefato cadeira. O exemplo de manual<sup>11</sup> é o da gênese do artefato cadeira. Nela, podemos distinguir quatro causas: a causa material, madeira, a causa formal, a ideia de cadeira ou seu projeto, a causa eficiente, o artesão, e a cadeira pronta para o uso, própria para sentar, sua causa final. A causa eficiente, acaba sendo expressa nos termos de um artífice que congrega matéria e forma. Assim, a gênese dos indivíduos se mira no espelho da produção de artefatos. Por comparação, o sangue menstrual seria a matéria, o sêmen a forma, o macho sua causa eficiente e a prole, a causa final. Connell reconhece que muitos comentadores – e comentadoras feministas, sobretudo – atribuem a Aristóteles uma visão que estabeleceria as conexões entre matéria/feminino/passividade e forma/masculino/atividade. Essa é uma maneira de conectar as ideias que aparece no texto de Irigaray. A pensadora belga vai justamente partir da ideia de matéria indefinida, amorfa, caótica e que deseja a forma, no sentido da falta para traçar sua noção de que o feminino é representado de maneira torpe pela metafísica ocidental – de Platão a Freud, como se houvesse um contínuo entre eles. Como à matéria de Aristóteles, ao feminino representado por essa linhagem de patriarcas, carece algo: o falo, a subjetividade, a agência e a ordem.

Entretanto, Connell afirma que se trata de uma interpretação equivocada. A matéria não seria descrita por Aristóteles como passiva, pelo contrário. A passividade da matéria seria um desdobramento da modernidade<sup>12</sup>:

Para a leitora moderna a ‘matéria’ imediatamente sugere as dimensões geométricas (espaço). Esse conceito implica que a matéria é ‘inerte’ porque, de acordo com a física newtoniana, objetos materiais são separáveis de seus movimentos. Na ciência antiga, em contraste, até mesmo entidades aparentemente inertes como pedaços de terra ou baldes d’água continham algum tipo de ‘poder inerente de ação, movimento ou resistência’ que a versão moderna do termo exclui (CONNELL, 2016, p. 125)

Ao poder inerente de ação, movimento ou resistência chamaremos ao menos momentaneamente de agência. Uma discussão mais demorada da ideia de agência compõe um

---

<sup>11</sup> Além de ser o exemplo paradigmático, o exemplo da cadeira é interessante pelo fato de matéria em grego ser *hyle*, a madeira. Nele, a matéria-prima é, portanto, literalmente madeira. Isso sugere que a metáfora vegetal para a gênese dos objetos é pressuposta pela metáfora do artífice. Mas poderia sugerir que a metáfora vegetal matéria/madeira seja mais fundamental que a metáfora matéria/materna. De qualquer forma, as metáforas para a matéria são gerativas. A matéria parece ter a ver com um processo autopoiético.

<sup>12</sup> Gideon Manning (2012) chama atenção para a cunhagem do termo *hilemorfismo* apenas no século XIX para se referir a doutrina escolástica sobre a relação entre matéria e forma, como alternativa para a ciência moderna. Não cabe no escopo do presente exercício, mas poderia ser um bom projeto de pesquisa, investigar em que medida esse conceito expressa uma reação conservadora à secularização da ciência. Também não está no escopo desse texto supor correlações entre esse revivalismo de um Aristóteles cristianizado e as transformações nas metáforas maternas.

capítulo futuro do presente texto. Cabe destacar nessa altura que é na modernidade que se aprofunda o esvaziamento da agência daquilo que é tido como material através do paradigma mecanicista (RISKIN, 2016).

Connell afirma que natureza e artifício são diferentes – e o esforço para achar as quatro causas em fenômenos naturais, normalmente é um arremedo que força conexões inexistentes. A matéria em Aristóteles seria plena de potências.

A metáfora vegetal é expressa através da comparação entre a fêmea prenhe e a terra fértil – ela está para o feto, assim como a terra está para a semente. Nessa comparação é o aspecto nutritivo da gestação que será evidenciado. Será que Aristóteles ao empregar tal metáfora ecoa a associação mítica de terra e mãe? Essa comparação pode ser entendida como um resquício mitológico no qual Gaia, a Terra, é entendida enquanto mãe? É importante notar que para Aristóteles, a reprodução estava ligada a digestão e nutrição – isso faz parte do todo de sua teoria hematogênica. O sangue e a nutrição estão conectados para o filósofo. A comparação entre mãe e solo fértil toma como base a nutrição mais básica – das plantas – e traz o foco para a relação entre reprodução e nutrição. Nutrição é o processo de retirada de elementos nutritivos do ambiente para transformá-los em parte de seu corpo. Esse processo é ativo e, para Aristóteles, requer um movimento, um ânimo: a alma vegetativa. Na reprodução também acontece a transformação de elementos ambientais em um corpo vivo. Aristóteles de fato compara a nutrição de um feto no útero com a forma que as plantas se alimentam da terra:

Quando o embrião é concebido, tudo se passa de modo muito semelhante ao das sementes que se semeiam, pois também o primeiro princípio existe nessas sementes. E quando o que de início existia em potência se torna distinto, dá origem a um rebento e a uma raiz. É a raiz que recolhe o alimento, de que a planta necessita para crescer. Do mesmo modo no embrião até um certo ponto todas as partes existem em potência, mas é o princípio que se manifesta antes de tudo o mais. Daí que seja o coração que, em primeiro lugar, se destaca em ato (*Geração dos Animais*, 739b34 -740a6).

O enraizamento da planta na terra se compara ao cordão umbilical, uma vez que ignorante do processo de fotossíntese, Aristóteles entendia a raiz como o órgão responsável pela nutrição vegetal, que procederia por absorção de nutrientes do solo. O cordão umbilical, como a raiz, serviria para nutrir o novo ser vivo a partir da mãe/solo. O desenvolvimento do coração, por volta da 7ª semana de gestação, é visto por Aristóteles como um primeiro grau de individuação, de separação entre embrião-semente e mãe-terra. O coração, por sua função nutritiva em Aristóteles, é um primeiro passo para a atualização da alma nutritiva que vai permitir ao embrião ir, pouco a pouco,

se constituindo enquanto animal individual, separado de sua progenitora, autônomo em relação a ela:

No momento em que já existe um animal em potência, ainda que incompleto, é necessário que ele vá buscar alimento a outro lado. Por isso se serve do útero e da sua portadora, como uma planta da terra, para retirar esse alimento, até ter entrado numa fase quase perfeita e se ter tornado em potência um animal com capacidade locomotora (...) Os vasos sanguíneos unem-se ao útero como raízes, através das quais o embrião absorve o alimento. É esta razão porque a cria permanece no útero, e não, como diz Demócrito, para que as suas partes sejam moldadas segundo as da progenitora ( *Geração dos Animais*, 740 a).

Através das ideias de potência e ato, Aristóteles vai desenhar sua visão da gênese reprodutiva dos animais. Especula-se que ele tenha observado ovos de galinhas em diferentes estágios de desenvolvimento embrionário e imaginou o desenvolvimento humano igualmente processual. A matéria lentamente iria se conformando à forma impressa nela pela semente masculina. Além de matéria-prima a progenitora é alimento: o feto se serve dela como a planta se serve da terra. A metáfora vegetal na passagem acima é central, e a ideia de que os vasos sanguíneos como raízes se conectam ao útero-terra segue sendo muito popular. Há quem ainda hoje se refira a placenta como “a árvore da vida”<sup>13</sup>.

Connell chama atenção que a comparação entre gestação e germinação era muito comum à época de Aristóteles e muitos de seus contemporâneos defendiam que o solo possuía qualidades que tinham a possibilidade de afetar as plantas que nele cresciam, caso solo e a planta não fossem adequados para a relação de nutrição ideal se estabelecer, a planta seria incapaz de germinar ou caso germinasse ficaria doente ou morreria – essa comparação de mãe com a terra servia para explicar porque alguns embriões vingam e outros não. Em Aristóteles não é diferente. Entretanto, Connell chama atenção para o fato de existir uma atividade em nutrir. No caso da planta em relação ao solo, para o estagirita, o sol prepararia e digeriria parcialmente os elementos nutritivos do solo para a absorção da planta. Também a nutrição do feto se daria através desse processo de preparação, entretanto, o papel desempenhado pelo sol no exemplo vegetal é desempenhado pela alma nutritiva da mãe: a fêmea animal ao gestar purifica a comida que passa para o feto. Não se trata, portanto, de uma relação em que a mãe é recurso passivo para a agência do embrião ou, posteriormente, feto. É a habilidade nutritiva materna que permite o desenvolvimento do feto, suprimindo não apenas o alimento, mas aquilo que ainda não possui: a capacidade para nutrir-se.

---

<sup>13</sup> Na prática de fazer carimbos com a placenta, para que as puérperas guardem de recordação, frequentemente a gravura resultante é uma árvore.

Connell chama atenção que a metáfora do artífice – que em sua primeira versão pressupunha uma ação pontual e simples sobre uma matéria amorfa – tem uma segunda formulação na qual o artefato exige como matéria prima algo que já foi preparado por outra atividade anterior. Assim como a olaria que faz o tijolo do qual, posteriormente, a casa é feita. Nessa metáfora revisitada o processo de gênese dos objetos – e por extensão, de “objetos” ou individuações naturais como plantas, animais e humanos – se complexifica. Aristóteles introduz uma cadeia de procedimentos. Se pensarmos esse modelo para a reprodução, a contribuição feminina à reprodução seria a produção ativa de alimentos passíveis de serem absorvidos e que contribuirão para o processo de autopoiese do corpo do feto.

O percurso na companhia de Connell e Aristóteles é importante para aclararmos os termos da discussão que propõe Irigaray, entretanto, nos interessa menos apontar se Irigaray é uma boa leitora de Aristóteles. Nos interessa, sim, ver como nessa coleta/colagem que faz de Aristóteles, Irigaray tece uma ideia que vai ser relevante para os feminismos: o matricídio.

Irigaray inicia o capítulo apontando – quase que de maneira nietzschiana – para o ocaso da filosofia no abandono do fascínio pré-socrático com a matéria que é personificado na figura de Aristóteles. É como se a pensadora atribuísse a essa mudança de chave o momento do matricídio: é no desprezo para com a matéria – que deve ser colocada em seu "devido lugar" na busca de aplacar a fascinação que nos causa (IRIGARAY, 1974, p.200) – que a desvalorização do feminino a ela relacionada, vai sendo articulada. Nesses termos a autora caracteriza a matéria primeira:

Mas, e a matéria-prima? Esse incognoscível e que não tem existência em si, o que é? Isto que escapa assim à questão do *tode ti* (o que é?) não poderia ser o devir (do) corpo da / na mãe? O devir *physis* sempre já constituído como *hypokeimenon* para a definição da substância do homem? A co-corporeidade com a mãe que ainda não conhece nenhum movimento(s) próprio, nem os intervalos determinados, nem as delimitações internas, não pode ainda mensurar o receptáculo, o ambiente ou o conteúdo e nem mesmo as suas relações. Indeterminável, portanto, em qualquer forma. Fusão, confusão, transfusão de matéria(s), de matéria-corpo, onde até o elementar escaparia a uma caracterização fixa. Onde o mesmo e o outro ainda não teriam encontrado o seu significado (IRIGARAY, 1974, p. 201)

Assim como o *ápeiron* de Anaximandro, a matéria primeira carece da limitação que permitiria sua cognoscibilidade e, portanto, sua existência de fato. A matéria é aquilo que escapa à ontologia – que a excede. Poderia ser esse excesso o corpo materno? Irigaray vai costurar a relação entre o conceito grego de matéria e a maternidade: o corpo da mãe é o substrato para a subjetividade

masculina que precisa, primeiramente, limitar-se a partir dele, separar-se dele, para só então devir sujeito. E, nessa separação, o esquecimento ou degradação da matéria (em sua maternidade) se dá.

Czeslaw Lejewski (1965) apresenta o conceito de matéria entre os pré-socráticos como aquilo em que todas as coisas consistem, de que se originam ou se resolvem, chamando atenção para o caráter vivo, ativo, inteligente e divino da matéria. Essa parece ser a concepção a qual Irigaray quer voltar e da qual a autora entende que Aristóteles se afasta ao privilegiar as demais causas – formal, eficiente e final – em sua física.

Irigaray segue com a comparação entre o abandono filosófico da matéria enquanto objeto de maravilhamento e a construção de uma misoginia no apagamento de nossa origem corporal. A filósofa afirma que não é possível prever o ser a partir do início do qual emerge, qual seja, a matéria-mãe amorfa:

No entanto, retroativamente, o ser reclama para si uma origem: traça sua linhagem a partir de um genitor masculino porque esse já desfruta de uma forma específica. *Nessa linhagem recriada é que está a origem da propriedade.* Nessa operação [que tem num deus-pai seu espelho] o inteligível e a intelecção passam a se identificar e as aporias que poderiam provir de uma matéria-prima ilimitada são evitadas através da construção de uma linhagem “limpa” que garante a previsibilidade do sujeito e sua autonomia. [Assim, o sujeito/ser] é alheio à toda gênese, ao processo de sua própria formação que está por vir. Sua atualidade plena não provém de um solo (do) passado. Sua atividade nunca se transformou pela potência tendo em vista um fim qualquer - nem o de tornar o outro em um mesmo - já que, [como espelho de deus], sempre foi o ser em si realizado. Não se move em nenhum lugar (ainda) natural, não se comporta em si mesmo, nem se desloca. Uma vez que aceitar a extensão seria insistir ainda que seu corpo coexistisse com/no corpo de sua mãe-matéria. (IRIGARAY, 1974, p.201, destaques meus)

A primeira frase já aponta para a divisão matéria/forma e sua relação com o feminino/masculino na obra aristotélica. Podemos argumentar que Irigaray faz, no trecho destacado em itálico, um jogo entre a propriedade no sentido da definição de um sujeito e seus atributos – na forma metafísico-gramática do “S é P” – e a origem da propriedade enquanto figura central para a história de uma família nuclear e da acumulação do capital. Mas que ser é esse que é estranho a toda a gênese? É um ser reformado por uma história de origem em que a divindade (identificada com o patriarca) aparece como um truque que apaga sua verdadeira origem material. A matéria-prima, paradoxalmente, é aquilo que é opaco a qualquer predicação, a qualquer logos, e, ao mesmo tempo, é o sustentáculo da elevação do sujeito do logos: é o solo nutritivo e potente no qual ele pode brotar. Serve, assim, como um fundamento indefinido/infinito para sua promoção ontológica (IRIGARAY, 1974).

Irigaray é conhecida por mimetizar os textos daqueles filósofos que busca deslocar. No texto em questão, a filósofa adere rapidamente a metáfora vegetal presente no texto aristotélico, descrevendo a maternidade – e por extensão o feminino – em termos de um solo nutritivo: com o ser, diz a filósofa, se preocupa o homem sábio. É o jardim do *Ser* que ele cultiva. Mas se a jardinagem é a ação do filósofo, como e porque o solo – o materno/feminino – não tem relevância? Talvez mais do que jardinagem, o falogocentrismo filosófico poderia ser adequadamente representado pelo sistema de *plantation*<sup>14</sup> na medida em que se dá como atividade predatória de empobrecimento deliberado do solo.

Irigaray segue afirmando que o *logos*, em sua especularidade, pressupõe um sepultamento da mãe-matéria e de qualquer relação que com ela o ser (qual seja: o sujeito masculino por definição) estabeleça. O caráter apriorístico do ser lacra a mãe-matéria na condição de *hypokeimenon*. A linguagem parece precisar desse processo de nutrição e esquecimento. Nas palavras de Aristóteles: " Pois minha definição de matéria é apenas esta – o *hypokeimenon* primário de cada coisa, do qual ela vem a ser sem qualificação e que persiste no resultado" (*Física*, 192a 28, 22). Assim, a matéria, paradoxalmente, é potência pura, mas está fora da esfera do tornar-se. Ela é condição de possibilidade do movimento no ser, mas apenas figura enquanto seu substrato imóvel.

Aristóteles introduz o *hylemorfismo*, por um lado e outras duas causas, por outro, para dar conta do aspecto inteligível da realidade. Matéria e forma se unem por complementaridade e subordinação emulando uma erótica heterocentrada e hierárquica da relação homem/mulher. Tal complementaridade só pode ser assimétrica: a forma tem primazia. É a energia determinante, eficiente e final da matéria, enquanto a matéria é apenas o substrato a partir do qual algo chega a existir. Assim, como em Platão, a matéria aparece como receptáculo passivo, indeterminado que dependeria da forma, sem a qual não poderia se fazer conhecer: só pode ser inteligível quando *informada*.

Na correlação entre material e maternal a atopia da diferença sexual aparecerá. No enquadramento patriarcal, ou falogocêntrico que Irigaray identifica no continuum Platão-Freud, no qual Aristóteles é apenas uma parada, a matéria deseja a forma sem a qual é incognoscível da mesma forma que o feminino precisa ser definido por um olhar masculino – especificamente o olhar filosófico. E se "num futuro ainda não previsto ou realizável, ela expressar uma potência

---

<sup>14</sup> É de Zahra Osman, da leitura do manuscrito de sua futura tese, que roubo a ideia de pensar o falogocentrismo nos termos da *plantation*. Esse tema retornará no capítulo 5.

ainda sem nome, não caberá a ela julgar se tal evento de fato ocorreu ou não" (IRIGARAY, 1974, p.203). A emergência de uma potência ainda sem nome é identificada por Irigaray como a aparição de uma *physis* monstruosa, uma aberração, ou seja, algo que não se conforma a *onto-lógica* do patriarcado. O discurso falocêntrico da filosofia e das diferentes ciências, constrange a matéria-potência através de categorias rígidas impedindo de existir para além do *status* ontológico que a ela atribui. Antes de demonstrar o limite do projeto falocêntrico, tal monstruosidade será vista do ponto de vista logocentrado em termos de uma potência sem telos (IRIGARAY, 1974).

É curioso pensar em potência sem telos. Onde está o telos: na matéria ou na forma? Nos termos aristotélicos a teleologia está do lado do aspecto formal, portanto potência sem telos seria uma redundância. Talvez fosse o caso de designar antes a tal emergência de uma potência sem telos como uma *atualização ateleológica*. Uma vez que potência sem telos poderia ser entendida como uma caoticidade potencial da matéria que por não ser informada não pode expressar-se em termos teleológicos. Irigaray está apontando nessa passagem para a emergência de algo que escapa da *onto-lógica* do falocentrismo, que veio sendo identificada com a parte formal do hilemorfismo aristotélico. Então como pode emergir essa potência sem telos e sem forma? Ela não seria sequer pensável nesse enquadramento. Para a filósofa, isso que emerge não é celebrado em termos de uma novidade. Parece, antes, ser monstruoso e abjeto. Descartado como irrelevante, porque não reflete o mesmo no espelho. Mas como é possível que emerja?

Irigaray, entretanto, parece dar a ver outra coisa nessa emergência de uma potência ainda sem nome: não a ausência de telos, mas a hipertelia da matéria. Abdicar da relação matéria/forma – porque muito próxima dessa ontologia inspirada numa erótica heterocentrada que é a expressão solidificada da atopia da diferença sexual – por redução. Inspirada em Anaximandro, afirma o caráter hipertélico da matéria. Aqui por hipertelia quero designar a multiplicidade de possibilidades além e aquém daquelas antevistas na especularização filosófica. A matéria excede a ontologia. Porque a ontologia falocêntrica, se pretende capaz de espelhar o mundo, mas toma o mapa pelo território, a imagem curvada do espelho por aquilo que pretende refletir.

Assim como a filósofa insiste na necessidade de construirmos o que seja sermos mulheres para além da oposição ou complementaridade homem/mulher – porque ambas nada mais são do que a projeção das mulheres enquanto o outro do sujeito do falocentrismo – também é necessário pensarmos a matéria fora do esquema conceitual forma/matéria – porque a matéria é compreendida como o impensável no objeto. Assim, não é o objeto que possui um telos (conectado a sua causa



formal ou final), mas a própria matéria, enquanto potência, é hipertélica. Podemos supor, ao menos nessa “primeira Irigaray”, que haja uma simetria entre hipertelia material, por um lado, e atopia da diferença sexual, por outro.

A matéria e a mãe fálica vão se enredando. A separação entre um aspecto formal ou ideal, por um lado e um aspecto material, por outro – que encontra sua forma mais distinta em Aristóteles – pode ser visto como um passo importante na produção da artificialização, do controle técnico sobre o mundo, da consolidação do matricídio. Isolar o aspecto material seria a primeira etapa no caminho para torná-lo obsoleto. É justamente botando essa engrenagem para funcionar que os feminismos radicais do tipo culturalista vão receber as novas tecnologias reprodutivas. Compreendendo na artificialização de processos naturais um elemento de extração formal e replicação em um médium material distinto. A história épica do matricídio supõe uma base que encontra sua força numa leitura irônica do “hilemorfismo” aristotélico, reivindicando para si a identificação com o aspecto incognoscível da matéria amorfa, caótica e hipertélica. Mas que compromissos são firmados por essa adesão?

**Parte II:**  
**Maternidade**

**esperando:**

ando perol

ando concha, aguar (rd)

ando segredo, mistério, mam

y fera. (mat)ilha, familiar

es tranha

es pera nas

en. tranha ando

tamanho,

es. fera; (y agora

meu centro de grávida

de guard a história de

uma outra primavera)

tatiana nascimento

## Interlúdio: hospedeiras

*I had been told all my life that this was a good and necessary thing Tlic and Terran did together—a kind of birth. I had believed it until now. I knew birth was painful and bloody, no matter what. But this was something else, something worse.*

Octavia Butler

Em 1984, Octavia Butler publicou na *Isaac Asimov's Science Fiction Magazine* o conto *Bloodchild* (*Os Hospedeiros*, na tradução brasileira da mesma revista, ou *Filhos de Sangue*, na tradução de Heci Regina Candiani para a edição da editora Morro Branco). Neste conto somos apresentadas à história de Gan, um menino humano que vive um dilema: aceitar ou não aceitar gestar as larvas comedoras de carne humana de T'Gatoi, uma fêmea da espécie alienígena Tlic. A trama se passa num futuro indefinido e em um planeta fora de nosso sistema solar. Nele, os humanos vivem numa espécie de área de proteção, a *Reserva*.

Gan começa a repensar seu destino como gestante/hospedeiro quando presencia com horror e repulsa, T'Gatoi retirar algumas das larvas Tlic das entranhas expostas de um outro homem, Bran Lomas. T'Gatoi pede a Gan que mate um animal grande para servir de alimento para a fase final do desenvolvimento larval. Lomas é submetido a um tipo de cesariana *gore*: seu abdome é completamente aberto pelas garras de T'Gatoi e a Tlic vasculha seu interior por larvas a serem transferidas para o corpo morto do animal. Caso a transferência não ocorresse, as larvas comeriam Lomas por dentro, eclodindo de sua pele, como de um ovo, para se lançar ao mundo. Ao presenciar aquilo que conhecia apenas como um diagrama abstrato, Gan entende ao que será submetido e o peso de sua decisão.

Gestar e parir são descritas de maneira brutal no conto como uma deformação do corpo dos jovens homens. Butler nos leva a refletir sobre o fato de terem seus corpos abertos, expostos e vulneráveis em favor da manutenção pacífica dos laços entre as duas espécies: um custoso sacrifício pessoal para o benefício da espécie humana. Não é por acaso que Butler imagina homens carregando tal fardo reprodutivo, queria escrever uma história sobre um homem que mesmo entendendo os riscos e a situação inadequada, escolhe se deixar impregnar como um ato de amor. Resta pensarmos amor a quem: à sua família? A seus irmãos a quem poupa de um destino semelhante? Aos humanos? À T'Gatoi? A inversão serve para jogar luz e fazer sombras nas escolhas reprodutivas de pessoas férteis com úteros.

Butler (1990) apresenta o conto da seguinte forma: *Bloodchild* seria uma história de amor entre dois seres radicalmente diferentes e uma história sobre tomada de decisão num cenário pouco favorável, seria também uma história sobre sobrevivência da espécie e como faríamos para “pagar o aluguel” em um planeta distante e, por último, teria sido um jeito de lidar com o medo que lhe causava a mosca varejeira<sup>15</sup>, espécie que poderia render um encontro desagradável com a autora na viagem que fez para a Amazônia Peruana, como parte da pesquisa de ambientação para sua *Trilogia de Xenogênese*. O conto surge a partir do projeto da *Xenogênese* e antecipa alguns de seus temas, como se servisse como um laboratório para o romance.

Diferente do conto, a trilogia se passa no futuro da Terra, séculos depois de um evento ecocida que tornou o planeta inabitável. A trama dos três livros – *Despertar*, *Ritos da Idade Adulta* e *Imago* – se desenrola na Amazônia, que assim como o resto do planeta, foi recomposta não em sua exuberância natural, mas num tipo de exuberância artificial, composta de novas espécies combinadas, pela ação de uma espécie alienígena: os *Oankali*. Apresentados como uma espécie aquisitiva, eles teriam sido guiados por um tipo de xenofilia que os levou a ganhar o Espaço, a fim de ampliar sua variedade genética através do contato com outras espécies.

Os humanos – bem como outros seres vivos terranos – tiveram seu DNA cuidadosamente estudado, foram esquadrihados e mantidos em animação suspensa por um tempo indeterminado, até a completa restauração do planeta. Depois de despertados, foram convidados a habitar novamente a Terra, numa reserva, mas a possibilidade de repopular o planeta com os seus lhes foi retirada: a nova geração será composta de construtos (indivíduos compostos da mistura humano/*oankali*) ou não existirá. Os habitantes da Terra resgatados foram esterilizados compulsoriamente para impedir que se reproduzam autonomamente, mas podem contribuir para a carga genética da nova geração nos arranjos de parentesco promovidos por *oolois*– o terceiro sexo *oankali*, responsável pela engenharia genética da espécie que acontece *in vivo*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Apesar de Butler ter criado uma alegoria para a gravidez inspirada na atividade de comer carne viva que a larva da mosca varejeira, ela acabou por propor um desenho muito apropriado para a atividade de placentação. Discutiremos esse tema no último capítulo.

<sup>16</sup> O terceiro sexo dos *Oankali*, designado pelo nome *ooloi* tem a habilidade de compor intencionalmente o encontro entre material genético interespecie. Com braços sensórios que atuam como um órgão que estimula sexualmente o sistema nervoso de suas parceiras, machos e fêmeas, *umae ooloi* é capaz de unir dois casais interespecie num arranjo complexo de parentesco. Grafo no texto a especificidade *ooloi* através do uso de "ae" no lugar da partícula definidora do gênero da palavra, marcando textualmente sua diferença sexual.

Vários elementos da *Xenogênese* são ecos de *Filhos de Sangue*. Em ambos temos a impressão de que os seres humanos são como propriedade, um tipo de recurso reprodutivo para as espécies alienígenas. Butler recusa uma leitura simplista: “No conto *Filhos de Sangue*, por exemplo, algumas pessoas presumem que estou falando sobre escravidão quando eu estou realmente falando de simbiose” (Butler, 1990 minha tradução). Um misto entre *parasitismo* – mais evidente, uma vez que os Tlics usam os humanos como hospedeiros – e *sinfilia*, uma vez que Tlics adotam e dão condições de vida aos humanos, se aproveitando de seu “trabalho gestacional”. Nas duas histórias também há a presença de um passado humano cruel para justificar o atual desenho das relações entre as duas espécies: na *Xenogênese* o ecocídio decorrente da escalada de um conflito nuclear decorrente da Guerra Fria, em *Filhos de Sangue* a fuga da opressão na Terra e a tentativa de colonizar o planeta dos Tlics.

Outro elemento em comum entre as duas obras é o tema do amor entre humanos e aliens. Em *Filhos de Sangue* humanos e Tlics compõem um parentesco híbrido: cada fêmea Tlic fértil “adota”<sup>17</sup> uma criança humana, preferencialmente do sexo masculino, tornando-o parte de sua família, dedicando a eles cuidados e carinhos. Essas crianças seguem vivendo na reserva com sua família humana, mas recebem visitas constantes e cuidados especiais de sua “madrinha” Tlic.

Os Tlics tem a capacidade de aliviar a dor humana através da picada adormecedora de seu ferrão e da oferta de ovos estéreis que quando consumidos por humanos tem uma ação entorpecente, nutritiva e rejuvenescedora. Tal habilidade, aliada ao convívio íntimo, acaba por forjar laços afetivos e de dependência entre a Tlic e o pequeno humano que escolheu “adotar”. De forma similar se dá a proximidade entre um humano e *umae ooloi* na *Xenogênese*. Cada humano é desperto – num tipo de renascimento – e cuidado por um período de tempo por *umae ooloi*, estabelecendo laços interespecies.

Há, entretanto, certa ambiguidade quanto a natureza desse amor. A proximidade desde a infância entre as duas espécies, em *Filhos de Sangue*, visa garantir que os homens deixem, posteriormente, impregnar-se pelos ovos da fêmea Tlic. A preferência por homens se dá em virtude da necessidade de manter as mulheres livres para a reprodução humana: meio de garantir novos hospedeiros para futuras larvas. Da mesma forma, na *Xenogênese*, o amor entre Nikanj (*ooloi*) e

---

<sup>17</sup> Grafo a palavra “adotar” entre aspas para descrever a relação entre Tlics e garotos humanos de maneira a ressaltar que a relação que se estabelece não é exatamente de adoção. O texto de Butler explicita os limites da possibilidade de consentimento em contextos de opressão.

Lilith (humana) é o que garante não apenas que Lilith dê origem a uma ninhada construído, mas que ela cometa o que pode ser lido como uma traição da espécie. Em que medida o suposto amor nas duas tramas não serve justamente como uma armadilha para uma exploração reprodutiva?

Antecipando a reflexão que irá compor o capítulo, poderíamos comparar a situação dos humanos com o imperativo de amor e maternidade a que são submetidas as mulheres no patriarcado. Nas palavras de Shulamith Firestone: “o amor, até mais do que o cuidado com crianças, é, hoje, o pivô da opressão das mulheres”. Firestone defende que o amor poderia ser simples, mas se torna complicado na presença de um desequilíbrio de poder entre os amantes. Para ela, o amor demanda uma vulnerabilidade mútua ou se torna destrutivo. Assim, uma relação desigual de poder, na qual um dos amantes é mais vulnerável só pode gerar um amor destrutivo. É possível pensar no amor entre *Tlics* e humanos ou entre *Oankalis* e humanos em outros termos que não a desigualdade de poder?

O amor aparece como uma teia que enreda os meninos em *Filhos de Sangue* numa escravidão reprodutiva. Por isso, parece ser necessário que o conto apresente jovens garotos como gestantes. O imperativo materno a que estamos, nós mulheres, submetidas em nossa sociedade daria outro tom ao conto.

Apesar do que afirma sua autora, é difícil não entender as duas histórias como exemplificando a escravização – que é definida por Butler como uma situação em que seres humanos são tratados como se fossem propriedade de alguém (Butler, 1990). A situação de dominação reprodutiva está dada em ambas tramas com a diferença de que na história de Gan nos deparamos com um tipo de gestação por substituição que dá origem a seres sem relação genética com o gestante, um tipo de parasitismo enquanto na história de Lilith temos a gênese do radicalmente novo – do *xeno*, o estranho, o estrangeiro, o diferente, o desconhecido – que surge da fusão entre as duas espécies.

Na trilogia de Xenogênese, a reprodução aparece como um supratema, presente nos títulos dos capítulos de seu primeiro livro e nas metáforas a que a autora recorre. Outro nome para a trilogia é *Lilith's Brood* – a ninhada de Lilith – mas antes de contar a história da progenia meio humana, meio oankali que Lilith Iyapo veio a gestar, parir e maternar, e mesmo antes de contar a história da maternagem dela sobre o grupo humano reintroduzido na Terra revigorada, o primeiro livro apresenta a própria personagem como o objeto de uma gestação e maternagem alienígena. Lilith (re)nasce em seu quarto estéril no capítulo que leva o nome de *Útero*. Ao longo do capítulo

ela é recebida/maternada por Jdhaya que introduz essa estrangeira num mundo articulado antes de seu vir-a-ser.

Lilith é central para o plano de trocas entre humanos e oankali por um punhado de motivos: seu câncer de colo do útero (como o de Henrietta Lacks, origem da famosa linhagem imortal de células *HeLa*) é precioso para os oankali por permitir uma maior plasticidade aos corpos das futuras gerações; seu corpo forte e útero fértil para bebês construto é igualmente precioso para a nova geração de híbridos. Mas acima de tudo, Lilith é desejada pelo seu potencial de reproduzir a comunidade que vai colonizar a terra. Octavia Butler, com sua perspicácia com o nomear, dá a sua personagem principal um nome que evoca duplamente seu caráter maternal. Seu prenome, Lilith, a primeira mulher de Adão que teria parido uma ninhada de demônios; *Iyapo*, nome composto pela partícula yorubana *Ìyá* que indica a relação de maternagem. Nas palavras de Oyèrónkè Oyèwùmí:

Nessa tradição, então, a figura *Ìyá* é representativa da humanidade – elas são o ser humano arquetípico do qual todos os humanos derivam (...) Além do fato de que *Ìyá* é aquela que introduz uma pessoa na vida terrena, há o medo adicional de que alguém possa escolher erroneamente *Ìyá* que tem uma vida curta. Essa escolha provavelmente resultará em tragédia, porque um bebê ou criança sem *Ìyá* é altamente vulnerável e improvável de sobreviver. *Ìyá* desempenha um papel crítico no bem-estar da criança. *Ìyá* não é apenas quem dá à luz; *Ìyá* é também uma co-criadora, doadora de vida, porque *Ìyá* está presente na criação. O papel de *Ìyá* é considerado uma vocação para toda a vida. Como ancestrais, *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, as primeiras na linha a serem propiciadas por seus filhos, para buscar sua benevolência e bênçãos para que seus descendentes tenham uma vida livre de problemas e bem-sucedida. A relação de *Ìyá* com seu filho é considerada sobrenatural, pré-terrena, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalícia e póstuma. (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 62)

Lilith é a *Ìyá*, não apenas dos filhos construto que nascem de sua carne – gerados através de uma relação que é compreendida por parte dos humanos como um tipo de colaboracionismo ou até mesmo traição da espécie – mas também do grupo humano que acorda ainda na nave e leva para a popular a Terra. Ela cuidadosamente prepara tais indivíduos não apenas para sobreviver na nova versão do planeta natal – povoada por novas espécies híbridas de plantas cuidadosamente confeccionadas pelos oankali – mas para resistir a completa assimilação pela raça alienígena. Lilith é a mãe-fállica ou originária: temida como uma deusa cruel por sua força sobre-humana que evidencia sua sobre-humanidade, uma fusão com os alienígenas. Porque os oankali escolheram acordar primeiro Lilith? Sabendo das hierarquias de gênero e raça que operavam na Terra devastada, porque escolher uma mulher negra para a tarefa? A matripotência descrita por Oyèwùmí



pode ser uma chave interpretativa?<sup>18</sup> Lilith, atua como Ìyá, (re)introduzindo a humanidade em seu lar terreno.

O próximo capítulo versa sobre *nascimentos*. O nascimento das mulheres – definidas na conexão entre corpo e trabalho – no patriarcado de salários. O nascimento das mulheres como máquinas parideiras para o Capitalismo. O nascimento do patriarcado tecnofílico como distopia que organiza políticas feministas. O nascimento dos úteros maquínicos. O nascimento de um paraíso pós-trabalho.

Mas é também um capítulo sobre adoção e simbiose tecnomediada. Sobre os acoplamentos entre corpos e capital, entre trabalhadoras gestacionais e máquinas. Sobre simbioses que reinventaram (e reinventam) o patriarcado e sobre possibilidades de construir outros arranjos.

A reflexão sobre reprodução será ampliada através da contraposição entre a proposta de salários para trabalho doméstico, defendida por Silvia Federici e a proposta de mecanização das tarefas domésticas de Angela Davis. Depois, o trabalho gestacional será o foco: tecnologias reprodutivas, mecanização e substituição da gestação<sup>19</sup> e como diferentes feminismos respondem à distopia do patriarcado tecnofílico. Isso se dará através da oposição entre as teses de Gena Corea (discutidas em *The Mother Machine*), Shulamith Firestone (em *Dialética do Sexo*) e de Sophie Lewis (apresentadas em *Full Surrogacy Now*).

Pensar a possibilidade e os limites da mecanização da reprodução parece ser central para a empreitada que se delineia: a reprodução aparece ainda como um apêndice biológico do capital. Poderíamos entender *Filhos de Sangue* como uma alegoria sobre a reprodução num regime capitalista? Os *Tlics*, como o capital, precisam se reproduzir, produzir mais de si mesmos e, para isso, necessitam de um hospedeiro humano. Os corpos dos hospedeiros são exauridos no processo de gerar suas larvas – produzir mais capital – mas deve haver um equilíbrio mínimo entre

---

<sup>18</sup> Patrícia Hill Collins (2020) discute a potência política da maternidade negra na diáspora. A experiência do cuidado coletivo, da família extensa como um elemento de estímulo de uma ética de cuidado e responsabilidade pessoal entre afro-americanas - o laço com as crianças da comunidade negra. Isso se projetaria "para além do sentido estreito da maternidade como estado físico, ampliando o sentido para aquela que cria, nutre e salva vidas em termos sociais, psicológicos e físicos" (Barbara Christian apud Patrícia Hill Collins p. 316). Hill Collins expressa o caráter multifacetado da experiência de maternidade negra nos EUA, para além dos estereótipos da mãe negra forte e imbuída de auto-sacrifício e da maternidade vazia de agência que muitas vezes aparece no feminismo branco. A maternidade negra na diáspora - talvez repetindo um laço ancestral da senhoridade de Ìyá e de maneira paradoxal uma vez que sabemos sobre a subalternização que o racismo e o sexismo impõem - pode vir a ser um lugar de poder.

<sup>19</sup> Apesar de *surrogacy* ser normalmente traduzido pela expressão *barriga de aluguel*, escolhi traduzi-la por *gestação por substituição* ou, eventualmente como *substituição da gestação* uma vez que a discussão sobre a retribuição monetária pelo trabalho gestacional é fundamental. Para abarcar casos em que a trabalhadora gestacional é paga bem como os casos em que não o é escolhi uma expressão neutra quanto a retribuição monetária.

manutenção e desgaste, especialmente quando poucos hospedeiros se encontram disponíveis. Por isso, segue sendo necessário que os hospedeiros se reproduzam entre si.

## Capítulo 2. Mater/ia e mecanismo

*Has mankind released from the womb of matter a Demogorgon which is already beginning to turn against him, and may at any moment hurl him into the bottomless void? Or is Samuel Butler's even more horrible vision correct, in which man becomes a mere parasite of machinery, an appendage to the reproductive system of huge and complicated engines which will successively usurp his activities, and end by ousting him from the mastery of this planet?*

John Haldane

*Re-vision—the act of looking back, of seeing with fresh eyes, of entering an old text from a new critical direction—is for women more than a chapter in cultural history: it is an act of survival.*

Adrienne Rich

*From the very early days, Joan Kelly typified feminist theory as a double-edged vision, with a strong critical and an equally strong creative function. Faith in the creative powers of the imagination is an integral part of feminists' appraisal of lived embodied experience and the bodily roots of subjectivity, which would express the complex singularities that feminist women have become.*

Rosi Braidotti

O presente capítulo busca compreender a adição de outra camada metafórica à maternidade. Não se trata de substituição, mas de justaposição. Ao discutirmos o Aristóteles de Connell, um elemento chama atenção: a agência atribuída à matéria. Connell nos fala que apenas na modernidade, com o mecanicismo, a ideia de uma passividade da matéria começa a ser articulada. A metáfora mecânica para a matéria, que tem sua expressão aguda na vivacidade e engenhosidade dos mecanismos modernos como os teares mecânicos e os autômatos de Jacques de Vaucanson<sup>20</sup>, acaba por esvaziar a matéria de sua agência. A máquina requer um agente externo, um artífice,

---

<sup>20</sup> Jacques de Vaucanson foi um inventor francês do século XVIII, criador de máquinas importantes para a posterior revolução industrial – como o tear mecânico e o primeiro torno de metal – e também de autômatos renomados, como o *pato mecânico* que possuía um sistema digestivo artificial funcional e o *tocador de flauta*, uma “escultura” capaz de tocar o instrumento através de seu sistema respiratório artificial. É curioso notar que a mesma mente responsável por soluções de automatização do trabalho estava pensando em representações mecânicas dos corpos orgânicos. Isso poderia evidenciar o espelhamento entre máquina e orgânico: a imagem de máquina cria a imagem de natureza na modernidade e também do humano moderno. A máquina reinventa o trabalho e redesenha os trabalhadores.

alguém que lhe projete e componha, mas também que lhe puxe os botões e as alavancas. Como a transformação das metáforas modernas para pensar a matéria acabam por informar as metáforas para pensar a maternidade?

Sobre esse ponto da transformação das metáforas, talvez seja interessante lembrar que o aristotelismo permaneceu como paradigma na filosofia natural por muito tempo, sendo abandonado quando o mecanicismo se estabelece como paradigma para a filosofia natural. No campo da descrição do processo reprodutivo uma velha teoria, que remonta a Hipócrates, foi revisitada na modernidade e a velha oposição Aristóteles/Hipócrates acabou reacendendo. Trata-se da teoria da pré-formação. Os pré-formacionistas, seguindo as ideias de Hipócrates, acreditavam que os organismos se desenvolviam desdobrando “caracteres que já estavam pré-formados no esperma, no óvulo ou no zigoto” (CSETTA, 2020, s/n). Lembremos que Hipócrates defendia a pangênese – ideia segundo a qual os espermatozoides masculino e feminino, sendo composto por emissões de diferentes partes do corpo humano continham em si os elementos básicos para formar um novo corpo. Assim, o zigoto já possuiria a forma de um indivíduo adulto. A visão oposta, epigenética, se inspirava em Aristóteles que entendia o desenvolvimento do organismo através da interação gradual entre causa material e formal. Para os defensores da teoria epigenética, não havia uma forma pré-existente e o desenvolvimento significava o surgimento de características novas a partir de um “germe original não estruturado” (CSETTA, 2020, s/n).

No meio dessa disputa moderna encontramos William Harvey, um defensor de uma versão da teoria epigenética que se adequava a passagem da potência ao ato aristotélica. Harvey na passagem abaixo evidencia a metáfora de manufatura – um tipo de metáfora do artífice revisitada pela transformação do caráter do trabalho, talvez. A passagem abaixo de Riskin evidencia esse ponto:

Harvey ensinou a seus alunos de anatomia e cirurgia que o cérebro era uma espécie de *oficina, uma “manufatura”*. Os cérebros produzem obras de arte ao trazer uma ideia ou forma imaterial à matéria. Talvez o útero produza um embrião da mesma forma, por meio de uma “arte plástica” capaz de dar corpo a uma ideia ou forma. A forma de um embrião existia no útero da mãe assim como a forma de uma casa existia no cérebro do construtor. Isso resolveria os problemas aparentes de ação à distância e nulidades agindo sobre entidades materiais. O momento da inseminação dotou o útero da capacidade de conceber embriões, da mesma forma que a educação dotou o cérebro da capacidade de conceber ideias. Depois que a semente desapareceu, ela não precisou mais agir: o próprio útero assumiu a tarefa de moldar o embrião (RISKIN, 2016, s/n, grifos nossos).

O capítulo que se inicia buscará pensar a metáfora moderna para a matéria e para o maternal: a máquina esvaziada de agência. O quanto dessa metáfora segue estruturando nosso modo de pensar corpo, maternidade e reprodução? O capítulo apresenta dois movimentos: no primeiro, apresentará a mudança das metáforas usadas para pensar a matéria e para pensar a maternidade que acontece na modernidade: da metáfora vegetal e da metáfora do artífice para a metáfora mecânica; da identificação entre mãe e ciclo natural, para a identificação entre maternidade e trabalho. A maternidade transformada num apêndice reprodutivo do capital. Acompanharemos o argumento de Silvia Federici no *Calibã e a Bruxa* e de Starhawk em *Dreaming the Dark*. No segundo movimento, aparecem reflexões e disputas sobre a centralidade do trabalho doméstico no capitalismo. A discussão se acomoda em torno do argumento do movimento *Salários para Trabalho Doméstico* e as críticas de Angela Davis a suas estratégias.

## 2.1 Maternidade: da imanência para o trabalho

Em *Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici, numa polêmica com feministas radicais e feministas marxistas, aponta ao mesmo tempo que o patriarcado não é universal e não é uma questão menor frente a questão de classe: classe, raça e gênero estão imbricados desde a gênese do capitalismo. Para compreendermos a proposta de Federici, é preciso olharmos mais de perto para o conceito de “acumulação primitiva” de Marx.

Acumulação Primitiva é um termo usado por Marx, em *O Capital*, numa polêmica com Adam Smith. Segundo Marx, Smith elabora uma anedota, a “história do pecado original econômico” segundo a qual haveria em um passado remoto pelo menos dois grupos de pessoas: os trabalhadores laboriosos e os vadios perdulários. Por resultado de sua ação, os primeiros acumularam riqueza e os demais acabaram sem nada a não ser seu próprio corpo a ser vendido por salário. Essa é a história da origem da pobreza, segundo Adam Smith. Porém, segundo Marx: “o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência”. (MARX, 2013, p. 960)

Marx vai apontar que a acumulação primitiva é a pré-história do capitalismo, sua condição de possibilidade. É importante lembrarmos que, para o autor, uma das características fundamentais do capitalismo é a separação entre trabalhadores (proletarizados, anônimos, substituíveis) e a propriedade das condições de realização de seu trabalho (meios de produção) e, portanto, de sua

subsistência. A acumulação primitiva é, portanto, a história dessa separação que foi "marcada com traços de sangue e fogo" (MARX, 2013, p.962).

No capítulo 24 de *O Capital*, Marx conta a história dessa separação, apontando, através do exemplo paradigmático inglês, como se deu a transformação de camponeses em trabalhadores proletarizados através de sua expulsão das terras feudais, dos cercamentos das terras comuns e de uma disciplina violenta para o trabalho. Marx chama atenção para a violência que está na origem da propriedade privada como roubo e destituição dos trabalhadores de todo e qualquer meio de sobrevivência que não seja se submeter ao trabalho assalariado anônimo, repetitivo, alienado. Federici está com Marx, mas também contra ele, na medida em que este ignora a centralidade das mulheres para a transição do feudalismo para o capitalismo. Não se trata, entretanto, de adicionar-as-mulheres-e-mexer-bem. O olhar atento para o que aconteceu com as mulheres - sua domesticação, bruxificação e a apropriação de sua capacidade reprodutiva pelo Estado nessa "transição" implica repensar todo o processo de formação e manutenção do capitalismo. A narrativa de Starhawk – da maternidade como imanência e da construção de uma anti-imanência pela modernidade enquanto matricídio – será uma de suas bases. Mas podemos começar a pavimentar com ambas um caminho para a compreensão de um matricídio mais amplo do que o esquecimento da mãe na construção da subjetividade: o ecofeminismo de Starhawk nos permite refletir sobre a maternidade como um exemplo da capacidade gerativa da natureza que se reduz aquilo que é mercantilizável no capital.

Em *Dreaming the Dark*, Starhawk propõe que a mirada para o passado da Europa, mais especificamente os séculos XVI e XVII, deve ser feita a partir de uma visão binocular: o olho direito observa a Reforma e o Iluminismo, o olho esquerdo, olho da bruxa, observa aquilo que aconteceu com as mulheres no período. Como na epígrafe de Adrienne Rich, a re-visão é um ato de sobrevivência. Starhawk – que é uma das fontes para o argumento de Federici em *Calibã e a Bruxa* de que a caça às bruxas tinham como foco as mulheres e a classe trabalhadora que será desenvolvido na próxima seção – se pergunta porque a perseguição às bruxas ocorreu naquele momento particular da história. As perseguições, para a bruxa contemporânea, contribuiram para minar a possibilidade de uma revolução social que beneficiasse os subalternos, num momento crítico de transformações sociais. Starhawk afirma que três elementos são centrais para a visão com o olho-da-bruxa: o cercamento de fato – a expropriação da terra e dos recursos naturais, o

cercamento epistêmico – a expropriação do conhecimento, e a guerra contra o que chama de “consciência da imanência”.

É com base nessa ideia de consciência da imanência que vou discutir a compreensão da maternidade enquanto imanência, apostando que nela algo de novo se deslinda no sentido da compreensão das metáforas da maternidade. Na companhia de Starhawk é possível identificar a confluência entre o natural e o feminino – no sentido da generatividade imanente – e como o capital se articula enquanto feminicídio e, portanto, matricídio.

O primeiro elemento da visão da bruxa tem a ver com a atenção ao que acontecia à terra enquanto recurso. A expropriação da terra e recursos naturais tem lugar no período investigado pela autora e isso marca uma modificação social profunda: a sociedade feudal era baseada na vila como um organismo que usufruía dos campos e florestas comunais, que dele se nutria. Dessa relação com as terras comunais é que o sustento – não o lucro – se articulava. Com o cercamento, a vila-organismo vai lentamente sendo substituída pela família nuclear, desterrada, proletarizada.

Starhawk afirma que nesse período histórico aconteceu uma transformação da relação com a terra: do foco na agricultura para o foco na criação de ovinos para lã com vistas a exportação, da presença de terras comunais para o cercamento visto como mais eficiente para a criação de animais. Os donos de terra passaram para pressionar pela transformação da terra, comunal, em propriedade privada destruindo uma rede de direitos e obrigações mútuos que caracterizava a vila medieval. Com isso o ambiente foi transformado:

A visão da terra como propriedade privada está conectada com a nova visão de mundo que via a natureza como não-viva e como algo que só poderia ser valorizado quando pudesse ser explorado (...) reconhecer que a destruição é inerente ao próprio conceito de propriedade, que rouba à terra sua vida e seu valor inerente. Precisamos nos unir aos índios para restaurar um senso de sacralidade à terra e saudar a terra novamente como avó, irmã, mãe. (STARHAWK, 1988, p. 194, 199)

O cercamento garantiu um tipo de acumulação primitiva que, entretanto, se conecta a uma outra forma de se relacionar com a natureza que vai, nas palavras de Starhawk, desembocar num declínio da fertilidade da própria terra:

A prosperidade das classes altas era uma falsa prosperidade baseada no acúmulo de uma dívida ecológica, da mesma forma que hoje mantemos um padrão de vida artificialmente alto ao esgotar a terra e nosso recurso não renovável. O declínio da fertilidade da terra foi uma fonte de pressão para mudar os padrões agrícolas tradicionais (STARHAWK, 1988, p. 192)

O segundo elemento para qual está atento o olho da bruxa é o cercamento epistêmico. Como resultado desse processo, o conhecimento e por extensão a educação também passaram a ser vistos como mercadorias. O conhecimento deveria ser certificado, seu possuidor precisava estampar um selo de aprovação. Excluídas dos círculos de educação formal, as mulheres foram sendo expulsas de campos de atuação reformados pelo cercamento epistêmico. O exemplo paradigmático – repetido (como veremos) por Adrienne Rich, Mary Daly e Silvia Federici – é a atuação como parteiras e curandeiras.

Em primeiro lugar, entre os profissionais em ascensão, ansiosos por consolidar seu poder, estavam os médicos. A cura foi uma área em que as mulheres sempre desempenharam um papel vital. Como mães, cuidaram de suas famílias. Como nobres damas, dispensavam cuidados a seus dependentes e cuidavam dos feridos após a batalha. Na época medieval, as mulheres trabalhavam como médicas e farmacêuticas. Entre as classes mais pobres, a sábia da aldeia, ou bruxa, que preservava o conhecimento tradicional das ervas e da cura natural, era muitas vezes a única fonte disponível de cuidados médicos. (STARHAWK, 1988, p. 201)

A caça as bruxas acabou se constituindo numa campanha de difamação das parteiras como sinônimo de atraso, sujeira, ignorância e superstição, classificando toda a prática de cura destoante da profissionalização nascente da medicina masculina como heresia. “Destruir a confiança de uma cultura em suas curandeiras é destruir a confiança daquela cultura em si mesma” (STARHAWK, 1988, p. 203) expondo ao controle vindo de fora. A medicina segue sendo uma ferramenta de controle social conectada intimamente ao pensamento colonial.

O terceiro elemento – conectado intimamente aos dois anteriores é chamado pela autora de guerra contra a consciência da imanência. Segundo Starhawk, a soma dos fatores descritos anteriormente e a reforma protestante empreenderam uma revolução no pensamento humano. A imposição do que Max Weber chamou de ética protestante. “Essa doutrinação teve consequências profundas na formação de nossas visões sobre trabalho, tempo e prazer; sobre mulheres e sexualidade; sobre o valor e a natureza intrínseca do mundo” (STARHAWK, 1988, p. 205). O deus alheio a qualquer gênese material passou a ser espelhado na disciplina ascética para o trabalho.

Starhawk insere a derrota histórica das mulheres em termos dessa guerra contra a imanência. Ser gestada, parida, maternada e, portanto, acolhida na confusão corpórea da mãe constituem nossas primeiras experiências de acolhimento e pleno prazer corporal. Assim, deslocar o foco desse mundo para a transcendência do reino de deus implica em negar o corpo e, por isso mesmo, negar esse corpo que é primeira morada. É a recusa somatofóbica da imanência que alimenta a misoginia.



Starhawk, entretanto, chama atenção que além de acolhimento, as mães representam a experiência primeira de frustração, na medida que acolhem, mas também negam o exercício livre de nossa vontade. As mães são também o signo de nossa mortalidade, de nossa vulnerabilidade corpórea à dor, doença e morte. É “a imanência [que é] atacada através do corpo das mulheres: a imortalidade e o espírito-estranhado-da-carne é exaltado através da tortura e destruição da carne das mulheres” (STARHAWK, 1988, p. 213-214)

Quando uma mulher é excluída do trabalho produtivo, ela é forçada a assumir o papel de objeto. Tanto as mulheres da classe baixa quanto as da classe alta são relegadas ao reino da reprodução, intensificando as tendências dos homens e das mulheres de identificar todas as mulheres com a mãe – alguém tanto mais que humano quanto menos que humano, mas nunca simplesmente humano. Uma mulher de classe baixa também reproduz a força de trabalho de seu homem. Seu trabalho não é remunerado, mas necessário. É ela quem pega as mercadorias ganhas pelo trabalhador e as transforma para que possam ser utilizadas; ela cozinha a comida, lava a roupa e limpa a casa. O abstrato frio, o dinheiro, é novamente transformado em suas mãos, devolvido ao reino do que tem valor em si, o que pode ser usado e desfrutado. Mas porque seu trabalho é não pago, não participa do novo valor agora atribuído ao ganho e ao lucro. Ela não pode lucrar com isso, não pode barganhar por salários mais altos ou tentar ganhar com isso mais do que ela investe. Seu trabalho gradualmente passa a ser considerado menos real do que o trabalho de um homem, e a própria mulher se torna irreal, uma tela bidimensional sobre a qual um homem pode projetar suas fantasias. (STARHAWK, 1988, p.201)

Natureza, mulheres e classe trabalhadora vão lentamente sendo transformadas em recurso. Na origem do capitalismo, a comunidade orgânica da vila foi destruída e os indivíduos se tornaram como átomos – diz Starhawk invertendo o lema de Maria Mies – sem comunidade não há terras comunais. Por serem especialmente danosos aos subalternos, produzindo fome generalizada e garantindo uma submissão ao trabalho assalariado, os cercamentos foram enfrentados com resistência. O cercamento destruir o tecido inconsciente da vida camponesa, representa a lenta produção da subjetividade moderna e devastou as religiões imanentes através da perda dos lugares sagrados. Expansão colonial define a mentalidade da propriedade privada e direito de posse para o novo mundo. O cercamento é a estrutura que bota para funcionar o *plantationoceno* e, portanto, a redução da generatividade em reprodução:

Os próprios bisavós dos colonos ingleses podem ter honrado a natureza em seus campos como a deusa da colheita ou o espírito fértil do mastro. Eles podem ter marcado os ciclos do sol com fogueiras para despertar em si mesmos o fogo vivificador de Deus, e podem ter feito amor nos sulcos arados na primavera, unindo a fecundidade da carne humana e do solo. No entanto, agora, separados das religiões imanentes de seu passado, eles viam com total incompreensão o respeito dos índios pela terra como uma avó, e sua reverência pelos animais e plantas como criaturas semelhantes. (STARHAWK, 1988, p. 198)

Uma tensão importante entre Federici e Marx está na visão a respeito da “primitividade” da acumulação capitalista. Em seu livro *Re-enchanting the World* ela vai fincar a posição - já presente

em *Calibã e a Bruxa* - de que a acumulação “primitiva” é um fenômeno constitutivo das relações capitalistas que é sempre contemporâneo à sua expansão. Assim o termo deveria ser substituído por “processo contínuo de acumulação capitalista” e devíamos prestar atenção para os novos cercamentos. Outra tensão importante se liga a um elemento fundamental das empreitadas feministas: a recusa a teorias descarnadas. Federici reivindica pensarmos a acumulação capitalista a partir de uma perspectiva que tem corpo, que é situada, que sacode a ideia de um sujeito abstrato universal. Trata-se da espinha dorsal de *Calibã e a Bruxa*: pensar como no processo de acumulação “primitiva” as mulheres são alvos relevantes e o que se passou com elas não pode estar contido dentro da história abstrata (a partir de um enfoque de gênero) que Marx nos conta. A história da “acumulação primitiva” contada por quem não foi (apenas) proletarizada, mas antes, domesticada. A terceira tensão se dá a respeito da concepção, por Marx, de um caráter revolucionário do capitalismo, um estágio necessário para a libertação humana. Para a filósofa, o capitalismo surgiu como reação às revoltas populares contra o poder feudal, que ensaiavam outros modos de vida. Assim, o capitalismo é reacionário de saída. Federici vai mais além: segundo ela, se Marx tivesse olhado para a história do ponto de vista das mulheres, nunca teria defendido tal concepção.

É devido a essas tensões que a descrição da transição do feudalismo para o capitalismo, nas mãos de Federici, vai incluir como fundamentais fenômenos que não aparecem em Marx, tais como:

- i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores (FEDERICI, 2017 p.26)

Assim, Federici buscará esmiuçar a transição do feudalismo para o capitalismo através da lente da história das mulheres, procurando entender como o trabalho doméstico se torna ao mesmo tempo central e invisível: a construção de tal ocupação como um não-trabalho, como um ato de amor para o qual as mulheres estão naturalmente inclinadas, se torna fundamental para a extração de mais-valia e, portanto, para o funcionamento do capitalismo.

Marx afirma que é próprio do capitalismo a instauração de um trabalho abstrato, anônimo. Federici vai completar que ao mesmo tempo que se instaura um trabalho abstrato, anônimo, assalariado e que ocorre no espaço público, no âmbito privado temos a instauração de um não-

trabalho personalíssimo e que não pode ser visto como digno de salário, uma vez que sua paga é justamente o amor pela família e a predisposição “natural” ao cuidado.

Não se trata de apenas uma mudança na organização familiar, ou seja, no âmbito micropolítico. A divisão sexual do trabalho produz uma divisão espacial na cidade, uma separação rigorosa entre o público e o privado. Além disso, Federici demonstra como os Estados estiveram empenhados em impor violentamente a domesticação das mulheres, como caminho para solução de crises, especialmente as crises demográfica e econômica dos séculos XVI e XVII na Europa. A destruição de postos de trabalho remunerados para mulheres, leis que regulamentavam o acesso de mulheres à propriedade, e a proibição da prostituição empurraram às mulheres a duas alternativas: casamento ou morte.

No centro de sua análise sobre acumulação primitiva, Federici coloca a caça às bruxas (mas também a escravidão e os cercamentos de terras comunais). Segundo a filósofa, boa parte das historiadoras feministas concordam que o fenômeno da caça às bruxas representou uma guerra contra o controle reprodutivo exercido por mulheres, preparando o terreno para um regime de maior controle sobre seus corpos, vistos como máquinas de reprodução. Federici vai além: para ela o surgimento do capitalismo “exigiu um ataque genocida contra as mulheres” (FEDERICI, 2017, p.30).

Federici se pergunta “o que pode explicar esse ataque tão drástico as trabalhadoras?” (FEDERICI, 2017, p.187). É que ela vai pensar a caça às bruxas como uma das facetas dessa guerra contra mulheres que passa pela exclusão de mulheres da esfera do trabalho, como tal e o cercamento de seus corpos como recurso natural nacional. É justamente nesse aspecto, que Federici recoloca a questão da biopolítica foucaultiana. Para a autora, assim como Marx, Foucault peca em não compreender como o fenômeno da caça às bruxas foi um laboratório biopolítico fundamental para entendermos a modernidade e como o controle sobre os corpos – especificamente os corpos femininos – passa a ser central no capitalismo.

A perseguição às bruxas aparece como um capítulo especialmente brutal nessa história de domesticação das mulheres, desempenhando um papel tanto no cercamento de terras comunais – uma vez que as comunidades rebeldes foram bruxificadas – quanto no cercamento dos corpos e projetos de vida das mulheres – o extermínio de seus corpos e também de seus saberes que poderiam garantir alternativas de vida à domesticação.

Para Federici, o corpo feminino é transformado em máquina para reprodução na passagem do feudalismo para o capitalismo e para isso foi necessária a quebra com a autonomia corporal das mulheres, para que sua fertilidade estivesse a serviço do Estado e do Capital. É nesse contexto que a condenação do aborto e da contracepção seja como um pecado pela igreja, seja como um crime perante o Direito, começam a ser articuladas.

Federici afirma que “a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano e não a máquina a vapor, nem tampouco o relógio” (FEDERICI, 2017, p. 238). Esse movimento, nos fala Federici, teve sua contraparte filosófica através do mecanicismo cartesiano. Ao propor um modelo que afirmava a inteligibilidade daquilo que é material em termos de uma máquina cujo funcionamento é previsível e pode ser plenamente compreendido, Descartes teria proposto as ferramentas filosóficas para o esquadramento e domínio de tudo que é natural – inclusive nossos próprios corpos.

Riskin, entretanto, adiciona outra camada a essa leitura, o maior problema do cartesianismo não teria sido exatamente o modelo mecânico para aquilo que é natural, mas a extração da alma humana da matéria:

Essa revolução metodológica ou epistemológica, ou seja, uma revolução na maneira como as pessoas pensavam que deveriam entender o mundo, trouxe consigo uma profunda revolução ontológica, ou seja, uma revolução no que as pessoas pensavam que o mundo era essencialmente: nos olhos dos seguidores de Descartes, todo o mundo (exceto o pensamento humano, racional) tornou-se apenas pedaços móveis de matéria uniforme. Mas estabelecer que o mundo era feito de pedaços móveis de matéria uniforme não era o objetivo principal de Descartes. Em vez disso, ele estava empenhado em compreender o mundo em termos mecanicistas. Maquinaria, no uso de Descartes, significava inteligibilidade. (...) A ideia perigosa de Descartes não era o animal-máquina, mas sim sua contraparte: a alma humana (...) ao extrair a alma da matéria, Descartes fez algo diferente: ele deu ao intelecto humano uma visão do olho de Deus do mundo físico. Ter uma alma significa ter uma perspectiva racional do mundo físico, uma posição totalmente fora dela, a partir da qual se possa apreendê-la racionalmente. (RISKIN, 2016, s/n)

Essa extração se dá primeiro porque o paradigma mecanicista torna excessiva a proposta aristotélica de alma vegetativa e alma sensitiva – uma vez que suas tarefas, por assim dizer, poderiam ser reduzidas a aspectos plenamente materiais. Se a vida, o movimento, a sensação e todas as paixões fossem explicáveis apenas em termos de partes materiais em movimento, então duas das três almas de Aristóteles seriam desnecessárias: a alma vegetativa presente nas plantas, animais e humanos, responsável pela vida e crescimento; e a alma sensível, presente em animais e humanos, responsável pela sensação e movimento. Descartes descartou essas duas almas aristotélicas como supérfluas. Aristóteles havia descrito uma terceira alma, a alma racional,

presente apenas nos humanos, dotando-os da capacidade de pensamento racional. Essa alma exclusivamente humana e racional, reteve Descartes. Mas ele eliminou as almas vegetativas e sensíveis por completo, até mesmo explicando a reprodução sem referência às almas, formas ou faculdades, mas puramente pelo aquecimento, expansão, pressão e empurrão dos "dois líquidos" misturados na cópula.

Mais uma vez, as ideias sobre a reprodução são o solo da discussão: as potências para os aspectos nutritivos e sensitivos da alma são justamente aquilo que se encontra, para Aristóteles, no processo reprodutivo. Ao abandonar a visão aristotélica, Descartes contribui para a compreensão da reprodução como mecanismo – um lento abandono das metáforas vegetais, para a construção da maternidade maquínica. Nas palavras de Federici: “o útero foi reduzido a uma máquina para a reprodução do trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 262).

Assim, ao nos preocuparmos com as metáforas utilizadas para a reprodução, podemos perceber uma conexão entre a ascensão do paradigma do mecanicismo e a aurora do capitalismo. Starhawk afirma que o triunfo do mecanicismo não se deu por motivos epistêmicos, não foi uma questão de produzir uma descrição mais adequada da realidade, seu triunfo foi devido às implicações econômicas, políticas e sociais, num momento de radicalização das classes desfavorecidas:

A magia, a ciência e a filosofia que estavam baseadas no princípio da imanência, foram identificadas com o radicalismo e os interesses da classe baixa. O conceito animista da natureza como um organismo divino e ativo passou a ser associado a ideias ateístas e libertárias radicais. O caos social, as revoltas camponesas e as rebeliões poderiam ser alimentadas pela suposição de que os indivíduos poderiam compreender a natureza do mundo por si mesmos e podia manipular seus espíritos por meio de magia. Um uso difundido de magia popular para controlar esses espíritos existia em todos os níveis da sociedade, mas particularmente entre as classes mais baixas. (STARHAWK, 1988, p.217)

O mecanicismo se consolida como paradigma dentro de um momento marcado pela luta de classes. Seria anacronismo supor que o mecanicismo é uma peça fundamental na construção de uma aparente inescapabilidade do capitalismo? Na próxima seção apresentarei uma discussão sobre o trabalho reprodutivo e a sua já discutida centralidade para o capital. É possível pensar que a reprodução é trabalho? O que consta como trabalho no trabalho reprodutivo? Que estratégias podem ser pensadas para abolir o trabalho reprodutivo?

## **2.2 Disputas sobre o trabalho reprodutivo**

A proposta do que se segue é ampliar a compreensão do projeto de Federici, dando passos atrás em seu projeto filosófico para discutir suas reflexões acerca do trabalho doméstico que ocuparam a autora no final da década de 1970 a partir do confronto com as críticas de Angela Davis a proposta de Salários para o Trabalho Doméstico.

A *Campanha Internacional de Salários para o Trabalho Doméstico* foi um movimento que surgiu em Pádua na Itália em 1972, a partir da formação do *International Feminist Collective* que reunia mulheres de diversos países e se alastrando pelo mundo. Seu objetivo era refletir sobre o trabalho reprodutivo e sua contribuição para a manutenção da economia capitalista e arquitetar uma revolução a partir das cozinhas. A demanda feminista de reestruturar a organização da família estabelecendo arranjos mais favoráveis para a emancipação feminina não é nova. A grande revolução doméstica, é descrita por Dolores Hayden como um movimento de mulheres nos EUA, no final do século XIX cujas pautas eram similares à do movimento de *Wages for Housework* (doravante, WFH) passando até mesmo por propostas de reimaginar o espaço urbano. Entretanto, tais demandas foram esquecidas ou abandonadas, como inalcançáveis ou inoportunas. No que se segue, buscarei delinear a proposta do movimento de WFH – através dos textos de Silvia Federici – e críticas a ele endereçadas.

Silvia Federici em seu artigo "Salários contra o trabalho doméstico", originalmente publicado em 1974, nos apresenta um resumo de seus argumentos e estratégias políticas. Para a filósofa, o trabalho doméstico ou trabalho reprodutivo se distingue dos demais trabalhos por sua mistificação: “a diferença em relação ao trabalho doméstico reside no fato de que ele não só tem sido imposto às mulheres como também foi transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas” (FEDERICI, 2019, p.42)

Assim, é visto como um não-trabalho por definição. De fato, Federici se empenhou anos depois em discutir a origem histórica da transformação de mulheres em donas de casa no *Calibã e a Bruxa*. Podemos entender o projeto deste livro como uma ampliação da discussão do artigo de 1974 na medida em que nos traça o panorama da divisão sexual do trabalho através da atribuição de salários para o nascente trabalho industrial. As “atribuições domésticas” serão definidas por contraste, como aquilo que não é monetizado e, por tanto, não tem importância econômica: um não-trabalho. É nessa redefinição econômica que Federici encontrará uma renovação do patriarcado num patriarcado de salários.

O salário implica um contrato social, um reconhecimento do trabalhador enquanto trabalhador, uma possibilidade de barganha através da luta coletiva. O trabalho doméstico isola as mulheres, dificultando a luta coletiva, organiza suas energias e forças, destinando-as ao cuidado com o marido e/ou família. Federici ressalta que a naturalização do trabalho doméstico o torna ao mesmo tempo invisível e aquilo pelo qual as mulheres são definidas – passa a ser visível não como trabalho, mas como o próprio ser das mulheres, ou seja, aquilo que nos caracteriza e que não poderíamos recusar.

É importante ressaltar o quanto de energia é investida na socialização de meninas para a preparação para o trabalho reprodutivo, são os anos de imposição de normas e expectativas que contribuem para consolidar a tal “natureza feminina” do cuidado com os outros. Federici ressalta que se trata de um treinamento não remunerado que a mãe realiza com a filha, dando origem a um novo ciclo de trabalho.

Dessa forma, a demanda por salários para o trabalho doméstico é uma demanda revolucionária contra a divisão sexual do trabalho. Dizer que as atribuições domésticas são trabalho implica apontar que não são naturais e sim o “papel que o capital inventou para nós” (FEDERICI, 2019, p. 47). A exigência por um salário é a estratégia para tornar o trabalho visível como trabalho e, portanto, minar as expectativas sociais que se impõem sobre as mulheres.

Angela Davis também discute a questão em seu livro de 1981, *Mulheres, Raça e Classe*. Nele, o último capítulo intitulado *A obsolescência das tarefas domésticas se aproxima: uma perspectiva da classe trabalhadora* trata da questão do trabalho doméstico a partir da crítica a iniciativas como a WFH. Reconhecendo a longa linhagem da discussão sobre trabalho doméstico no feminismo norte americano – virtualmente ignorada pelas militantes de WFH<sup>21</sup>– bem como na teoria marxista, Davis apresentará um recorte de classe e raça, além de uma abordagem histórica da discussão. A filósofa argumentou acerca da ineficácia de quebrar a barreira de gênero no trabalho doméstico e da necessidade do ingresso massivo de mulheres no mundo do trabalho para que a pressão social pela industrialização das tarefas domésticas seja forte o suficiente para a abolição desse trabalho.

---

<sup>21</sup> Federici confessa em *The New York Wages for Housework Committee* que acreditava no pioneirismo do grupo neste assunto e como, posteriormente, descobriu uma linhagem dedicada a discussão e a militância pela transformação radical do trabalho doméstico.

O capítulo se inicia com um diagnóstico comum àquele feito por Federici: o trabalho doméstico é invisível e naturalizado como parte da maternidade. Davis chama atenção para a amplitude do trabalho econômico exercido dentro de casa durante o período colonial e seu contraponto: a nova dona de casa economicamente irrelevante que surge a partir da era industrial. Um elemento central de sua argumentação é que a industrialização ao transferir a produção econômica da casa para a fábrica minou a importância da casa enquanto estrutura econômica: roupas, comida, produtos de limpeza deixaram de ser caseiros para serem manufaturados e vendidos. Assim, o capitalismo industrial se assentou no reforço da separação entre a esfera econômica e o âmbito familiar: “essa revalorização da produção econômica revelou, para além da separação física entre casa e fábrica, uma fundamental separação estrutural entre a economia familiar e doméstica e a economia voltada ao lucro do capitalismo” (DAVIS, 2016, p.230)

O trabalho doméstico é, assim, o que resta do processo de industrialização, aquele excedente pré-capitalista não apropriável, que não é passível de gerar lucro e, portanto, uma forma inferior de trabalho. Davis aponta que essa transformação econômica radical foi acompanhada de uma transformação ideológica que passa a definir as mulheres como “guardiãs de uma desvalorizada vida doméstica”. Tal visão burguesa do papel das mulheres como donas de casa, um ideal de maternidade e feminilidade que se mostrará influente por muitas décadas, pouco se encaixa na experiência de grande parte das mulheres que integram as filas de trabalhadoras assalariadas em um país em expansão industrial, especialmente as mulheres negras a quem a escravidão reservou uma “igualdade sexual” pela imposição de trabalho corporal extremo. Tal ideal é, antes, um símbolo da prosperidade econômica da classe média branca.

Porém, tal modelo acaba por se instituir como hegemônico, impondo limites à experiência de boa parte das mulheres. É a partir da naturalização do trabalho doméstico como a ocupação feminina por excelência que as mulheres passam a ser tratadas como invasoras no mundo masculino do trabalho, minando a possibilidade de seu reconhecimento como trabalhadoras assalariadas completas. É, portanto, a partir da separação entre esfera doméstica familiar e esfera econômica industrial que o trabalho feminino – qualquer que ele seja – é caracterizado como precário e sub-remunerado. É isso que para Davis é fonte de lucro para capitalistas: a possibilidade de sub-remunerar mulheres e usar da feminização do trabalho como mecanismo de manutenção de baixos salários para homens.



Para as “invasoras” segue o fardo duplo do trabalho assalariado e do trabalho doméstico. Será possível retirá-lo de seus ombros? Davis se pergunta sobre a radicalidade da redistribuição de tarefas domésticas: “liberadas de sua associação exclusiva com o sexo feminino, as tarefas domésticas deixariam de ser opressivas?” (DAVIS, 2016, p.225). Sua resposta é negativa. Para a filósofa, nem homens e nem mulheres deveriam perder tempo com um trabalho sacal como o trabalho de manutenção doméstica, antes, tal trabalho deveria ser socializado ou até mesmo mecanizado.

A discussão sobre a socialização do trabalho doméstico não avança e Davis culpa a ideologia burguesa também presente nos feminismos. Uma de suas facetas, para a autora, é justamente o movimento WFH. Davis afirma que o movimento chegou à conclusão que o aspecto degradante do trabalho doméstico se dá devido a ausência de remuneração e que a saída seria reivindicar um salário. Apesar das militantes do WFH afirmarem que não se trata de uma demanda por uma simples retribuição monetária que incluiria donas de casa na lógica capitalista – afinal, afirmam que o trabalho doméstico é central para o capital – argumentação de Davis parece entender de maneira literal as propostas do movimento e pressupor que se trata de simples reivindicação por uma mesada semanal a ser paga pelo governo. Sugere que o movimento tenha surgido de mulheres de classe média que, numa versão estranha da mística feminina de Betty Friedan, buscam para si alguma retribuição por seu papel de rainhas do lar.

Com isso, Davis investirá em argumentar que insistir no trabalho doméstico reconhecido e remunerado não é sinônimo de melhoria para a vida, mas, antes, que os pagamentos legitimariam uma maior escravidão doméstica das mulheres. Acrescenta a isso o exemplo de empregadas domésticas que são, de fato, remuneradas pelo trabalho doméstico que executam (fora de suas casas), chamando atenção que o assalariamento não garantiu a essas mulheres melhorias consideráveis em sua situação social, pelo contrário, são o grupo profissional que possui as piores condições de trabalho, uma vez que carecem de uma definição nítida dos limites de seu trabalho. Esse exemplo, parece perder o ponto, uma vez que essas mulheres são pagas para executar o que para elas não é trabalho doméstico: o trabalho é doméstico porque ele é feito em uma casa ou porque é feito em sua casa? A definição de trabalho doméstico relevante não é justamente aquele não remunerado porque é feito “por amor”?

Em resumo, Davis afirma que WFH sofre de pelo menos dois problemas: supor que o papel de dona de casa é definidor de todas as mulheres independente de sua classe ou raça e ignorar a

separação estruturante entre unidade doméstica e economia capitalista. De fato, o principal argumento de Federici acerca da força de uma reivindicação de salários para trabalho doméstico é a dependência entre capitalismo e trabalho reprodutivo. Para WFH a mais-valia só é possível porque existe trabalho doméstico não remunerado e, portanto, ele é central para a estrutura do capital.

Num texto de 1975 chamado *Contraplanejamentos da Cozinha*, Federici e Nicole Cox rebatem antecipadamente boa parte das críticas que Davis apresenta em seu texto. Endereçado a Carole Lopate e suas críticas ao movimento WFH, o texto de Federici e Cox se esforça por explicitar o caráter marxista heterodoxo da proposta de salários para (ou contra) trabalho doméstico. Como Davis, Lopate tece críticas a WFH do interior da Esquerda mas, segundo Cox e Federici, a autora escreve a partir de uma compreensão limitada e imbuída do que hoje é possível chamar de realismo capitalista: sob o signo do derrotismo, aceitando as instituições capitalistas, pressupondo que nunca poderemos vencer (FEDERICI, 2019b, p.86)

Salário para o trabalho doméstico não é uma demanda e sim a tentativa de reestruturar a política e abrir um novo campo para a luta anti-capitalista: é por isso que Federici nomeia seu texto de salários contra o trabalho doméstico. Não se trata, como supõe Davis, de uma demanda por uma simples remuneração que aprisiona as mulheres ao trabalho doméstico. O salário é o primeiro passo para reconhecer que é trabalho e não amor para, em seguida, poder como uma trabalhadora grevista recusar-se a fazê-lo, poder pressionar o patrão por melhorias trabalhistas, poder se organizar para o fim do trabalho:

Portanto, não dizemos que ganhar um salário é uma revolução. Nós dizemos que é uma estratégia revolucionária, porque ela enfraquece o papel atribuído a nós na divisão capitalista do trabalho e, por conseguinte, modifica as relações de poder dentro da classe trabalhadora em termos mais favoráveis para nós e para a unidade da classe. (...) Nossa meta é não ter preço, é dar nosso preço fora do mercado, para que o trabalho doméstico e o trabalho na fábrica e no escritório se tornem “ineconômicos” (FEDERICI, 2019b p. 85)

Não é a retribuição monetária pelo trabalho feito que é o ponto. Mas o que acontece se reconhecermos reprodução como trabalho. E não é uma luta por trabalho, mas sim contra ele, não é uma luta para ser incluída na dinâmica salarial, mas para sair dessa lógica. Cox e Federici apontam que o salário organiza a exploração do trabalhador não-assalariado. No caso específico das mulheres, a ausência de salários faz com que o trabalho pareça ser externo ao capital, quando na verdade é central. A oposição entre tal perspectiva é a defendida por Davis reside justamente em como entendem a relação entre reprodução e produção.

Para provar seu ponto, Davis discute o caso do *apartheid* na África do Sul: apesar de homens negros serem centrais para a manutenção do sistema econômico, leis foram editadas no sentido de proibir a presença das mulheres negras nos aglomerados urbanos, proibindo a vida familiar e evitando ao mesmo tempo o aumento da taxa de crescimento da população negra e estratégias de resistência ao *apartheid*. Tal exemplo mostra, segundo Davis, que a economia capitalista apesar de ter a reprodução da mão de obra como sua precondição, não se preocupa especificamente com as condições de possibilidade dessa reprodução – muito mais necro do que biopolítico, o capitalismo de supremacia branca na África do Sul torna aparente sua intenção de destruir “a própria tessitura da vida doméstica da população negra” (DAVIS, 2016).

Federici e Cox procuram rebater essa crítica apelando para as diferentes condições de trabalho em diferentes países e momentos históricos: sob certas condições históricas alguns grupos de mulheres são “forçadas a produção intensa de crianças; em outros nos dizem para não reproduzirmos” (FEDERICI, 2019b), mas a garantia, o uso do poder reprodutivo das mulheres como algo a que se possa recorrer está posto: a reprodução é pré-condição para o capital.

Para compreender um pouco mais esse eixo da tensão Davis-Federici é importante compreender a reestruturação feminista da teoria marxista proposta pela italiana. Em *A Reprodução da força de trabalho na economia global e a revolução feminista inacabada*, Federici explora como Marx ignorou a relevância do trabalho reprodutivo das mulheres, reduzindo a reprodução à produção de mercadorias na qual os agentes relevantes:

são os trabalhadores do sexo masculino que se autorreproduzem, seu salário e seu meio de subsistência. (...) Nada é dito sobre mulheres, trabalho doméstico, sexualidade e procriação. Nos poucos casos em que Marx se refere à produção biológica, ele a trata como um fenômeno natural, argumentando que é por meio das mudanças na organização da produção que uma população excedente é criada periodicamente para satisfazer as necessidades variáveis do mercado de trabalho.(FEDERICI, 2019b, p.199)

Seria algo como o impulso de autoconservação dos trabalhadores, portanto a natureza, que supriria a condição de possibilidade do capital. Marx, portanto, partilha da visão dominante que naturaliza o trabalho doméstico, cego que está para parte das dinâmicas biopolíticas do capital. Federici justifica parcialmente essa cegueira pelo momento histórico em que Marx escreve, no qual as longas jornadas de trabalho fabril reduziam o trabalho reprodutivo a sua mínima expressão. É apenas no final do século XIX que a classe capitalista – percebendo a centralidade do trabalho doméstico para a reprodução da força de trabalho industrial – passa a investir de maneira mais consistente em seu desenho e organização.

Somente depois de prejuízos relacionados a revoltas proletárias por melhores condições de trabalho, morte em massa de mão de obra disponível devido a surtos de doenças em aglomerados urbanos e a exaustão pelo trabalho excessivo, que a classe dominante foi levada a compreender a relevância que a ampliação da ideologia burguesa da família nuclear ao proletariado poderia ter: saúde, estabilidade e disciplina do trabalhador. Federici afirma, então, que a família ocidental longe de ser um resquício de alguma organização pré-capitalista é uma criação do capital para o capital, uma instituição de controle de qualidade e quantidade de mão de obra.

Se o ponto de tensão principal se dá no nível do diagnóstico do problema – a relação entre trabalho reprodutivo e produtivo – é preciso reforçar que também as estratégias propostas pelas duas perspectivas diferem. A partir do exemplo das empregadas domésticas e sua desvalorização devido às sobreposições entre seu trabalho e o trabalho de amor da dona de casa, Davis propõe que a saída possível é que mulheres adentrem a força de trabalho de forma cada vez mais expressiva o que criaria novas necessidades para mulheres que seriam supridas por empresas visando um nicho de mercado ou o Estado suprindo necessidades de suas cidadãs, como creches públicas de atendimento universal. Esse é o caminho avistado por Davis para a obsolescência da dona de casa.

A disputa entre as posições defendidas por Federici e Davis poderia ser vista em termos de uma definição do trabalho gestacional como trabalho doméstico? É curioso notar que entre o trabalho doméstico socializável ou passível de industrializar-se, Davis não inclui a produção de novos seres humanos. Será que para Davis a gestação é um núcleo duro do trabalho reprodutivo que não pode ser industrializado, substituído, socializado? Ou trata-se de pressupor, como Marx, que a reprodução é um impulso natural dos seres humanos?

## Interlúdio: Dédalo e o futuro reprodutivo

Em 1923, por ocasião de um encontro da *Cambridge Heretics Society*<sup>22</sup>, John Haldane apresenta um texto especulativo chamado *Daedalus or Science and the Future* no qual aparece pela primeira vez a palavra “ectogênese”. A palavra buscava designar uma técnica futura de gestação fora do útero, levada ao cabo por máquinas-gestantes. Haldane desenvolve uma ficção teórica que se passa em 2070. A narração de avanços científicos do último século e meio se dá através de um relatório estudantil. O relatório começa com a descrição de movimentos eugênicos nas primeiras décadas do século XX. Os debates sobre eugenia, segundo o estudante, prepararam a opinião pública para o que estava para vir:

Foi em 1951 que Dupont e Schwarz produziram a primeira criança ectogenética. Em 1901 Heape já havia transferido embriões de ratos de uma fêmea para outra, em 1935 Haldane cultivou embriões de ratos em um sêrum por dez dias, mas falhou em levar o procedimento a sua conclusão. Foi apenas em 1940 que Clark obteve sucesso com porcos, usando como meio a solução de Kehlmann. (HALDANE, 1923, s/n)

É interessante notar que o texto parte de um fato histórico – os experimentos de Heape com embriões de ratos na última década do século XIX – e amplifica o que Haldane apontava como uma tendência: o desenvolvimento de tecnologias reprodutivas ao longo do século. O texto segue apontando processos que já estavam em curso em 1923 e que se fortaleceram nas décadas seguintes:

Dupont e Schwarz obtiveram um ovário fresco de uma mulher vítima de um acidente de avião e o mantiveram vivo in vitro, em um meio artificial, criado por eles durante cinco anos. Dele obtiveram vários óvulos e os fertilizaram com sucesso, mas o problema de nutrição e suporte do embrião era mais difícil e só foi resolvido no quarto ano. Agora que a técnica está totalmente desenvolvida, podemos tirar um ovário de uma mulher e mantê-lo crescendo em um fluido adequado por até vinte anos, produzindo um óvulo fresco a cada mês, dos quais 90 por cento podem ser fertilizados, e os embriões podem se desenvolver com sucesso por nove meses. (HALDANE, 1923, s/n)

A passagem acima aponta para um problema que ainda está presente na busca pela tecnologia que pode vir a tornar possível a ectogênese. Na nossa realidade – e não na alternativa desenhada por Haldane – o problema da nutrição do embrião ainda busca ser solucionado. Existem pesquisas buscando desenvolver um líquido amniótico artificial e algum tipo de mecanismo para

---

<sup>22</sup> A *Cambridge Heretics Society* foi um grupo de estudantes e outros intelectuais de Cambridge cujas atividades se desenrolaram nas primeiras décadas do século XX. Entre seus membros e frequentadores estavam Bertrand Russell, Julian Huxley e John Haldane.

identificar as necessidades do feto e alterar a composição do líquido – como o fazem o ambiente uterino natural. A placenta artificial segue sendo matéria de ficção científica.

Se confrontarmos a passagem citada acima com o primeiro capítulo de *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, fica evidente que texto de Haldane serviu como inspiração direta para a distopia fordista. No primeiro capítulo de Huxley, um personagem referido como “o Diretor” apresenta o funcionamento da *Chocadeira* a um grupo de estudantes ávidos por compreender seu funcionamento; uma das informações apresentadas por ele é de que a retirada do ovário de mulheres, mantido vivo num meio artificial e ovulando pela introdução de hormônios sintéticos, serve como a fonte dos embriões. É como se Haldane contasse a história do avanço técnico-científico que transformou a reprodução humana *naturocultural*<sup>23</sup> em produção fordista de humanos no *Mundo Novo* possível<sup>24</sup>. Entretanto, o tom dos dois textos é muito diferente: enquanto Haldane se apoia numa estrutura ficcional para tecer predições sobre a transformação social futura através do desenvolvimento da genética – inspirado em H.G. Wells, como deixa explícito em sua introdução – o texto de Huxley é uma distopia inflada por um pânico moral sobre o fim da família. Esse temor não está presente em *Daedalus*. O quanto da repulsa que as ideias defendidas por Firestone causam em suas leitoras desde a década de 1970 está informada pela popularidade do texto de Huxley? Haldane segue:

Schwarz nunca obteve resultados tão bons, mas a notícia de seu primeiro sucesso causou sensação sem precedentes em todo o mundo, pois a taxa de natalidade já era menor que a taxa de mortalidade na maioria dos países civilizados. A França foi o primeiro país a adotar oficialmente a ectogênese e, em 1968, produzia 60.000 crianças por ano por esse método. Na maioria dos países, a oposição foi muito mais forte e foi intensificada pela Bula Papal ‘Nunquam prius audito’ e pela fátua semelhante emitida pelo Califa, ambas surgidas em 1960. (HALDANE, 1923, s/n)

Duncan Wilson (2005) chama atenção para a obsessão com o controle reprodutivo na Europa do pós-guerra e para o fato de a Cambridge de Haldane abrigar, à época o *Laboratório de Pesquisa Strangeways*, responsável pelos primeiros experimentos com embriões de animais em vitro. Tais elementos apontam para o enraizamento do texto de Haldane no pensamento a ele

---

<sup>23</sup> Uso o termo utilizado por Haraway - *naturocultura* - aqui para evitar que através da comparação entre a reprodução ectogenética em Huxley/Haldane e a reprodução vulgar praticada nos dias de hoje a reprodução seja naturalizada, ou seja, entendida nos termos de um âmbito puramente natural, intocado pela cultura, técnica ou discursos médicos.

<sup>24</sup> Os irmãos Huxley eram próximos a Haldane isso pode explicar a influência de *Daedalus* em *Admirável Mundo Novo*. Julian Huxley também frequentava a *Cambridge Heretics Society* e com o Haldane escreveu um livro em 1927 chamado *Animal Biology*. Aldous se tornou amigo de Haldane em Oxford e, além de *Admirável Mundo Novo*, escreveu um personagem em seu *Antic Hay* inspirado no amigo.

contemporâneo. Parece curioso, entretanto, para a leitora que se depara com o texto de Haldane quase cem anos após ter sido lido naquela reunião de hereges, que a França tenha sido escolhido como o primeiro país a adotar oficialmente a ectogênese depois de enfrentar anos de diminuição de sua taxa de natalidade. Na França, atualmente, floresce entre os conspiracionistas de direita a teoria da grande substituição – que consiste no pânico xenóforo de que a população branca, supostamente autóctone seja substituída, devido a diferença entre as taxas de natalidade, por imigrantes de países africanos<sup>25</sup>. Provavelmente à época de Haldane a xenofobia francesa, veículo de desumanização em suas inúmeras colônias, já se manifestava de maneira robusta. De qualquer modo, Haldane supõe que a tensão racial na Europa acabou por contribuir para a adesão rápida à transformação da reprodução, garantindo o nascimento de 60 mil crianças francesas brancas no ano de 1968. O estudante imaginado por Haldane não se detém muito na questão racial que emerge nesse contexto – quase como se tivesse sido algo banal. Parágrafos adiante, a intenção eugênica com a ectogênese fica explícita: “se não fosse pela ectogênese, não pode haver dúvida de que a civilização teria entrado em colapso em um tempo mensurável devido à maior fertilidade dos membros menos desejáveis da população em quase todos os países” (HALDANE, 1923, s/n).

Na França, aparentemente, a oposição ao emprego da nova tecnologia de reprodução não foi tão articulada, mas Haldane chama atenção para a oposição articulada por líderes religiosos, através de uma bula papal – a bula do nunca dantes ouvido - e de uma fátua, ambas emitidas em 1960. Haldane segue seu relato apontando a popularização da técnica – mesmo face a oposições religiosas:

Como sabemos, a ectogênese é agora universal, e nesse país menos de 30 por cento das crianças são nascidas de mulheres. O efeito da separação do amor sexual e da reprodução na psicologia humana e na vida social, que começou no século XIX e se completou no século XX, não é completamente satisfatório. A velha vida em família certamente tinha muito a ser elogiada, e, apesar de hoje em dia podermos induzir a lactação nas mulheres através da injeção de placentina de rotina, e, portanto, conservar muito do que era bom no antigo ciclo instintivo, devemos admitir que sob certos aspectos, nossas bisavós e bisavôs tinham vantagens em relação a nós. (HALDANE, 1923, s/n)

A transformação técnica da reprodução tem impacto na organização social: a velha vida em família se desarticulou, mas Haldane não descreve o que toma o lugar da família na nova organização, nem mesmo imagina, como o fará Shulamith Firestone, que a mecanização da

---

<sup>25</sup> É irônico pensar que a possibilidade de uma substituição da população europeia por índices de natalidade discrepantes seja recebida com tamanho terror. A conquista das Américas empreendeu nada menos do que uma Grande Substituição. Só que no lugar de taxas discrepantes de natalidade, o que houve foi genocídio.

reprodução torne obsoleta a diferença sexual ou que as tarefas do cuidado sejam transformadas para além da diferença. A indução da lactação através de drogas é feita exclusivamente em mulheres e, portanto, a amamentação segue sendo uma atividade feminina. Em 1970, Marge Piercy utilizará do mesmo expediente – lactação induzida por drogas – para coletivizar entre três *co-mães*, de gênero indeterminado, a amamentação e o cuidado com bebês resultantes de ectogênese. Como em Firestone, a ectogênese contribui para a obsolescência da diferença sexual. Esses pontos serão explorados mais adiante no texto.

Aline Ferreira (2017) se debruçou sobre o momento em que Haldane e Huxley escreviam, apontando como na Grã-Bretanha do período entre guerras a imaginação de um futuro em que a ectogênese desempenhasse um papel definitivo na reprodução humana se espalhou através de um nó entre literatura e produção acadêmico-científica. Ferreira aponta que o interesse crescente em tecnologias reprodutivas no início do século se enreda em fios distintos: o feminismo da primeira onda, a preocupação quase obsessiva com a saúde reprodutiva e com o controle da reprodução que marcaram o século XIX, mas que se aprofundaram sobremaneira no período entre guerras na Europa, os avanços técnicos e científicos na medicina e na genética, os debates sobre eugenia que ocupavam parte da comunidade científica e a produção especulativa de ficção.

A ideia de ectogênese, sugere Ferreira, surge da amplificação de uma técnica que já existia no início do século e se tornava gradualmente bastante popular – não apenas como técnica, mas como entretenimento e promessas de um mundo novo: a incubadora. A autora chama atenção para o fato de a incubadora ser uma técnica importada do manejo de animais domesticados para a reprodução humana assistida. Assim como aconteceu com incubadora, muitas das tecnologias reprodutivas desenvolvidas no século XX se miraram no espelho do manejo de animais: inseminação artificial, congelamento de espermatozoides e óvulos, fertilização *in vitro*, etc.:

A primeira incubadora de bebês foi inventada pelo famoso obstetra francês Etienne Stéphane Tarnier em 1880, uma "incubeuse" ou "galinha chocadeira", uma ideia que Tarnier teve em 1878 durante uma visita à área de incubadoras de aves domésticas do Zoológico de Paris, tendo perguntado ao zelador se ele poderia construir uma câmara de aquecimento semelhante grande o suficiente para conter um bebê prematuro. (FERREIRA, 2017, p.140)

Antes de ser a tentativa de replicar algum aspecto do útero humano, a tentativa de replicar o aspecto material pelo qual segundo Aristóteles as mulheres são responsáveis, a incubadora ancestral primeira dos possíveis úteros mecânicos é feita a imagem e semelhança do choco de uma ave. Ferramenta técnica fundamental para garantir a manutenção da vida de bebês prematuros, a



incubadora surge na França em 1880, mas logo passa a ser exibida como atração em feiras populares em países da Europa e nos Estados Unidos:

Para difundir a tecnologia da incubadora no exterior, Budin pediu a Martin Couney que levasse seis incubadoras de bebês para a Exposição de Berlim de 1896, para a Exposição da Era Vitoriana de 1897 na Grã-Bretanha e mais tarde para Coney Island. Couney descreveu os programas como um “Kinderbrutanstalt”, ou “incubatório infantil”, e eles atraíram multidões. Como Gary R. Brown elucida, por “quarenta anos, milhões de foliões visitando Coney Island foram afastados do clamor das montanhas-russas e galerias de tiro para ver esses 'visitantes temporários' - pequenos bebês prematuros lutando para sobreviver em incubadoras prototípicas.” para Brown, essas “Incubadoras Infantis” eram a “atração mais estranha e, às vezes, mais popular de Coney Island, e suas taxas de admissão subsidiavam o desenvolvimento e a aplicação de tecnologia médica inovadora”. Como Brown afirma ainda, os bebês prematuros “em exibição estavam sendo tratados com equipamentos e técnicas muito mais sofisticadas do que as disponíveis na maioria dos hospitais; eles tinham uma taxa de sobrevivência insuperável em qualquer instalação médica do mundo” (FERREIRA, 2017, p.140)

Num amálgama de ciência e entretenimento, as incubadoras atraíam grandes grupos de visitantes que pagavam vinte e cinco centavos de dólar pra ver os estranhos bebês em caixas de vidro, pequenos demais para estarem vivos de acordo com os padrões da época. Antes que as incubadoras de Budin se popularizassem três em cada quatro bebês prematuros vinham a óbito nos Estados Unidos. O desenvolvimento de tal técnica teve um impacto significativo na diminuição da mortalidade infantil e, ainda hoje, a ectogênese é discutida em termos de uma complexificação da incubadora, em termos de uma ampliação cronológica do período passível de incubação de bebês prematuros que ampliaria, por sua vez, a possibilidade de sobrevivência de prematuros ainda mais distantes do que seria o término da gestação.

Podemos supor que a exposição do maquinário em feiras e parques de diversões teve um impacto significativo na imaginação das gerações que puderam testemunhar essa maravilha científica. Ferreira aponta os impactos que tais imagens tiveram na literatura de ficção científica da época. O quanto dessa produção imagética e especulativa foi importante para a proposta de Firestone?

O capítulo seguinte busca pensar sobre a metáfora mecânica para a maternidade. Não mais a matéria-prima, o solo primeiro que nutre uma planta, mas a máquina. A mudança de metáfora se liga a mudança do paradigma na filosofia natural, o estabelecimento do mecanicismo como teoria explicativa da natureza e do corpo. Mas também se liga a emergência de um novo sistema econômico político que se baseia na centralidade do corpo do trabalhador: a biopolítica do capital. Pode ser a mudança na forma de pensar a reprodução – da metáfora vegetal para uma metáfora

mecânica que acaba por desaguar na imaginação da metáfora concretizada, na literalidade de uma reprodução completamente mecanizada – um indício para a consolidação do matricídio?

### Capítulo 3. Da mãe máquina<sup>26</sup>

*It's a man's world  
But finished  
They themselves sold it to the  
machines  
Adrienne Rich*

A partir da reflexão de Federici, discutida anteriormente, é possível afirmar um contínuo entre reprodução e produção sob o patriarcado de salários, no qual as mães são como máquinas de produzir mão de obra. Neste capítulo pensaremos a substituição literal de parte do trabalho reprodutivo, o trabalho gestacional, por máquinas. O útero artificial ou no termo criado no início do século XX por John B. S. Haldane, *ectogênese*.

As principais personagens do capítulo serão Shulamith Firestone, autora de *Dialética do Sexo*, livro no qual imagina a ectogênese como uma peça na grande máquina de guerra contra o patriarcado, Adrienne Rich e Gena Corea que reagem aos escritos de Firestone. O embate entre elas pode ser pensado em termos de filosofias da tecnologia conflitantes, mas também em termos de que imagens de maternidade, materialidade, natureza e máquina informam suas reflexões. Ao final do capítulo incluiremos a discussão sobre comunismo gestacional em Sophie Lewis, uma pensadora neo-firestoniana. Permeando o capítulo, estão discussões sobre ficção científica – uma vez que as posições de Firestone e Corea encontram contrapartidas ficcionais em *Woman on the Edge of Time*, de Marge Piercy, e *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood, respectivamente.

#### 3.1 As disputas sobre ectogênese no feminismo das décadas de 1970-1980

Apresentarei no que se segue, o argumento central de *The Dialectic of Sex*, de Shulamith Firestone, e as críticas a ele que surgiram dentro do feminismo radical norte americano, exemplificadas aqui por *Of Woman Born* de Adrienne Rich e *The Mother Machine*, de Gena Corea, tentando compreender as relações entre tecnologia, corpo, política e dominação as autoras estabelecem. Numa formulação rápida: Firestone argumenta pelo controle da tecnologia

---

<sup>26</sup> Parte do texto que compõe esse capítulo foi publicado nos anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 12, 2021, Florianópolis sob o título de *Mãe Máquina: disputas feministas acerca da ectogênese*.

reprodutiva pelas mulheres, como meio de emancipação, enquanto Corea e Rich denunciam a conexão entre patriarcado e tecnologias reprodutivas, classificando a tecnologia reprodutiva como uma expressão recente da inveja do útero. As tensões entre as duas posições organizariam, segundo Rosemarie Tong (2009) uma oposição central dentro do feminismo radical estadunidense.

Tong (2009) aponta que a reação ao texto de Firestone estrutura, de certa forma, o feminismo radical nos EUA. Tong identifica duas posições opostas dentro do feminismo radical: o feminismo radical libertário e o feminismo radical cultural. As duas posições partilham a *radicalidade*, entendida por elas como a ideia de que a opressão das mulheres é anterior, universal e o tipo mais básico de opressão, portanto, o mais difícil de detectar. As similaridades, entretanto, param por aí. O feminismo radical libertário estaria comprometido com a androginia como ideal e, portanto, com o que poderíamos identificar como abolicionismo de gênero, enquanto o feminismo radical cultural estaria comprometido com algum apelo à diferença irreduzível das mulheres. Tong apresenta em seu capítulo os principais eixos de divergência entre os feminismos radicais de tipo libertário e cultural: a compreensão dos conceitos de sexo/gênero, sexualidade e dominação masculina, pornografia, lesbianismo, reprodução e maternidade. Apesar de ser possível identificar articulações entre as ideias, interessa ao presente texto as duas últimas questões.

Tong afirma que o feminismo radical se contrapõe ao reformista devido a seu ímpeto revolucionário e à história das mulheres que o compõe, normalmente ligadas a movimentos sociais de esquerda ou de contracultura. O feminismo radical cultural, nos conta Tong surgiu como uma reação ao feminismo radical libertário. Esse último propunha que as mulheres seriam beneficiadas por uma experiência mais andrógina, em outras palavras, propunham a abolição das diferenças entre homens e mulheres. As feministas culturais insistiam num caráter intrínseco ou essencial da feminilidade bem como valores culturalmente atribuídos às mulheres. Quanto a reprodução, Tong afirma:

enquanto as feministas libertárias radicais acreditam que as mulheres devem substituir os modos naturais de reprodução pelos artificiais, as feministas culturais radicais acreditam que é do interesse das mulheres procriar naturalmente. Como veremos, as feministas libertárias radicais estão convencidas de que quanto menos as mulheres estão envolvidas na reprodução, mais tempo e energia as mulheres terão para se envolver nos processos produtivos da sociedade. Em contraste, feministas radicais culturalistas estão convencidas de que a fonte final do poder das mulheres está em seu poder de gestar uma nova vida. Tirar esse poder de uma mulher é tirar seu trunfo e deixá-la com as mãos vazias, inteiramente vulnerável ao poder dos homens (TONG, 2009, p.74)

Segundo Tong, as feministas radicais libertárias acreditam que as mulheres deveriam substituir os modos naturais de reprodução por modos artificiais, enquanto as feministas culturais

defendem a reprodução natural como expressão do poder essencialmente feminino de gestar novas formas de vida, que deve ser revalorizado, uma vez que tem um papel subalternizado nas sociedades patriarcais, como visto no capítulo anterior no argumento de Silvia Federici. Entretanto, se a caracterização do segundo grupo de pensadoras abarca uma gama ampla de autoras, a caracterização do primeiro grupo se aplica a Shulamith Firestone, apenas. O esforço do capítulo de Tong é caracterizar a dissidência no interior do feminismo radical, mas parece haver mais homogeneidade entre as feministas culturais que apresenta, do que entre as libertárias. Na disputa sobre a questão reprodutiva, as pensadoras culturais reagem à proposta explosiva de Firestone. É possível complementar a perspectiva de Tong, a partir de uma linha do tempo dessa discussão: Firestone publica em 1970 sua *Dialética do Sexo*, seis anos depois, Rich publica *Of Woman Born*, livro no qual a crítica a Firestone parece ser um dos focos, como argumentarei. Em 1978, Mary Daly amplia a análise de Rich na publicação de *Gyn/Ecology* – no qual não apenas a possibilidade de uma maternidade como experiência anti-patriarcal, mas também a história da obstetrícia, que aparecem em *Of Woman Born*, são aprofundadas. Leitora de Mary Daly, e tendo uma concepção crítica dos avanços da tecnologia reprodutiva, Gena Corea publica em 1985, o livro *The Mother Machine*. Nele, a história da tecnologia reprodutiva será o foco.

Shulamith Firestone publicou seu livro *A Dialética do Sexo* em 1970. A proposta do livro é fazer uma análise radical da opressão das mulheres, bem como uma proposta robusta de revolução feminista inspirada no materialismo dialético de Karl Marx e Friedrich Engels.

Para Firestone, a opressão das mulheres é tão profundamente enraizada em nossa cultura, que se torna difícil de identificar. Ela afirma que quando alguns aspectos dessa opressão se tornam visíveis, como por exemplo a desigualdade de salários entre homens e mulheres, trata-se apenas da ponta de um iceberg. Entretanto, muitas vezes tal ponta visível é tomada como o todo e a estrutura opressiva acaba sendo sumarizada como se fosse uma desigualdade pontual a ser resolvida com reformas. A defesa da integração das mulheres na força de trabalho, pode ser vista como um exemplo disso. Firestone, entretanto, está interessada em uma revolução: questionar o destino biológico das mulheres através de um ajuste tecnológico. As precondições para isso existiriam, afirma a autora.

Assim, parte importante da agenda revolucionária de Firestone é a compreensão sobre a dimensão e raiz do problema da opressão feminina e por isso mesmo, Tong a classifica como uma feminista radical. A filósofa se dedica a uma compreensão da dinâmica da opressão das mulheres

que seja tão extensa e profunda quanto a análise que Marx e Engels fazem do capitalismo e que pretende se ater ao método analítico marxista: dialético e materialista. O interesse de Firestone por Marx e Engels se dá pelo cuidado com análise do processo histórico que permite evitar uma metafísica estagnante, em suas palavras: “eles tentaram pela primeira vez colocar a mudança histórica e cultural em uma base real, traçar o desenvolvimento das classes econômicas a causas orgânicas”(FIRESTONE, 1972, p.3). O projeto de sua *Dialética do Sexo* poderia, também, ser resumido nesse comentário. A centralidade do diagnóstico de Engels é tão profunda que o livro se inicia com uma epígrafe do autor.

O objetivo de Firestone é desenvolver uma visão materialista da história que se baseie no sexo. Reconhece que Beauvoir chegou perto de fazer tal análise, mas aponta um lapso em sua antecessora que teria postulado categorias a priori, não reconhecendo que a estrutura de alteridade com a qual trabalha deriva historicamente da divisão sexual. Por utilizar uma análise que se inspira no método marxista, Firestone utiliza a expressão "sexo como classe" no sentido de pensar a distinção entre os sexos em termos da separação entre dois grupos humanos que possuem interesses específicos e estão hierarquicamente relacionados. Firestone se entende como uma revolucionária e quer desenvolver uma análise do antagonismo entre os sexos que seja tão completa e profunda quanto foi a análise da luta de classes efetuada por Marx e Engels. O sexo-como-classe<sup>27</sup> diferente da classe no sentido econômico, deriva diretamente de nossa biologia, segundo Firestone. Não é a diferença corporal, entretanto, mas as funções reprodutivas que explicam a dominação de um grupo pelo outro. Esse ponto será apresentado com mais detalhes futuramente.

Ainda na temática de um paralelo entre o marxismo e o feminismo de Firestone, sua discussão da *Origem da Família e da Propriedade Privada* de Engels, traz um elemento relevante na tensão entre sua proposta e os feminismos radicais culturais: a autora se posiciona contra a tese de um matriarcado primevo. Para ela, autoras que insistem na ideia de que houve um matriarcado na aurora da humanidade são comparáveis a socialistas utópicos: “Em ambos os casos, porque os primeiros pensadores não entendiam realmente como a injustiça social tinha evoluído, se mantido

---

<sup>27</sup> O conceito "gênero" não aparece na análise de Firestone, mas isso não quer dizer que a autora entenda a questão como estanque. O sexo como classe, apesar de ter um fundamento material – que Firestone entende em termos de um fundamento biológico, como vamos discutir mais adiante, não significa fixidez, uma vez que a autora está buscando entender como a tecnologia liberta os humanos das limitações impostas pelo campo da necessidade, identificado com a natureza..

ou poderia ser eliminada, suas ideias existiam em um vácuo cultural, utópico” (FIRESTONE, 1972, p.3).

A análise de Engels vai ser importante para a proposta de Firestone:

Engels observou que a divisão original do trabalho era entre o homem e a mulher para fins de criação de filhos; que dentro da família o marido era o dono, a esposa o meio de produção, os filhos o trabalho; e que a reprodução da espécie humana era um importante sistema econômico distinto dos meios de produção. [...] Na verdade, ele reconheceu o sistema de classes sexuais apenas onde ele se sobrepôs e iluminou sua construção econômica (FIRESTONE, 1972, p.4-5).

Apesar da cegueira do autor quanto a profundidade da opressão das mulheres, é em Engels que Firestone vai encontrar elementos para pensar o entrelaçamento entre capitalismo e opressão das mulheres, entretanto, a filósofa compreende que é possível desenvolver uma visão materialista da história baseada no sexo.

Para ela, a família biológica é uma unidade reprodutiva básica formada pelo menos por macho/fêmea/filhote e que tem algumas características fundamentais/universais: i) o fato de mulheres estarem sujeitas a sua biologia (gravidez e aleitamento frequente, menstruação, etc.) o que implica uma dependência em relação aos homens, para garantir sua sobrevivência física; ii) o fato de bebês humanos demorarem mais tempo do que a maior parte dos animais para atingir um grau mínimo de independência; iii) a existência de interdependência entre mãe/filhote como um fato universal e que marca a estrutura psíquica humana; Dessas características, Firestone conclui que a diferença na função reprodutiva gerou a primeira forma de divisão de trabalho, se transformando no modelo segundo o qual as demais subordinações se adequam.

É curioso que Firestone ignore que arranjos sócio-culturais possam driblar os supostos fatos apontados por ela. O ponto ii articula um elemento biológico definidor de nossa espécie: a altricialidade. Em biologia, dá-se o nome de altricialidade a característica de uma espécie na qual os nascimentos se dão com os indivíduos pouco desenvolvidos, não conseguindo ainda se movimentar ou se alimentar sozinhos. Os filhotes dessas espécies são mais dependentes de seus progenitores para a sobrevivência. É uma marca que partilhamos com várias outras espécies – como marsupiais e aves. Entre os animais vivíparos a altricialidade depende do desenvolvimento do cérebro quando do nascimento. É sabido que a bipedestação humana é causa de um dilema obstétrico na aurora da humanidade: as pélvis se tornaram mais estreitas pela postura ereta, enquanto os cérebros se tornavam maiores. Assim, tal dilema resultou no nascimento de indivíduos com cérebros pouco desenvolvidos e com uma inacreditável plasticidade para o desenvolvimento

posterior. Por isso, nascemos bastante vulneráveis necessitando de uma segunda gestação externa ao útero. Segundo Alison Stone (2019), a altricialidade é mais proeminente nos humanos devido às habilidades mentais e práticas que precisam desenvolver ao longo de suas vidas. O custo do desenvolvimento cerebral é a vulnerabilidade acentuada no início da vida.

Esse aspecto altricial entra em contraste com a ideia de um sujeito autônomo, emancipado, autossuficiente que caracteriza a filosofia moderna. Antes de ser um reforço a uma excepcionalidade humana, o apelo à altricialidade explica o ser-para-comunidade dos seres humanos em termos naturais e não em termos de transcendência ou artificialização. Como pássaros e marsupiais, precisamos de arranjos sofisticados para o cuidado ao nascermos, tais arranjos compõem nossa história individual e a história de nossa espécie. O cuidado, necessário para responder à altricialidade, está arranjado coletivamente na instituição de arranjos de parentesco. Tais arranjos culturais variam bastante nos grupos humanos – desde arranjos coletivos até a privatização do cuidado na família nuclear instaurada como modelo na modernidade.

Entretanto, Firestone parte da suposição de que a mulher que gestou um dado bebê desempenharia necessariamente a tarefa de cuidar dele até sua independência - ou seja, a ideia inicial de que a unidade reprodutiva no sentido biológico é necessariamente a unidade reprodutiva no sentido social – e dessa ideia derivam os pontos iii e sua conclusão. Não há nada de necessário na conexão entre unidade reprodutiva biológica e social se olharmos para as organizações humanas – apesar da fusão que o ideal burguês estabelece entre elas. Se olharmos, por exemplo, para o patriarcado brasileiro, sem pais, ficará explícito que os arranjos sociais são muito mais complexos do que imagina a autora.

Para Firestone, é fato que a unidade reprodutiva é a família biológica. O problema é que a reprodução é usada em dois sentidos distintos pela autora: como geração de um novo indivíduo e como cuidado para construir a autonomia desse indivíduo. Argumentei acima que não há vínculo necessário entre essas duas coisas. Gestar e maternar são duas tarefas distintas, como Firestone bem sabe e ficará evidente em sua proposta. Mas a suposta conexão necessária entre reprodução biológica e reprodução social é importante nesse ponto da argumentação para sedimentar um entendimento que estará na base da proposta firestoneana: uma vez que a organização social é definida pelas funções reprodutivas, precisamos intervir na própria reprodução através da ectogênese.



A função reprodutiva, uma vez compreendida cientificamente, pode ser replicada por uma máquina. Para ela, a humanidade negocia constantemente o que conta como natural. Firestone é uma autora de seu tempo, e ela vê a tecnologia reprodutiva avançando a passos largos. Oito anos depois do lançamento do livro de Firestone, nasce Louise Brown, o primeiro bebê de proveta e, portanto, é antevendo esses dois movimentos paralelos – o movimento feminista por um lado, e o avanço das tecnologias reprodutivas, por outro – que a autora antevê sua revolução social.

Firestone não propunha, entretanto, que o avanço da tecnologia reprodutiva controlada por homens garantiria a libertação das mulheres: “a nova tecnologia, especialmente o controle de fertilidade, pode ser usada contra eles para reforçar o sistema de exploração já estabelecido” (FIRESTONE, 1972, p.10). Ela bem sabia que a tecnologia, longe de ser neutra, tem implicações políticas evidentes. Por isso, aposta na revolução feminista como a tomada dos meios de reprodução, entendida nos seguintes termos:

não apenas a restauração total às mulheres da propriedade de seus próprios corpos, mas também sua tomada (temporária) do controle da fertilidade humana – a nova biologia populacional, bem como todas as instituições sociais de procriação e criação de filhos. (...) o objetivo final da revolução feminista deve ser, ao contrário do primeiro movimento feminista, não apenas a eliminação do privilégio masculino, mas da própria distinção sexual: diferenças genitais entre os seres humanos não teriam mais importância cultural. (FIRESTONE, 1972, p.10)

Da mesma forma que, para Marx, a revolução proletária tinha como objetivo não a eliminação do privilégio de classe, mas da distinção de classe ela mesma, Firestone propôs que as mulheres, classe oprimida no patriarcado, buscassem tomar controle dos meios de reprodução como caminho para eliminar não apenas o privilégio masculino mas a própria divisão sexual. O fardo feminino da reprodução cessaria de existir, uma vez que pudesse ser mecanizado. Entretanto, nessa altura do argumento, Firestone propõe a distinção entre gestar e maternar através da socialização do cuidado da prole. Como se tal desagregação só fosse possível se as mulheres não mais gestassem. Apenas cortando o laço biológico entre mulheres e reprodução que o laço entre mulheres e maternagem poderia ser rompido. Assim, a ectogênese somada a socialização da maternagem representariam o fim da divisão sexual do trabalho, o fim da família biológica e o fim da diferença sexual.

Lado a lado com a revolução feminista está, para Firestone uma transformação ecológica. Da mesma forma que sua aposta feminista não é nostálgica de um matriarcado primevo, no campo ecológico Firestone não está reivindicando qualquer tipo de conservacionismo. Escrevendo em

1970, acredita que a batalha pela conservação está perdida. Importa para ela estabelecer um equilíbrio ambiental *artificial*, através do controle tecnológico humano. Firestone encontra uma curiosa intersecção entre feminismo e movimento ecológico: ambos estariam lutando, por diferentes motivos, para libertar a humanidade de sua biologia. O ser humano, que por séculos se constituiu como o encontro singular entre *physis* e *techne*, agora precisaria cortar a conexão, dar um passo significativo em direção ao completo domínio tecnológico sobre a natureza.

Firestone aposta no controle reprodutivo como um dos caminhos para solucionar o impasse ecológico e, apesar de estar ciente do mau uso da tecnologia reprodutiva – que fica evidente em casos como esterilização forçada de mulheres negras e pobres, experimentos não consentidos de medicamentos, roubo de óvulos e material genético e etc. – propõe que deveríamos concentrar nossas forças em reivindicar controle popular da tecnologia e não em recusá-la. A autora chama atenção para como a tecnologia poderia ser disruptiva da realidade social, mas barreiras moralistas impedem seu avanço. O desenvolvimento da fertilização *in vitro* é um exemplo relevante: vários especialistas defendiam que a técnica só poderia ser usada naqueles casos em que a mulher, casada, não pudesse dar filhos a seu marido (FIRESTONE, 1972. COREA, 1986). A tecnologia serviu, neste caso, para reforçar os valores estabelecidos e, por isso, o pânico moral não surge com tanta força. O compromisso com a família patriarcal é renovado: “mas note que não era o próprio bebê de ‘proveta’ que não era considerado natural (...), mas o novo sistema de valores, baseado na eliminação da supremacia masculina e da família.” (FIRESTONE, 1972, p.197)

Assim, ao contrário do que suas críticas supõem (e que veremos futuramente), Firestone não está abraçando acriticamente a tecnologia. Ela entende que as tecnologias reprodutivas são uma faca de dois gumes e exatamente por isso, reivindica o controle popular.

A cibernética, como o controle da natalidade, pode ser uma faca de dois gumes. Como a reprodução artificial, visualizá-lo nas mãos dos poderes atuais é imaginar um pesadelo. Não precisamos elaborar. Todos estão familiarizados com a Tecnocracia, 1984: o aumento da alienação das massas, o domínio intensificado da elite (agora talvez cibernéticos), fábricas de bebês, governo computadorizado (Big Brother) e assim por diante. Nas mãos do atual estabelecimento não há dúvida de que a máquina poderia ser usada – está sendo usada – para intensificar o aparato de repressão e aumentar o poder estabelecido.(FIRESTONE, 1972, p.200)

No último capítulo de *A Dialética do Sexo*, Firestone introduz a ideia de *cybernation* que indica um processo de devir cibernético do trabalho. O sufixo *nation* poderia dar a entender que Firestone está apelando a uma noção de povo ou território abstrata, ou a nacionalismos de algum

tipo, mas não creio que seja o caso. O termo *cybernation* é usado algumas vezes no capítulo e sua definição é mais suposta do que exposta. Entretanto, está sistematicamente empregado para apontar para o processo de obsolescência do trabalho, produtivo ou reprodutivo, devido à mecanização. A autora usa o termo cibernética como sinônimo de mecanização do trabalho e seu processo de implementação chama-se cibernação: a destruição do sistema de classes e da família. As máquinas, substituindo humanos no trabalho pesado, poderiam contribuir para o fim de um sistema baseado na exploração do trabalho.

Escrito em 1969 durante a onda de entusiasmo com a cibernética, a *Dialética do Sexo* apresenta uma proposta de como revolucionar a vida das mulheres e, com isso, transformar o mundo. Em termos gerais, Firestone acredita que a automação implicará uma feminização do trabalho, em um primeiro momento, o que contribuirá para o desenvolvimento de uma mecanização de parte das tarefas domésticas bem como para o fim da figura do homem provedor. Posteriormente, a autora imagina que a automação se tornará cada vez mais sofisticada, fazendo com que os trabalhos sejam ultraespecializados e deixando uma massa de mulheres e homens desempregados o que resultará em ondas de revoltas a serem pacificadas por uma proposta de renda mínima universal para homens, mulheres e crianças.

Cada um desses elementos contribuem para mudar a conexão entre trabalho e salário, por um lado, e a quebra da separação entre o aspecto privado da família e o aspecto público do trabalho. Dessa forma, Firestone – a viajante do tempo – propõe uma síntese entre os textos de Federici, de 1974 e 1975 e Davis, de 1981, na medida em que propõe a mecanização como elemento fundamental na abolição da conexão necessária entre trabalho e salário, fundamento do patriarcado de salários.

A construção de um sistema alternativo deve garantir: 1) a liberdade das mulheres da tirania reprodutiva e um esquema coletivo de cuidados com as crianças; 2) autonomia política baseada na independência econômica de mulheres e crianças; 3) completa integração de mulheres e crianças na sociedade e 4) liberdade sexual para mulheres e crianças.

Apesar de seu livro apresentar uma discussão sobre o pós-trabalho e do caminho para a eliminação da opressão das mulheres ser o mesmo para o fim da opressão de classe, qual seja, a mecanização do trabalho, Firestone apenas sugere o laço entre trabalho e gestação insistindo em apontar o caráter natural da gestação. Como se a autora pensasse que a *cibernação* passa pela transformação de algo natural em trabalho e, portanto, em artificialidade. Tal insistência é central

para seu argumento, é ela que institui a hierarquia entre os sexos. Uma vez que a gestação é um imperativo biológico da espécie e apenas as mulheres seriam capacitadas para gestar e parir, o fardo do cuidado e da maternagem, de fazer com que um ser completamente dependente e vulnerável se torne um adulto integrado a sociedade é exclusivo das mulheres. É por isso que a dominação masculina acontece, e por isso que ela é universal. Essa diferença biológica entre homens e mulheres estrutura a sociedade, dividindo-a em duas classes distintas e desiguais.

É interessante notar que provocações como a de Oyèrónkè Oyěwùmí sobre a localização histórico-geográfica do gênero – ou do sexo-como-classe – sacodem o argumento de Firestone. A filósofa nigeriana nos conta sobre como a divisão rígida entre homens e mulheres é um fenômeno relativamente recente na sociedade Iorubá. O título de seu livro *A Invenção das Mulheres* exprime essa provocação: a distinção de gênero na Iorubalândia é uma invenção colonial. Oyěwùmí nos previne rapidamente que não se trata de um argumento pela negação da materialidade dos corpos ou pela fluidez de gênero: a distinção entre homens e mulheres ou características dos corpos dos indivíduos simplesmente não eram fonte de hierarquias sociais. Antes, a organização social se estruturava de maneira não-estranha e sempre relacional através de categorias como senioridade.

Ao propor a invenção das mulheres pela colonização, Oyěwùmí recusa uma série de pressupostos feministas compartilhados por Firestone, como a ideia de que o binarismo de gênero seja evidente e atemporal ou de que a distinção entre homens e mulheres seja a base da organização de todas as sociedades e, portanto, de que o patriarcado e a subordinação feminina seja universal. Assim, a filósofa desnaturaliza as estruturas de gênero demonstrando como constituem o resultado material de uma certa conformação histórica.

Oyěwùmí exprime a obsessão com a classificação de corpos no Ocidente através do conceito *somatocentricidade*, que deriva de uma aventura das ideias que é particular ao Ocidente devido ao prestígio que certas filosofias dualistas adquiriram no pensamento europeu. Os corpos são centrais para a ontologia e política ocidentais: com base neles, em suas diferenças e numa cuidadosa pedagogia da visão, a sociedade se organiza. Apesar de sua particularidade e especificidade histórica e cultural, a somatocentricidade se quer universal. Aline Matos nos lembra que “o Ocidente transforma as suas próprias experiências em espelhos nos quais devemos refletir. Tal forma de elaborar conhecimento permite sérias distorções e um total desconhecimento, por exemplo, da história e realidade iorubana pré-colonial” (MATOS, 2018, p.13).

Uma leitora mais atenta a discussão feminista poderia fazer a seguinte objeção: que centralidade tem o corpo na ontologia ocidental, se a filosofia privilegiou desde Platão o polo “mente” da dualidade mente/corpo? Um conceito mais adequado para descrevê-la seria, talvez, somatofobia. Tal conceito foi proposto por Elizabeth Spelman para descrever a rejeição e até mesmo a repulsa causada pelo corpo na tradição filosófica ocidental. Essa tradição oporia corpo à mente num esquema hierárquico de interpretação, no qual a mente por sua capacidade para a razão é superior e pode transcender as limitações impostas pelo corpo<sup>28</sup>.

Aline Matos, entretanto, nos desafia a pensar que os dois conceitos estão interligados, que a somatofobia nada mais é que um dispositivo da somatocentricidade. É porque o corpo é central que ele deve ser temido, evitado, rigorosamente disciplinado, cuidadosamente supervisionado. Super. Visão. Não é por acaso que a visão é a metáfora do mental. O corpo é escamoteado pela filosofia, mas se faz presente, foracluído<sup>29</sup>. Na filosofia a mente sem corpo pensa, na fábrica o corpo trabalha sem mente até o completo desgaste. A mente sem corpo pensa de lugar nenhum, é universal. E o corpo sem mente na fábrica, que poderia ser a radical incorporação e, portanto, localização/particularização completa, é justamente o trabalho estranhado, anônimo, que poderia ser substituído, trocado por qualquer outro um.

Ao desnaturalizar a distinção de gênero e propor uma história colonial para o sexo-como-classe – para usar a terminologia firestoniana - Oyèwùmí nos apresenta à dúvida sobre o caráter de *sempre-foi-assim* da dominação patriarcal no Ocidente. Nem ela, e nem o arranjo familiar de cuidados com as crianças o são. Mas antes, seriam o resultado da expansão colonial que impôs a família nuclear como base para o sistema econômico vigente, sobre outras formas de organização social e do cuidado.

A radicalidade do feminismo de Firestone, no sentido de uma base teórica compartilhada que parte do pressuposto da universalidade do patriarcado a impede de olhar para uma história igualmente materialista do sexo-como-classe. Localizando na biologia “nua e crua” – como se tal coisa de fato existisse – a raiz da opressão das mulheres, seu feminismo acaba por ecoar a

---

<sup>28</sup> Ver Gardner, 2006.

<sup>29</sup> Essas reflexões foram sugeridas pelo professor wanderson flor do nascimento durante uma disciplina sobre Oyèwùmí ofertada no curso de graduação em Filosofia na Universidade de Brasília em 2018. Agradeço ao professor por me permitir acompanhar suas aulas como ouvinte e por salientar as conexões entre a proposta de Oyèwùmí e meus interesses filosóficos.

somatofobia que informa o próprio mecanismo da misoginia contemporânea. Falta à análise de Firestone não apenas uma visão antropológica, mas também um arsenal teórico para compreender que sua somatofobia é resultado da somatocentricidade necessária para o capital que compreende a todos nós no registro do corpo-trabalho.

Firestone se beneficiaria de uma proposição mais direta da gestação como trabalho, um trabalho que deve ser substituído, mecanizado e do qual devemos nos emancipar. O trabalho gestacional e de maternagem é um elemento universal, apesar de apresentar variações enormes transhistórica e transculturalmente, mas o é fato que em qualquer momento da história e em qualquer cultura encontraremos o trabalho de gestar e cuidar – o trabalho de tornar o estrangeiro, familiar – sendo desempenhado por alguém.

Um elemento central para Firestone é a noção de Simone de Beauvoir de que natureza não é destino. Firestone sublinha que a humanidade é antinatural, como o fará também a filósofa *Dunayasha Bernadetson* da utopia separatista lesbiana de Joanna Russ (1974). Uma vez que estamos sempre alterando elementos naturais, compondo e recompondo com a natureza e combatendo aquilo que nos parece perigoso vamos construindo uma antinatureza. Uma doença é “natural”, mas nem por isso nos submeteremos a ela em nome de não alterar o curso da natureza. Victoria Margree (2018) nos fala que Firestone distingue entre explicação e justificação: uma coisa é explicar que a desigualdade entre homens e mulheres tem origem na biologia, mas quando usamos a natureza para justificar a desigualdade, estaríamos afirmando ou que tal estado de coisas não pode ser mudado ou que não devemos mudá-lo.

A natureza estaria na origem do problema e deveria, portanto, ser transformada. E isso pode ser efetivado através de intervenção técnica. Não se trata de reivindicar simples acesso a contracepção e ao aborto. A autora afirma que tal revolução feminista só se torna possível no capitalismo tardio, uma vez que a mecanização do trabalho e a tecnologia reprodutiva permitiriam a obsolescência da família nuclear: revolução na produção e na reprodução. É curioso notar que o trabalho de cuidado não seria maquinizado na perspectiva de Firestone, ela não imagina robôs que substituíssem cuidadoras de criança, como o robô-babá do conto *Robbie* de Isaac Asimov<sup>30</sup> ou a

---

<sup>30</sup> *Robbie* é o primeiro conto sobre robôs de Asimov. Escrito em 1939, alguns anos antes de uma formulação explícita das três leis da robótica, o conto apresenta às leitoras a primeira lei nos seguintes termos: "é impossível que um robô faça mal a um ser humano"(ASIMOV, 2007 p.89). A primeira lei é citada durante uma discussão entre Mr. Weston e Mrs. Weston sobre a confiabilidade do robô-babá de sua filha Glória. Mrs. Weston quer se livrar do robô, devido ao medo e repulsa que sente na presença da máquina, para que sua filha tenha uma vida humana normal e para que os

robô-mãe do filme *I am Mother* de Grant Stupore<sup>31</sup>. Sua proposta passa por uma reestruturação completa da família, que é apenas indiretamente mediada pela tecnologia.

A família nuclear, no registro firestoniano, é um entrave à libertação das mulheres não apenas porque as mulheres são propriedade, mas porque institui um regime de posse também sobre os filhos. A propriedade privada dos filhos é um dos elementos na conexão necessária entre a mulher que gesta e o trabalho de tornar aquele recém nascido em uma pessoa adulta. Com Freud, Firestone chamará atenção para como a família nuclear produz uma certa configuração da psique humana, que poderíamos chamar com Deleuze e Guattari de *familismo*<sup>32</sup>.

A privatização dos filhos seria desmantelada primeiramente pela ectogênese e, em um segundo momento, por um novo arranjo de cuidados com as crianças, possível devido a uma reestruturação do trabalho produtivo pela mecanização, o que garante tempo livre abundante para desenvolvimento pessoal e cuidado partilhado com as crianças. Esse rearranjo consiste em pequenas comunas habitadas por até dez adultos que se co-responsabilizarão pelo cuidado com as crianças, quer elas sejam biologicamente ligadas a eles ou não. A obsolescência da família nuclear é a obsolescência da diferença entre homens e mulheres, uma vez que Firestone acredita que a

---

vizinhos parem de temer relações com os Weston. Robbie significou um alívio quando chegou: Mrs. Weston, antes sufocada pelo fardo do cuidado exclusivo, não partilhado com seu marido, não precisava mais se ocupar com Glória o tempo todo, o cuidado podia ser delegado, dividido com a máquina. Entretanto, o alívio deu lugar a repulsa. Para além do chauvinismo com que Asimov retrata suas personagens femininas - personificado neste conto pela tecnofobia de Mrs. Weston e o medo de que sua filha se afaste de sua própria humanidade ao construir com Robbie laços profundos (fazer parentes?) – o conto nos leva a pensar sobre a possibilidade da mecanização do cuidado. Robbie está programado para ser uma companhia responsável por crianças pequenas. Asimov afirma que "toda a 'mentalidade' dele foi criada com esse objetivo. É inconcebível que não seja fiel, carinhoso e bonzinho. Não se pode dizer o mesmo das criaturas humanas" (ASIMOV, 2007, p.89). O que a presença de máquinas desenhadas para o cuidado pode fazer com o cuidado daqueles que não foram desenhados para fazê-lo?

<sup>31</sup> A possibilidade da mecanização do cuidado também é explorada em *I am Mother* (2019). O filme mescla ectogênese e maternagem robótica num cenário pós-apocalíptico. Num bunker isolado, Mãe cria sua Filha numa incubadora impressionante capaz de gestar um bebê a termo em apenas vinte e quatro horas. Mãe possui placas macias e aquecíveis em seu dorso e é capaz de atender as demandas do pequeno ser humano em extero-gestação – o que é curioso, uma vez que a incubadora poderia ser capaz de desenvolver plenamente o embrião até o momento de independência relativa, quando os bebês começam a engatinhar, por exemplo, superando a marca biológica da altricialidade humana, o que tornaria desnecessária a extero-gestação mecânica. O filme acompanha o desenvolvimento intelectual e afetivo da Filha e sua relação ambígua com a Mãe após descobrir que existe outra humana lá fora. Apesar do tema do abandono da espécie aparecer conectado ao ecocídio, o tom do filme acaba sendo o velho tropo do *Mito de Frankenstein* descrito por Isaac Asimov, no qual a tensão entre máquinas e humanos se coloca nos termos de uma criatura que se rebela violentamente contra seu criador. Exatamente o tipo de narrativa que Asimov buscava se contrapor ao propor as leis da robótica.

<sup>32</sup> Em *O Anti-Édipo* Deleuze e Guattari denunciam a psicanálise como uma força que tenta forçosamente impor a triangulação edípica aos indivíduos, para que o capital possa registrar sua produção na família. A psicanálise está a serviço do capital, guardando a família e garantindo sua replicação como base da sociedade, desfazendo os bandos ou outro tipo de solidariedade de ímpeto coletivista.

diferença sexual nada mais é do que o resultado de uma divisão sexual do trabalho operada no seio da família.

Na proposta de Firestone a maternidade é vista em termos de um trabalho a ser mecanizado, automatizado – o trabalho de gestar e parir – ou no caso do trabalho de maternagem, coletivizado. Na análise de Marx sobre a transformação do trabalho no capitalismo essas duas operações acontecem de maneira relacionada: é a mecanização do trabalho que permite sua coletivização. Em Firestone isso também se dá, mas não porque as máquinas de gestar implicam uma atomização do trabalho reprodutivo, mas porque rompem com a conexão de posse entre gestante e gestado.

A ideia sumarizada por Federici de que a maternidade pudesse ser encarada enquanto uma peça na engrenagem mecânica do capital é base para a proposta de artificialização do processo de gestar e parir. Seu projeto representa o ápice da metáfora mãe-máquina levada a consequências estrondosas, como se a autora propusesse uma *reductio ad absurdum* de maneira não retórica. Firestone faz o fundamento mecanicista da modernidade delirar: se o corpo feminino é máquina de gestar é possível extrair completamente a inteligibilidade desse suporte *material* natural e transportar a mesma ação para um suporte igualmente *material*, apesar de artificial. A máquina gestante, como a gestante de carne e osso, é *material*. Os arranjos podem ser distintos, mas a materialidade é partilhada. Firestone, entretanto, não explora em que medida esse parentesco maquínico poderia transformar a experiência de ser humano – para além da abolição de gênero.

Marge Piercy explorou as ideias de Firestone no seu romance *Woman on the Edge of Time*, 1976. No livro, acompanhamos as viagens no tempo de Connie Ramos, uma mulher de origem mexicana, paciente de um hospital psiquiátrico. Connie visita a Mattapoissett de 2137, se conectando a Luciente, que faz um tipo de ponte psíquica entre o passado e o futuro. Através do elo com Luciente, Connie conhece formas de organização que podem ser classificadas como pós-capitalista, pós-raciais e na qual não há um dispositivo da sexualidade coerente/evidente.

A comunidade futurista de Mattapoissett é caracterizada pela presença da reprodução mecanizada e consciência ecológica, pela ausência de classes e do trabalho alienado que poderiam ser resultado de uma revolução ecológica e feminista tal como foi proposta por Shulamith Firestone.

Não há reprodução *in-utero*, todos os bebês são gestados num útero artificial localizado num prédio a que chamam de *Brooder*. A palavra *brooder* quer dizer chocadeira, mas acontece mais nesse laboratório do que simplesmente o desenvolvimento a termo dos embriões. É lá que o



material genético da comunidade está guardado, é lá que as combinações genéticas são feitas. Bee, a pessoa responsável pela *Chocadeira* de Mattapoissett recebe Connie com as palavras: "bem vinda ao pesadelo da sua era" (PIERCY, 1979, s/n), compreendendo como a tecnofobia e o apego à maternidade natural moldavam a mentalidade nos finais do século XX.

Na *Chocadeira*, as misturas genéticas são aleatórias a partir de um banco de material genético. As pessoas que maternarão o novo bebê não são conectadas a ele geneticamente e há uma preocupação com a diversidade racial, apesar dos laços entre herança genética e expressão cultural terem sido esvaziados. Os bebês nascidos são maternados por três *co-mães* (co-mons – não há comunidade sem co-mães ou não há co-mães sem comunidade?): três adultos que não possuam vínculo romântico ou afetivo/sexual entre si, mas que queiram se conectar através dessa criança. As três *co-mães* podem amamentar a criança, quer tenham glândulas mamárias desenvolvidas (como as atuais mulheres têm) quer não, através de um processo de estímulo por substâncias sintéticas. As bebês recebem um nome temporário e as co-mães prometem cuidar dela, com a ajuda da comunidade, e deixá-la seguir sua vida após atingir a puberdade. Nessa idade, acontece um rito de passagem: uma excursão sozinha para a selva. No retorno, devem escolher um novo nome e uma nova moradia. Habitar com suas co-mães não é mais uma opção. O rito de passagem tem o objetivo de quebrar o familismo, reforçando os laços comunitários.

Uma vez cortado os elos entre sexo biológico e reprodução (no sentido estreito de gestação e no sentido amplo de maternagem), a expressão sociocultural do sexo também se modifica. O que vemos em Mattapoissett é a diferença sexual expressa como multiplicidade, o que aos olhos de Connie é compreendido em termos de androginia<sup>33</sup>. Também não há uma sexualidade normativa e nem mesmo a monogamia é comum. Esses aspectos são o resultado de uma longa revolução, cujo último avanço foi a obsolescência da reprodução *in-utero*. A primeira resposta de Connie a essa nova realidade é nojo e indignação. Posteriormente, ela passa a compreender melhor como o novo arranjo esvazia a maternidade como instituição (RICH, 1986), aliviando o peso e a culpa que a ela estão associados em sua (nossa) sociedade. Durante os capítulos, acompanhamos Connie curando suas feridas quanto à perda da guarda de sua filha Angelina. Em um deles, ela sonha que escolhe co-maternar uma filha em Mattapoissett. Em sonho, Connie tem uma segunda chance para experimentar de maneira mais livre a maternidade.

---

<sup>33</sup> A linguagem exprime esse caráter de abolição da dicotomia homem/mulher, todas as pessoas são designadas por *person* e não por um pronome: em lugar do *his* ou *her*, o diminutivo *per*.

A correlação entre a forma renovada de reprodução e o aparente comunismo de Mattapoissett representada no livro não fica evidente, mas parece ser pressuposta. A comunidade do futuro não apresenta um governo centralizado e se organiza como uma comuna, sem propriedade privada, com divisão circulante do trabalho e uma tecnologia implicada no processo de reverter as tragédias ecológicas do passado da Terra.

Como se a aposta de Firestone tivesse dado certo, a ectogênese e o fim da família nuclear expandem os laços de camaradagem, amor e cuidado para além da privatização familista, transformando aquele grupo humano em vários sentidos: não apenas o sistema de sexo/gênero não faz mais sentido, mas também a própria noção de propriedade se desarticula. Da mesma forma que as ideias de Firestone contaminaram a imaginação de Piercy, resultando numa visão pulsante do futuro, também tiveram impacto em outras autoras. A seguir discutirei algumas teóricas que buscaram se contrapor a imaginação de um futuro pós-materno.

### 3.2 Reações à dialética do sexo

*How can an experience so profoundly strange and wild and transformative also symbolise or enact the ultimate conformity?*  
Maggie Nelson

Seguindo a análise de Tong (2009), proponho a leitura de um clássico do feminismo radical como uma reação a proposta explosiva de mecanização da maternidade por Firestone. A reação bem mais evidente no texto de Gena Corea *The Mother Machine* será apresentada posteriormente, vista como uma ampliação das teses presentes em *Of Woman Born*, livro de 1976, escrito por Adrienne Rich. Ambos títulos sugerem respostas a proposta firestoniana e apontam, de certa forma, a estratégia dos textos. Rich irá discutir o significado de se nascer de uma mulher e como a história do nascer e fazer nascer constitui um capítulo fundamental da história da opressão das mulheres, mas não pode ser a isso reduzida. Como veremos adiante, o passo fundamental de seu livro é separar a maternidade enquanto instituição e a maternidade enquanto experiência que excede a imposição social. Uma vez que Firestone entendia toda experiência de maternidade subsumida na dominação de classe (de sexo como classe), podemos entender que a tese central do *Of Woman Born* responde a *Dialética do Sexo*<sup>34</sup>. A maternidade é um exemplo de algo mais amplo no qual

---

<sup>34</sup> Nos agradecimentos do livro, Rich apresenta Firestone ao lado de Simone de Beauvoir, reconhecendo seu pioneirismo e afirmando que com elas estará para sempre em dívida. Firestone é mencionada dez vezes em *Of Woman*

Rich encontra potência criadora e transformadora da realidade através da identificação política e afetiva entre mulheres: o continuum lésbico. Gena Corea, por sua vez, encontra no centro do livro de Rich seu projeto de pesquisa: investigar a história da ginecologia, especialmente do desenvolvimento de técnicas de reprodução assistida enquanto elementos recentes de uma longa história de domínio masculino sobre as mulheres e sua capacidade reprodutiva. É igualmente possível entender seu projeto como uma resposta ainda mais direta a Firestone, já expressa no título que escolhe para seu texto: a mãe máquina. A seção apresentará uma visão geral do argumento dos dois livros, buscando expressar não apenas aquilo que constitui o cerne da proposta de cada autora, mas em que medida suas ideias deslocam a proposta de Firestone.

Em *Of Woman Born*, Rich propõe a distinção entre maternidade como instituição e maternidade como experiência vivida. Seu texto mistura lembranças de sua infância, diários de maternidade, história da ginecologia, crítica literária e teoria feminista, oferecendo uma leitura radical e sistemática da maternidade como instituição. Para ela, o controle reprodutivo das mulheres é a empreitada principal do patriarcado que constitui a primeira escravidão humana. É evidente ao longo do livro como a opressão das mulheres é central e a discussão racial um tema menor. Mesmo as notas e o prefácio de 1986 que buscam revisar e atualizar o livro naquilo que a compreensão da autora avançou seguem evidenciando uma certa miopia racial.

O texto de Rich segue os passos de Mary Daly em *Beyond God the Father*, 1973. Para Rich, Daly conseguiu desvendar nesse livro a estrutura do pensamento patriarcal na conjunção entre a figura do patriarca e a figura do deus cristão, iniciando assim uma nova onda no feminismo que se preocupa em entender o patriarcado como um sistema. A troca entre as duas autoras é recíproca: *Of Woman Born* antecede em dois anos e aparece como uma fonte importante para as reflexões de Mary Daly em seu livro *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Essa tríade estabelece bases importantes para o pensamento do que tem sido chamado de feminismo radical, ou feminismo culturalista, na terminologia de Tong, dando origem a uma crítica feminista a tecnologia reprodutiva como um braço mecânico do patriarcado.

O cerne da argumentação de Adrienne Rich é que a maternidade foi transformada pelo patriarcado numa instituição com características rígidas. O controle dos corpos das mulheres é

---

*Born* em algumas dessas passagens Rich aponta a importância do texto de Firestone para a teoria feminista – uma vez que busca como Beauvoir ou Daly apontar a raiz da opressão – em outras, Rich desloca a visão firestoniana sobre a maternidade. Assim, não é despropositado pensar que um dos objetivos do livro de Rich seja dar uma resposta a proposta de Firestone.

necessário para que o patriarcado se sustente. E isso se dá através dos costumes, da legislação e do controle técnico da medicina obstétrica.

O diagnóstico da centralidade da função reprodutiva é tão central para Rich quanto o foi para Firestone, mas a poeta acredita, entretanto, que há algo da experiência corporal de gestar e maternar que excede a lógica patriarcal e, apesar de descrever apenas breves lampejos dessa experiência, a aposta política do livro é na construção coletiva de uma outra maternidade. Nos lampejos de excesso maternal Rich enquadra sua experiência de uma maternidade leve, num verão sem marido, mas também a construção de um afeto lésbico: maternar a amante e ser por ela maternada, encontrar na amante o afeto, o cuidado e o suporte, a fusão, no sexo, com o corpo da amante, mas também o orgasmo como parto de si. Rich apresenta nesse texto uma semente do que será sua crítica a heterossexualidade compulsória. A heterossexualidade como instituição se conecta à maternidade garantindo o direito dos homens – seja o patriarca, seja sua versão renascida – de acesso físico, econômico e emocional às mulheres (RICH, 2019, p. 63). No ensaio sobre a heterossexualidade compulsória, a autora vai propor olharmos para as experiências de mulheres através de uma lente a qual chama de *continuum* lésbico. Tal lente permitiria identificarmos como atos de resistência a heterossexualidade compulsória uma miríade de ações desempenhadas por mulheres que se identificam e se conectam:

Se considerarmos que todas as mulheres existem num continuum lésbico – desde o bebê que mama no peito da mãe, até a mulher adulta que experimenta sensações orgásticas enquanto amamenta o próprio filho, recordando, quem sabe o cheiro de leite de sua mãe no seu próprio leite, até duas mulheres, como Chloe e Olivia de Virginia Woolf, que dividem um laboratório, até a mulher que morre aos 90 anos, tocada e cuidada por mulheres – podemos nos ver entrando e saindo desse continuum, quer nos identifiquemos ou não como lésbicas (RICH, 2019, p. 69)

A autora conecta lesbiandade e maternidade ao afirmar que ambas são experiências de mulheres, expressões genuínas da mulheridade. A ideia de continuum lésbico contribui nesse sentido: maternar nos conecta com a mãe que já tivemos, nos evoca essa relação umbilical com a mãe. Maternar outra mulher, cuidar de outra mulher, quer tenha conosco laços de filiação ou não é um exercício dessa identificação com mulheres. Se nossa atenção ao discutirmos a reprodução estivesse focada no que acontece entre mãe e filha(o) e não apenas na relação opressiva com o patriarca ou de gestar e parir para o capital, outra coisa emergiria. A conexão entre mãe e filhas(os) é vista pela autora como essencial para todas as relações humanas e é ela que acaba por ser

violentada e transformada pela família patriarcal. Em uma breve passagem, Rich apresenta através de um comentário a Briffault o que seria a base para esse argumento:

Briffault estava convencido de que o sentimento maternal antecipava o instinto conjugal e que o primeiro amor era aquele que nasceu entre mãe e filho. Ele considerava os sentimentos de ternura como uma característica sexual feminina secundária, derivada, no decorrer da evolução feminina, da natureza biológica do organismo da mulher (RICH, 1986, p. 126)

A poeta parece estar convencida de que a maternidade enquanto experiência – coisa que nunca define rigidamente ao longo do texto – é algo de anterior e mais básico do que a maternidade como instituição e que, portanto, se liga a esse poder feminino com o qual os povos antigos estariam conectados e que a identificação entre mulheres resgata. Ao se espelhar no cuidado que a maternidade articula, a conexão entre mulheres acaba se constituindo numa fonte de poder, e por isso a heterossexualidade compulsória é tão central para o patriarcado. É ela que garante o mecanismo de captura do trabalho do cuidado.

Outro elemento que se deve notar na discussão de Rich acerca de uma fenomenologia da gravidez é a ontologia corporal que a atenção ao nascimento faz emergir. Problematizando a discussão de Freud sobre os limites do ego que definem o que é estranho, *alien* e ruim como aquilo que deve estar do lado de fora, ser expelido, definindo rigorosamente uma barreira entre interno e externo na aurora do sujeito. Para a autora, a experiência de ser mulher borra os limites de dentro e fora de diferentes formas: sexo (hétero ou lésbico) e gravidez são duas delas. O embrião não é percebido como algo puramente externo, nem sentido como algo introduzido desde fora, mas como algo nascente de dentro. A relação entre gestante e embrião complica a ideia de unidade do sujeito: o embrião não é gestante, mas também não é completamente alheio ao corpo que gesta. O feto que carreguei era, ao mesmo tempo, eu e não-eu. A experiência de gestar abriria, de acordo com a poeta, uma compreensão da diferença em termos de um continuum e não em termos de polaridade, uma diferença entendida no tempo.

Contraposta a experiência da maternidade está a maternidade como instituição. Ela é pedra fundamental do sistema social, segundo Rich, na medida em que ao instituir o cuidado materno como natural e exclusivamente feminino, exime os homens de exercerem uma paternidade atuante. Também cria, a partir de uma divisão rígida entre o núcleo doméstico feminino e infantil do cuidado e o mundo dos homens, a separação entre público e privado. Além disso, limita e enrijece as escolhas humanas, uma vez que cria prescrições e condições através das quais as escolhas podem

ser feitas, ou seja, instaura a generificação das escolhas e reduz a possibilidade de escolhas para mulheres a partir das expectativas de gênero a que estão submetidas. Por fim, e de maneira paradoxal, aliena as mulheres de seus corpos, ao mesmo tempo que as reduz a ele (RICH, 1986, p.13). A alienação tem a ver especificamente com o percurso histórico de medicalização do gestar e parir, sobre o qual Rich se detém num dos capítulos mais intrigantes do livro.

Entretanto, a autora é categórica em afirmar que há outro sentido de maternidade: uma relação potencial que cada mulher tem com seus poderes reprodutivos e com as crianças. É essa relação potencial que o patriarcado procura controlar e canalizar e, por isso, Rich entende que seu livro é um ataque a família e a maternidade tal como estão definidas pelo patriarcado e se lança no desafio de buscar uma descrição coletiva de mundo a partir da perspectiva feminista.

A ideia de um poder materno anterior ou que escapa ao controle patriarcal aparece como espinha dorsal do texto e se repete na discussão que Rich faz sobre a origem do patriarcado e a tese do matriarcado originário. O patriarcado seria universal, entretanto toma facetas distintas em diferentes culturas sem que, no entanto, o poder do pai seja desafiado. A compreensão do funcionamento e raízes do patriarcado é a principal tarefa do feminismo para a poeta. E é nesse sentido que passa a investigar as diferentes propostas de uma tese de um matriarcado primordial que teria sido derrotado e substituído por um regime em que o patriarca é soberano. Essa discussão aparece de maneira não sistemática no livro, reemergindo em diferentes capítulos.

Defendendo a tese da existência de um matriarcado primevo no qual o poder das mulheres derivava de sua fisiologia, sua capacidade de gestar e parir, Rich afirma que a universalidade das religiões das deusas, suas representações e marcas em várias civilizações na aurora da história humana seriam a prova suficiente. Uma de suas fontes, Gertrude Rachel Levy, escritora e historiadora do século XIX, afirmava que os povos paleolíticos na Europa seriam imbuídos de uma percepção de um princípio feminino unificado e doador de vida, que seria materializado na utilização de cavernas como espaços para habitação e santuário bem como pelas figuras de deusas femininas esculpidas em marfim ou pedra. Levy que se dedicou a estudar humanos do período aurináceo – muitas vezes identificados pelo nome de cro-magnon - afirma não haver registro de imagens masculinas utilizadas em rituais ou com significado místico-religioso entre os “primeiros homens”. Rich vai costurar nesse capítulo uma série de elementos de diferentes momentos históricos e diferentes culturas através de uma gama de referências que nem sempre estão em sintonia. Parece um pequeno mosaico que vai montando para compor a sua própria versão do mito

do matricídio. Com Joseph Campbell, Rich vai suspeitar que o parto – e a menstruação em seu derramamento de sangue – deviam ser tão misteriosos para os povos antigos quanto a morte. Todos seriam fonte, portanto, de temor religioso. Assim, a origem seria identificada com o feminino – a entrada nesse mundo. Mas também a morte, no espelho.

Rich também apresenta a tese de Philip Slater de que todos teríamos vivenciado um tipo de matriarcado em nossa primeira infância na qual o poder de nossa mãe sobre nós era completo. Isso explicaria a recorrência de mitos, sonhos e produtos culturais de um arquétipo do poder das mulheres, ou uma sociedade por elas dominada. A autora também se demora na discussão de uma psicologia pós-freudiana que buscaria entender a contribuição cultural masculina como resultado de uma inveja do útero: para compensar a falta de poder criador os homens gerariam a arte, por um lado, e o controle das mulheres, por outro.

A poeta não entra no mérito de se o matriarcado primevo existiu de fato. Para ela os mitos do matriarcado são como "cadernos de uma sonhadora" (p.86) que servem para colocarmos o presente em perspectiva e imaginarmos futuros distintos. Uma de suas fontes é o *The First Sex* publicado por Elizabeth Gould em 1971. Rich ressalta o papel desse texto em abrir o caminho para a especulação sobre o poder das mulheres e a existência de sociedades ginecêtricas. A poeta não faz menção a isso, mas a partir da década de 1970 muitas autoras de ficção científica se dedicaram a pensar sociedades matriarcais<sup>35</sup>. Sally Gearhart, Joanna Russ, por exemplo, se dedicaram a pensar sociedades pós-patriarcais como resultado da ausência de homens. Apesar de Rich não dialogar diretamente com essa produção, outras filósofas o fizeram, como é o caso de Mary Daly, que se refere diretamente à novela *The Female Man* de Joanna Russ, ou *Les Guerrilleres* de Monique Wittig. Tais fontes podem ser mobilizadas igualmente como cadernos de sonhadoras? Ou só alimenta o sonho aquilo que tem pretensão de descrever o passado?

Ainda sobre a mobilização do passado enquanto fonte para construção do futuro, Rich apresenta a hipótese de que artistas paleolíticas responsáveis pelas representações de supostas deusas que chegam a nós eram mulheres, porque a cerâmica seria vista como uma arte feminina, uma atividade criativa, semelhante a gestar. O pote de barro, como as mulheres, entretanto, não é um recipiente passivo. Antes, as mulheres criam a cerâmica a sua imagem e semelhança. É no pote de barro que as transformações mais importantes acontecem: alimentos são transportados e

---

<sup>35</sup> Para subsidiar a relação entre ficção científica feminista e propostas de criações de comunidades ginecêtricas ver GABRIEL, 2020 e OSMAN, 2021.

armazenados para saciar a fome futura, o grão duro torna-se comestível pelo cozimento, os restos mortais de entes queridos são contidos e celebrados. Também o afirma Elizabeth Fisher em sua teoria da bolsa da evolução humana, citada por Ursula Le Guin (2021): o primeiro aparato cultural desenvolvido por humanos foi um receptáculo, um pote, uma bolsa, uma rede. Entretanto, nos diz Le Guin, o imaginário sobre a pré-história está povoado por sonhos heroicos de lanças e caçadas. Onde estão as histórias que celebram a bolsa que carrega as sementes para o amanhã?

Parte fundamental da análise de Rich sobre o patriarcado é a distinção entre *poder sobre* e *poder para*: as mulheres teriam, segundo o argumento, poder para, expresso na capacidade de gestar. Poder para criar uma nova vida. O patriarcado seria um projeto de domesticação desse poder, o resultado do exercício do poder masculino sobre coisas, mulheres e seus filhos. Controlar a reprodução das mulheres é controlar a filiação, garantindo a manutenção de patrimônio e a "imortalidade" do pai, através de sua linhagem. De Mary Daly, Rich traz a ideia de que o deus do monoteísmo é moldado à imagem e semelhança do patriarca. Rich define o patriarcado da seguinte forma:

Patriarcado é o poder dos pais: um sistema familiar-social, ideológico e político no qual os homens - por força, pressão direta ou através de rituais, tradições, leis e linguagem, costumes, etiqueta, educação e divisão do trabalho, determinam que papel as mulheres devem ou não desempenhar e no qual o feminino está subsumido ao masculino. (RICH, 1986 p. 57)

É difícil identificar o patriarcado por seu aspecto difuso, mesmo que concreto, por sua onipresença - ele permeia tudo até mesmo a linguagem na qual queremos descreve-lo. Rich se dedica a pensar a história da ginecologia e obstetrícia e seu relato ovular acaba por prover material para a crítica do feminismo radical à medicalização do gestar e do parir. Seu capítulo *Hands of Flesh, Hands of Iron* assenta as bases para a abordagem de Mary Daly e, depois dela, Gena Corea. Nele, Rich discute a cruzada contra as parteiras e a constituição da obstetrícia como uma área da medicina e, portanto, masculina. A história do fórceps também é central para o capítulo na medida em que apresenta uma origem da postura da medicalização do parto e do controle tecnológico sobre os corpos que gestam.

A história do parto excluiria as mulheres como sujeito. É fundada nessa exclusão do protagonismo feminino - seja como corpo que pare, seja como *obstetra*, a parteira que está ao lado de quem pare - *ob stare*. A história do parto é a história da técnica e de seus desenvolvedores, todos invariavelmente homens. Está no cerne dessa história, paradoxalmente invisível e central, o



epistemicídio, a destruição dos saberes tradicionais das parteiras bruxificadas discutido por Federici e Starhawk. Por isso, começa apresentando o tabu que envolvia o parto e como na Europa e em suas colônias até o século XVII a cena do parto é exclusivamente feminina. Uma exceção nessa história é a antiguidade grega que fazia uma distinção entre partos corriqueiros, nos quais as parteiras eram suficientes, e partos complicados que exigissem versão podálica ou cesarianas nos quais os médicos eram acionados. Os homens só retornarão na Europa a cena do parto no século XVII, acompanhados de uma campanha difamatória das parteiras.

Uma série de ideias curiosas acompanhavam o parto no período analisado por Rich. Inspirada pela Bíblia que coloca a dor do parto como castigo adequado para as filhas de Eva, a obstetrícia nascente no século XVIII se opunha a anestesiá-lo quem paria. Posteriormente essa ideia cai por terra, porque a suposta dor e sua manifestação, os gritos, colocavam em xeque a ideia de passividade feminina frente ao sofrimento. A analgesia passou a ser compulsória.

A contraposição ao projeto de Firestone, como argumentei, permeia o livro. Na primeira página do capítulo 5, *A domesticação da maternidade*, Rich inclui uma nota de rodapé na qual analisa um artigo de Erich Neuman:

Só a evidência de que o homem não pode sobreviver sem a mulher evitou o extermínio ... deste grupo de demônios humanos sobre os quais foi projetada a periculosidade do inconsciente”. Isso levanta a questão de *como a reprodução extrauterina e as técnicas de clonagem poderiam ser aplicadas com vistas a um ginocídio futuro, se mantidas sob controle masculino* (RICH, 1986, p. 111 – grifo meu)

Entre aspas está o texto de Neuman que analisa a demonização de mulheres e sua utilização como “bois de piranha” em vários momentos da história, mas o que chama atenção é o adendo de Rich, que supõe que a tecnologia reprodutiva e, especialmente, a ectogênese, pudesse ser utilizada para um *ginocídio*<sup>36</sup> no futuro.

Apesar de não citar diretamente o trabalho de Firestone, o livro de Corea, publicado mais de 15 anos depois da *Dialética do Sexo* é uma amostra de como as provocações de Firestone foram rechaçadas e um certo anti-firestonismo constituiu um lugar comum no feminismo radical das décadas de 1970/1980. Leitora de Adrienne Rich e de outras autoras que trabalham diretamente com *A Dialética do Sexo*, Corea tem como objetivo de seu texto apontar como o desenvolvimento

---

<sup>36</sup> Rich escreve seis anos antes da publicação de *Femicide: the politics of woman killing* de Diane Russell, que apresenta o conceito mais amplamente usado e traduzido - *femicide*. Corea também emprega o termo *ginocídio* em *The Mother Machine*.

de novas tecnologias reprodutivas tem sido sinônimo de desumanização das mulheres. Dado o histórico que apresenta, seria possível apostar na tomada da tecnologia como caminho para libertação das mulheres?

Corea apresenta uma versão forte de uma tecnofobia gestacional: as intervenções técnicas na gravidez não seriam desejadas, sendo entendidas como parte de um projeto patriarcal de obsolescência das mulheres, cujas raízes estão fincadas na criação e manejo de animais. Assim, seu texto vai cobrir uma história da ginecologia e obstetrícia conectada a uma visão supostamente histórica da origem do patriarcado. Corea, entretanto, adiciona à velha história da derrocada das religiões da deusa um outro elemento: o reconhecimento masculino de sua importância na reprodução, obtido através da observação e gestão de rebanhos de animais.

Corea se opõe não apenas ao domínio tecnológico do gestar, mas também a ideia de que a gravidez é um processo natural no qual a gestante é apenas um receptáculo, que poderia muito bem ser abstraído, ter sua individualidade apagada e seus direitos violados em nome da sacralidade do processo. Na verdade, a autora acredita haver um contínuo entre uma posição tecnofílica a concepção que elimina a agência das gestantes, como se o pensamento tecnofílico precisasse apagar qualquer menção ao controle das gestantes, transformá-las em matéria passiva e amorfa. Curioso é o fato de Firestone pensar também em termos de controle, com a seta invertida: as mulheres precisam controlar a tecnologia para que a natureza não as controle mais.

Corea pretende compreender as tecnologias reprodutivas que se tornavam cada vez mais disponíveis e presentes nas vidas das mulheres em meados da década de 1980, através da análise da história de seu desenvolvimento e com base em uma teoria acerca da universalidade do patriarcado. Apesar de datado, o texto traz inquietações relevantes e pode ser analisado em busca de entendermos como se dão as reflexões sobre corpo e tecnologia no chamado feminismo radical de tipo cultural (TONG, 2009). No presente momento político em que escrevo acredito ser fundamental compreendermos como as posições feministas podem ser cooptadas por discursos conservadores ou podem alimentar demandas conservadoras<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Em 1983, Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin se juntaram em uma campanha contra a pornografia, vista por elas como violação dos direitos civis das mulheres. Tal campanha, num estranho alinhamento com forças conservadoras que defendiam posições radicalmente opostas às delas – afinal MacKinnon e Dworkin se opunham a ideia de que a pornografia fosse regulada por leis anti-obscenidade, o argumento principal dos conservadores – resultou na aprovação de um projeto de lei de regulamentação da pornografia em Indianápolis. Analisar eventos como esse pode jogar nova luz para pensarmos o momento em que vivemos, pois apesar do avanço de ideologias conservadoras, uma primavera feminista vive dias gloriosos na América Latina. Ao mesmo tempo, se recrudescer um feminismo radical

Corea integrou a FINRRAGE (acrônimo de *Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*), uma rede internacional de feministas preocupadas com o avanço da tecnologia reprodutiva, fundada em 1984, e que atuou no monitoramento das novas tecnologias reprodutivas, denunciando seu caráter patriarcal. Judy Wajcman define a posição do FINRRAGE como:

A visão de que a própria tecnologia ocidental incorpora valores patriarcais, e que seu projeto é a dominação e controle das mulheres e da natureza [...] É alimentada pela percepção de que os processos de gravidez e parto são dirigidos e controlados por tecnologias cada vez mais sofisticadas e intrusivas. A forte oposição das feministas radicais ao desenvolvimento das novas tecnologias reprodutivas reflete o medo da exploração patriarcal dos corpos das mulheres. Central para esta análise é um conceito de reprodução como um processo natural, inerente apenas às mulheres, e uma teoria da tecnologia como um agente do patriarcado. (WAJCMAN, 2004, p.19)

*The Mother Machine*, lançado dois anos depois da fundação da rede, pode ser visto como uma apresentação dos princípios que fundamentam a atuação do grupo e, por isso, compreender suas premissas será importante para o projeto a ser delineado aqui.

No início de *The Mother Machine*, a autora aponta a necessidade de, para entendermos as tecnologias reprodutivas disponíveis hoje, que a gente compreenda a medicina e seu poder de controle sobre os corpos. A autora inscreve o desenvolvimento de tecnologias reprodutivas como uma etapa recente numa longa história de guerra contra o útero, sumarizada nos últimos capítulos de seu livro. Corea nos conta que na aurora dos tempos a reprodução era um mistério, a gestação era vista como um presente das deusas ou como uma produção mágica e misteriosa – as mulheres, como as plantas amadureceriam e dariam frutos. Nessa versão feminista do mítico estado de natureza, as mulheres eram respeitadas e as religiões espelhavam esse respeito ostentando deusas-mães com amplos ventres capazes de gestar e parir tudo que existe. Entretanto, o mito de Corea segue, com a domesticação de animais os homens perceberam que a reprodução só acontecia com a presença do macho e da cópula macho-fêmea, assim, por analogia, descobriram que desempenhavam um papel importante na reprodução, mesmo que não soubessem ao certo como. É a partir dessa descoberta que as religiões das deusas teriam declinado, dando lugar para religiões

---

excludente da transexualidade, num curioso alinhamento com o conservadorismo religioso. Compreender a cooptação do feminismo por essas forças pode ser vital. Acredito que a argumentação de Gena Corea e do FINRRAGE seja um campo fértil para pensar esse encontro do feminismo radical com uma retórica cristã conservadora, Rosi Braidotti, por exemplo, chama atenção para o fato de o debate sobre a reprodução artificial ter contribuído para uma campanha neoconservadora em favor dos direitos dos nascituros (BRAIDOTTI, 1994). Buscarei mostrar como a retórica de Corea, para tomar de empréstimo os termos de Sophie Lewis sobre Margaret Atwood, desperta muito mais desejos de reprovação moral do que de construção política, mais conservadores do que comunistas.

centradas em deuses masculinos que criam o mundo ou as coisas nele sem precisar do auxílio feminino.

Os homens teriam se identificado com tais deuses, passando a se entenderem como seres transcendentais, não definidos pela natureza. A identificação entre mulheres, natureza e as deusas derrotadas teria acontecido e com isso iniciou-se a estruturação de uma sociedade patriarcal que busca controlar rigidamente a reprodução das mulheres através de leis, costumes e, posteriormente, tecnologia. Os homens teriam conquistado as terras, domesticado os animais e as mulheres, ampliando paulatinamente seu controle sobre tudo. E, assim, as mulheres teriam se tornado matéria passiva e sem forma – seriam como a terra que precisa ser arada, como a besta que precisa ser domada.

De acordo com Corea, a primeira inseminação artificial em humanas com doador de sêmen da qual se tem notícia foi um exercício de violência sexual:

Ela era Quaker. A esposa de um comerciante. Paciente de infertilidade do Dr. William Pancoast. Ela era uma mulher cujo nome nunca foi registrado.

Dr. Pancoast, professor do Jefferson Medical College, na Filadélfia, já a havia examinado e testado várias vezes. Finalmente, ele descobriu que ela era fértil e que o problema era de seu marido: não havia esperma.

Pancoast (ou talvez tenha sido um de seus alunos) teve uma ideia. Ele a chamou. Ele só queria examiná-la mais uma vez, foi o que disse a ela.

A mulher deitou-se na mesa como lhe disseram para fazer. Os seis estudantes de medicina de Pancoast – todos homens jovens – ficaram ao redor de seu corpo. Pancoast anestesiou a mulher com clorofórmio. Ele pegou um recipiente no qual um de seus alunos havia se masturbado. Com uma seringa de borracha rígida, ele inseriu o sêmen do estudante no útero dela. Ele então tampou o cérvix com uma gaze.

Quando ela acordou, ele não disse o que havia feito. Ele nunca contou a ela. Nove meses depois, ela deu à luz um filho.

Era 1884. Esta foi a primeira inseminação artificial humana relatada com sêmen de um doador.

Foi um estupro (COREA, 1986, p. 12)

Após apresentar a leitora esse relato, Corea descreve a inseminação artificial de vacas domesticadas, sugerindo que não apenas a técnica seja transferida, mas também o desprezo por aquelas que a ela estão submetidas: como vacas domesticadas, também a mulher do exemplo de Corea está a mercê da sanha fertilizante de um grupo de homens. Depois de relatar a cena da fertilização de bovinos que pode presenciar, a autora acrescenta trechos de uma entrevista que teria feito com um fazendeiro a quem se refere apenas como Joey: “você tem que considerar que elas são máquinas” (COREA, 1986, p. 13). As vacas naquela fazenda precisam produzir a mercadoria

(os filhotes) todo ano, senão são descartadas<sup>38</sup>. Corea compara os dois casos, apontando que as mulheres também são entendidas socialmente como máquinas de produzir bebês. Para o discurso conservador, a função da mulher é a maternidade, produzir crianças para herdar a propriedade, para virarem soldados, trabalhadores ou consumidores, para popular países em busca de grandeza nacional<sup>39</sup>. Ou nas palavras de Andrea Dworkin:

Quando os homens europeus colonizaram a América do Norte, eles importaram mulheres para procriar. Assim como o homem comprou terras para cultivar alimentos, comprou uma esposa para criar filhos. O homem era dono de sua esposa e de tudo o que ela produzia. Sua safra vinha de seu ventre, e esta safra era colhida ano após ano até ela morrer (DWORKIN, 1981, p.80)

Nesse sentido a infertilidade feminina – quer fosse resultado de uma impossibilidade física de gestar, quer fosse produzida através do exercício da autonomia reprodutiva com o conhecimento de ervas abortivas, por exemplo – era visto como ruim ou perigoso. A mulher que não gerasse não era vista como realmente mulher, porque essa função – trabalho, segundo Federici – definiria o que seria uma mulher.

A passagem de Dworkin mostra ainda uma presença da metáfora vegetal para a maternidade no período colonial nas Américas. Tal metáfora vai sendo suplementada pelas metáforas da máquina e da fábrica. Isso fica evidente no discurso de Margaret Sanger que em 1933, ao defender a ampla utilização de contraceptivos e o planejamento familiar, exortava sua audiência:

... liberte a sua maternidade! Faça das suas mulheres algo mais do que *máquinas reprodutoras*, como as mulheres de todas as nações foram durante algum período de desenvolvimento daquela nação. Chegou a hora da emancipação internacional, baseada na maternidade livre e consciente (*The Margaret Sanger Papers Project*)

O desenvolvimento de novas tecnologias reprodutivas seria, para Corea, o mais novo capítulo nessa longa história. Novamente mirando no espelho da domesticação dos animais, inspirados por técnicas de controle e produção bovina, essa classe, a quem chama de *farmacratas*<sup>40</sup>,

---

<sup>38</sup> Sobre a opressão de mulheres e sua interconexão com a exploração animal, ver Carol Adams (2012)

<sup>39</sup> Quanto a comparação entre animais domesticados e mulheres, Corea inclui ainda uma reflexão sobre a escravidão nas Américas. Mulheres negras em regime de escravidão foram desumanizadas no sentido de valer o quanto produziam de “mercadoria”, mais escravos para o senhor. Corea aponta que uma vez que a escravidão acabou, era necessário prevenir esse corpo de gerar e insere nesses termos fenômenos como a esterilização forçada de mulheres negras nos EUA.

<sup>40</sup> *Farmacrata* é um termo pejorativo que Gena Corea usa para descrever pessoas que controlam as indústrias, que lucram ou contribuem com as pesquisas de tecnologias reprodutivas e engenharia genética. Corea aponta em seu primeiro uso do termo no livro, que aprendeu o termo com a leitura de *Transsexual Empire* de Janice Raymond, que a tomou de empréstimo de Thomas Szász. A expressão foi cunhada por Szász para indicar um momento histórico em que a medicina goza de tanto prestígio que se associa ao Estado com objetivo de desenho e controle social. Entretanto,

passa a desenvolver técnicas cada vez mais sofisticadas que visam o completo controle da mágica reprodutiva das mulheres. Desenvolvendo mecanismos para tornar disponível o processo de ovular, inseminar, gestar e parir, buscando suplantar sua inveja do útero através da tecnologia e com o objetivo final de tornar as mulheres obsoletas. Compreender a mágica natural a ponto de ser capaz de dispor dela de maneira tão independente de seu substrato original, que ela possa ocorrer em outro receptáculo de natureza radicalmente distinta: um útero maquínico.

Para ilustrar esse ponto, Corea cita um trecho da seguinte passagem de Joseph Fletcher, pesquisador sobre ética médica da Universidade da Virgínia:

A maternidade na mitologia religiosa se transformou. Entre os cristãos mãe na história de Jesus desempenha um papel central enquanto na história de criação não existe mãe alguma. Na Gênese, Deus foi a mãe, a primeira mãe. E mais do que isso, Deus formou Adão de maneira artificial; foi feito de maneira não-biológica, completamente artificial, a partir do barro. Então, Adão se tornou a segunda mãe, quando Eva nasceu de seu corpo, sua “costela”, e Deus agiu como um obstetra. Foi uma monogênese, mas não uma clonagem. Se houvesse sido clonagem, Eva seria um homem. Depois, Eva se tornou mãe de Caim e Abel – uma mãe fêmea, finalmente, no terceiro *round*. Mulheres continuaram a ser mães desde então, até agora que a reprodução mais uma vez toma a forma de um artifício, como possuía no Jardim do Éden – com crianças sem mãe e mães macho. No mito do Éden Deus definiu que os homens se reproduziriam sem sexo ou não se reproduziriam de forma alguma, e depois a Queda no pecado (a cobra e a maçã mordida) converteu os humanos ao sexo, para o qual Ele, por seu conhecimento prévio divino, havia preparado suas criaturas ao equipá-los com o aparato reprodutivo apropriado – devidamente coberto por uma folha de figueira. Eva nasceu de Adão e nós finalmente completamos esse ciclo. A nova biologia está restaurando os modos não coitais-gestacionais de reprodução que estavam em uso antes da Queda. A diferença é que tanto a atitude antisssexual e o próprio mito caíram em descrédito. Sexo e reprodução tem seus próprios méritos individuais, não estão mais conectados (FLETCHER, 1974, p.108).

A passagem de Fletcher evidencia, para Corea, como as religiões dos deuses masculinos efetivaram o apagamento do poder feminino de gestar e parir. Para Corea essa mitologia estaria na base do pensamento farmacrata de obsolescência das mães-mulheres como resultado da inveja do útero. A farmacracia implicaria um edenismo: se libertar da reprodução coital-gestacional seria o objetivo. Entretanto, ao citar Fletcher, Corea dá novos indícios de sua transfobia. Na página anterior, ao comentar uma outra passagem de Fletcher a autora diz: “a cirurgia transexual pode, um dia, ajudar a transformar homens em mães. Essa cirurgia é, na maioria dos casos, feita em homens para construir mulheres artificiais” (COREA, 1986, p. 291). Incapaz de compreender o fenômeno da transexualidade materialmente, incapaz de compreender a materialidade corporal fora do

---

o uso que Corea faz do termo é mais específico, está preocupada apenas com a tecnologia reprodutiva. Para Szász e Raymond, o paradigma da farmacracia é a Alemanha nazista a qual Szász identifica como “socialista”.

esquema interpretativo cis-heteronormativo e reprocentrado, Corea reforça a visão de autoras como Janice Raymond que entende a transexualidade como mais um aspecto da inveja do útero ou do mito patriarcal da reprodução do pai. É possível separar a transfobia de Corea de sua análise do patriarcado? É possível separar sua tecnofobia de sua transfobia? A tecnofilia de Firestone, ou ao menos seu comunismo reprodutivo poderia permitir uma transfilia, como ficará mais evidente no neo-firestonismo de Sophie Lewis, discutido no fim do capítulo.

O que para Corea é o desdobramento mais aterrorizante da história patriarcal é para Firestone justamente a abertura para a revolução mais profunda que nossa sociedade jamais viu. Mas não se trata de inocência. Firestone acredita que a tecnologia pode ser usada para a libertação radical das mulheres, mas não é o estopim de sua revolução. É preciso que as mulheres tomem de assalto os meios de reprodução. A existência da técnica possibilita que as mulheres se apropriem dela para sua libertação, mas não é a tecnocracia do capital que libertará as mulheres.

Retornando a Corea e seu mito, que suposições ontológicas estão em jogo em tal narrativa? O estado de natureza feminista parece pressupor uma ontologia plana na qual todas as coisas estão em radical irmandade, afinal, a deusa-mãe tudo gestou e pariu. Não há hierarquia entre os seres e um certo holismo é pressuposto. A derrota feminina, implica no desenhar de uma nova ontologia hierárquica que se dá a partir da religião de um deus masculino. Gena nos afirma que, uma vez que foram manufaturadas e não paridas, as coisas criadas por esse deus estão dispostas numa hierarquia, segundo a qual algumas coisas tem mais importância que outras. Podemos pressupor que uma teoria da tecnologia subjaz à discussão teológica.

Mary O'Brien, parteira escocesa, filósofa e marxista, propunha uma forma de olhar para o mecanismo do patriarcado que é interessante para a história que Corea nos conta. O'Brien argumentava que homens e mulheres teriam uma percepção bastante distinta de como a reprodução se dá: mulheres teriam uma experiência contínua e homens descontínua. A paternidade estaria muito mais para uma ideia abstrata do que para uma experiência de fato. Estando insuportavelmente alienados do processo de reprodução, os homens teriam inventado o patriarcado como estrutura garantidora da continuidade entre pai e filho. Corea vai ampliar essa reflexão apontando como a tecnologia reprodutiva busca fazer com que a experiência feminina de gestar e parir se torne igualmente descontínua. A mãe é coletivizada: uma mulher é a doadora do óvulo, uma segunda é o receptáculo, uma terceira irá maternar a criança e uma quarta detém a "propriedade" daquele descendente.

Para Corea, o patriarcado é, portanto, a materialização “histórica” e psicológica da inveja do útero. A autora se pergunta sobre a fidedignidade da teoria de O’Brien, mas acredita que mesmo que não seja correta, a reflexão de O’Brien nos leva a pensar sobre o impacto da reprodução na psique humana, especialmente dos homens. A instituição da família nuclear como mecanismo de controle social é o resultado da experiência descontínua e a ausência de certeza sobre a paternidade da prole. Porém, o mesmo ceticismo não se aplica a sua apresentação da mítica da origem do patriarcado. Corea acredita ter elementos suficientes para fundamentar o mito que descreve. A autora apresenta práticas culturais diversas que serão interpretadas como instâncias particulares de uma inveja do útero universal. São cerimônias ou costumes nos quais homens tentam mimetizar ou se apropriar do poder reprodutivo das mulheres, como por exemplo a couvade ou outras práticas culturais que emulam o parto<sup>41</sup>.

Também a história da obstetrícia será lida em termos de inveja do parto ou do útero, como um ímpeto histórico e psicológico de mutilar as mulheres e estabelecer seu domínio sobre elas. Seguindo o historiador Barker-Benfield, Corea nos fala de como o estabelecimento da obstetrícia nos EUA foi o resultado de uma campanha de calúnia contra as parteiras no século XIX. Apesar de se mostrarem mais eficientes obterem melhores resultados do que os médicos-obstetras, uma campanha de descrédito de suas habilidades foi pouco a pouco se desenrolando. A falta de experiência com partos – uma vez que um médico poderia se formar tendo presenciado apenas um parto, enquanto as parteiras se formavam num longo processo de trabalho e aprendizagem iniciática, o uso de técnicas e instrumentos para apressar o parto que mutilavam mulheres, a falta de assepsia entre os atendimentos que um mesmo médico fazia e o fato dele atender tanto doentes quanto parturientes, transmitindo doenças para as mulheres e seus recém nascidos, estão entre os motivos do aumento da mortalidade materna e infantil quando da substituição das parteiras por médicos nos EUA na chamada reforma obstétrica (COREA, 1986 e BARKER-BENFIELD, 1976). Barker-Benfield acredita que os danos causados em mulheres por obstetras, ou a iatrogênese, foi tão intensa nesse período que surgiu a necessidade de criar uma nova especialidade médica para reduzir e tratar os problemas gerados por procedimentos danosos: a ginecologia. Assim, essa área da medicina contemporânea não surge com o objetivo de promover o bem-estar e a saúde das mulheres, mas para corrigir erros médicos cometidos na atenção ao parto.

---

<sup>41</sup> Corea segue a discussão de Bruno Bettelheim e a inveja do parto/útero.



Para Gena Corea, a reforma obstétrica foi um processo de transferência do poder reprodutivo das mulheres para mãos dos médicos, com isso passa a circular a ideia de que a mulher é passiva no processo de parir e precisa de um médico que arranque o bebê de dentro dela, tal ideia foi se aprofundando no último século até ser, de acordo com a autora, quase impossível parir por parto normal<sup>42</sup>.

De acordo com a autora, o avanço da medicalização do parto fez com que as mulheres se vissem como incapazes de parir sem ajuda médica, mas também se sentissem como um receptáculo, como se seu corpo fosse uma barreira para o acesso livre ao feto. Assim, a visão de que a agência no processo de gestar e parir está em outro lugar, que não na gestante vai se consolidando: a intervenção médica e a mediação tecnológica se fazem necessária. A medicina teria se empenhado em caracterizar o útero como um lugar perigoso para o feto. Corea aponta, entretanto, que essa ideia é antiga. O útero e a cova, ou o útero é a cova: nascimento e morte, conectados simbolicamente num ciclo de vida. Nascemos do útero de uma mulher, retornamos em nossa morte para o útero da terra. Seria a busca por superar o fato de nascermos de mulheres uma tentativa de quebrar o ciclo da mortalidade? Para a autora de *The Mother Machine* essa é a odisséia dos *farmacratas*.

Corea aponta a caracterização que alguns obstetras e pesquisadores sobre ética médica – dentre os quais o já citado Joseph Fletcher, o obstetra francês Frédérick Leboyer – fizeram do útero como lugar perigoso e, portanto, da necessidade de um útero artificial que trouxesse segurança ao processo de gerar novos homens. Caracterizações sobre a monstruosidade do útero, reforçando a ideia de que corpo feminino veria o feto como um invasor a ser destruído. Como a de Leboyer que

---

<sup>42</sup> Segundo a Unicef: “O Brasil é o 2º lugar no mundo em percentual de cesarianas. Enquanto a Organização Mundial da Saúde (OMS) estabelece em até 15% a proporção de partos por cesariana, no Brasil, esse percentual é de 57%. Eles representam 40% dos partos realizados na rede pública de saúde. Já na rede particular, chegam a 84% dos partos [...] nos últimos 40 anos, o percentual de cesarianas quase quadruplicou no País, passando de 15% para os atuais 57%. [...] Sabe-se que, em uma situação de alto risco, a cesariana pode salvar a vida da mulher, do bebê ou de ambos. No entanto, utilizar a cesariana de forma eletiva – como regra, não exceção – é inaceitável do ponto de vista das evidências científicas” (UNICEF, 2016, p. 5). João Paulo Souza e Cynthia Pileggi-Castro (2014) afirmam que a alta taxa de incidência de cesarianas no país indica o grau de “hipermedicalização” da maternidade. Já Corea aponta que a hipermedicalização do parto mina a confiança que as mulheres tem em gestar e parir retroalimentando a dependência com respeito aos obstetras (COREA, 1986, p. 250). Acredito que a hipermedicalização do parto indique, por sua vez, uma barreira no exercício pleno dos direitos sexuais e reprodutivos conectado a um cenário de injustiça epistêmica. Esse último aspecto discuto em GABRIEL e SANTOS, 2020.

teria descrito o útero como um monstro similar a um polvo que ao tentar esmagar sua presa, o feto, acabava por expulsá-lo para o inferno que seria o processo de nascer<sup>43</sup> (COREA, 1986, p. 252).

Corea aponta como parte dos *farmacratas* endossa essa posição e que o sonho da ectogênese nasce justamente desse sentimento, como se o feto fosse ficar muito melhor assistido num útero de vidro e metal, num tipo de mãe-máquina. Para alguns deles, seria a chance de monitorar a vida fetal, de resgatá-la das trevas e perigos uterinos, para a luz e a segurança de uma máquina desenhada para suprir todas as necessidades do ser em desenvolvimento.

Uma vertente mais sóbria, porém não menos danosa aos direitos das mulheres, da visão do útero como lugar perigoso é a descrição de comportamentos potencialmente danosos das gestantes e seus impactos na saúde do feto: consumo de drogas, cigarros e álcool, má alimentação e desnutrição, doenças prévias ou adquiridas durante a gestação, consumo de alimentos com agrotóxicos, exposição a outras substâncias teratogênicas, risco de acidentes. Seria melhor um útero artificial que não submetesse o feto a tais influências. Aqui temos a assepsia total da gravidez e uma maneira de resguardar os fetos não apenas dos comportamentos “perigosos” da gestante, mas da influência de elementos que uma certa ordem econômica não quer deixar de produzir no mundo.

Para além da construção do útero como um lugar perigoso, outros motivos para o desenvolvimento de tecnologias reprodutivas que permitam uma ectogênese total são mapeados por Corea. A autora recolhe entre a literatura disponível à época quatro motivos distintos, mas conectados: terapêutico, eugênico, moral e benevolente. O motivo terapêutico se liga a noção de que num útero artificial doenças fetais seriam diagnosticadas com mais eficiência, o feto poderia ser submetido a pequenas cirurgias com mais facilidade e já poderia ser imunizado para doenças infantis. Esse motivo é um desdobramento do que Lauren Freeman (2015) chamou de “panóptica do útero”, uma obsessão da medicina obstétrica por medir, examinar, auscultar e controlar a vida intrauterina. Vale ressaltar que para os defensores do motivo terapêutico da ectogênese nem a panóptica radical do útero e nem mesmo o controle tecnológico da gestação são vistos como potencialmente traumáticos ou danosos para o feto. É uma abordagem que torna a técnica interventiva “invisível”. É importante salientar que existem pesquisas atuais mostrando o impacto

---

<sup>43</sup> É importante notar que Leboyer é uma referência na humanização do parto. O livro do qual Corea tira essa citação – *Birth without Violence* é um clássico. Em sua defesa, a caracterização da monstrosidade do útero – e da mãe enquanto monstro e prisão – se dá apenas no fim da gestação e no trabalho de parto.

do abuso da tecnologia de ultrassom no bem-estar fetal. Não é evidente que uma maior exposição ou utilização de intervenções poderia ser mais benéfica do que o arranjo reprodutivo atual.

Já para os defensores do motivo eugênico, a ectogênese tornaria mais fácil o trabalho de “controle de qualidade” dos fetos. Esse motivo é fundamentado na construção do útero como um local perigoso, mas também se liga intimamente com o motivo terapêutico. O motivo eugênico se assenta na ideia de que a máquina seria o ambiente uterino ideal, sem os perigos das más escolhas de um(a) gestante, os fetos poderiam desenvolver plenamente seu potencial genético. Trata-se de uma máquina ideal e abstrata, não sujeita a panes mecânicas, picos de energia, erros de programação ou falhas no funcionamento. Não é evidente que um ambiente artificial seja mais benéfico que o arranjo reprodutivo atual – e a afirmação do motivo eugênico parece depender de uma compreensão de uma separação completa e oposição forte entre natural/artificial na qual o natural é entendido como selvagem e imprevisível e o artificial é entendido como comandável, submetido a agência humana.

A defesa da ectogênese por motivos morais se liga a ideia da obsolescência do aborto eletivo. Segundo Corea, seus defensores afirmam que mulheres que não quisessem gestar poderiam ir a clínicas e fazer um transplante de feto quer fosse para outra mulher desejosa da gravidez ou para uma máquina. Além disso, caso se identificasse que uma mulher teria propensão ao aborto natural ou propensão psicológica a querer provocar seu aborto, seu embrião poderia ser colocado numa máquina para garantir que iria se desenvolver e nascer em segurança. Dessa forma, o aborto deixaria de existir. É preciso refletir o quanto a existência da técnica de ectogênese causaria danos a noção de autonomia corporal das mulheres, uma vez que parte do argumento em favor do aborto se assenta sobre a impossibilidade de sobrevivência fetal fora do corpo feminino o que mina a tentativa de argumentar pela individualidade do feto.

O último motivo descrito por Corea é o motivo benevolente. Segundo esse motivo, a ectogênese deveria ser utilizada porque aliviaria as mulheres de todas as dores e problemas de saúde ou de outras fontes associados com a gravidez e o parto. Além disso, a ectogênese poderia permitir que mulheres escolhessem se esterilizar e, assim, evitar gravidezes não desejadas. Esse motivo é o que está mais próximo da posição de Firestone que ressalta como o processo gravídico é perigoso e sofrido para as mulheres. Entretanto, Corea afirma que a defesa de tais motivos esquece o quanto as mulheres são empurradas para a esterilização, muitas vezes sem seu conhecimento ou pleno entendimento – configurando um desrespeito completo de seus direitos

sexuais e reprodutivos. Com base na ideia de total controle reprodutivo e bem estar das mulheres, mais de trinta anos depois da publicação deste livro a tecnologia de congelamento de óvulos associada a esterilização e futura fertilização *in vitro* e implantação do embrião em sua doadora original ou em uma barriga de aluguel tem sido comercializada.

Os motivos mapeados por Corea apontam todos num mesmo sentido: na insistência na separabilidade materno-fetal, na construção de uma individuação do feto. Corea vai argumentar, ao contrário, que mesmo que seja possível tal separabilidade, ela não deveria ser efetuada. A reprodução não precisa de intervenções técnicas resultantes de uma história de exploração patriarcal sobre os corpos de mulheres e que acabam por desnaturar o processo de gestar e parir. A artificialização da reprodução seria a última fronteira do patriarcado e a tarefa dos feminismos seria barrar seu avanço.

### 3.3 Imaginação ficcional: distopia reprodutiva

Apesar de não parecer tão óbvio, podemos pensar o livro *The Handmaid's Tale* de Margaret Atwood como uma resposta ao domínio tecnológico sobre a maternidade. Um dos elementos importantes na retórica sobre a maternidade no feminismo radical de tipo cultural é a insistência na percepção que homens e mulheres têm da reprodução: as mulheres teriam uma experiência contínua, enquanto os homens experimentariam uma descontinuidade. Gena Corea aponta que um dos objetivos do controle técnico da maternidade é produzir na experiência das mulheres a mesma descontinuidade experimentada por homens. A história contada por Atwood parte dessa premissa. Encontramos em Gilead - sociedade distópica descrita por Atwood - nas castas de mulheres, uma fragmentação do que seria entendido como papel da esposa e mãe: às aias cabem o trabalho sexual procriativo (e a reprodução), às martas cabem os afazeres domésticos, às esposas cabem a maternagem e a administração do lar, às jezebels cabem o trabalho sexual recreativo.

Gilead é uma resposta fundamentalista religiosa a um impasse reprodutivo: a diminuição da taxa de natalidade entre a população branca nos Estados Unidos. No último capítulo do livro, chamado "Comentários Históricos sobre a História da Aia" nos deparamos com hipóteses sobre a infertilidade:

Crianças natimortas, abortos espontâneos e deformações genéticas eram cada vez mais frequentes. Esta tendência já foi relacionada aos diversos acidentes e interdições de usinas nucleares, aos incidentes de sabotagem característicos do período, aos vazamentos de estoques de guerras química e biológica, e de depósitos de lixo tóxico (...) e também à

utilização indiscriminada de inseticidas, herbicidas e outros agrotóxicos (ATWOOD, 1986, p.321)

O professor James Darcy Pieixoto, personagem do último capítulo do livro, um historiador especializado em Gilead, afirma que as taxas de infertilidade entre pessoas brancas foram desencadeadas por vários fatores e, antes do período gileadano, foram remediadas através do uso de tecnologias reprodutivas: inseminação artificial, clínicas de fertilidade e barrigas de aluguel. Entretanto, o regime fundamentalista religioso que se ergueu - alimentando-se do medo racista e xenófobo de que a balança populacional se invertesse, transformando os brancos em minoria numérica e política<sup>44</sup> - baniu as intervenções biotecnológicas, mantendo somente aquela prática que encontrava respaldo na Bíblia: a gestação por substituição.

Em Gilead, as Aias são máquinas reprodutivas. São obrigadas a manter relações sexuais ritualizadas com os Comandantes - os chefes das famílias - com objetivo de gerarem um bebê para a família. Assim que a criança nasce, seu elo com a Aia deve ser cortado. Ela não é em nenhum sentido entendida como a mãe da criança, o que nos faz concluir que o laço genético com a mulher que gesta não tem relevância. A maternidade não é entendida em termos biológicos, somente a herança paterna importa. A aia é nada mais que o receptáculo, de um bendito fruto. A mais antiga tecnologia de gestar e parir.

A distopia de Atwood é centrada na ideia de substituição gestacional forçada. Segundo Sophie Lewis (2019), o enredo transporta para mulheres brancas o que a escravidão fez com mulheres negras nas Américas. E é justamente a visão de mulheres brancas reduzidas a máquinas de reproduzir, através da ação de fundamentalistas religiosos que produz o incômodo. Lewis identifica que a recepção recente do livro (através do *hype* causado pela série de tv) reproduz um ideal antigo de um certo feminismo: mulheres cisgêneras unidas sem se atentar para as questões de classe, raça e colonialismo.

O romance de Marge Piercy, anteriormente citado, produziria na leitora um estranhamento a respeito da maternidade como instituição e uma reflexão sobre a autonomia das filhas, desafiando as noções de posse entre gestada e gestante. Já o livro de Atwood, se seguirmos a linha argumentativa de Lewis, parece ter o efeito oposto ao reforçar na leitora a ideia de posse inquestionável sobre o fruto de seu útero, de um laço forte entre gestar e maternar. Podemos

---

<sup>44</sup> Note-se que a tensão racial do livro foi apagada na série, levando espectadoras a se perguntar o que teria acontecido com o racismo que estrutura a sociedade estadunidense e sua regra de "uma gota de sangue".

argumentar que é justamente esse laço forte entre gestar e maternar que está na base do trabalho doméstico materno invisibilizado. Como afirma Lewis, a leitura pode despertar muito mais desejos de reprovação moral do que de transformação política, desejos mais conservadores do que comunistas.

### 3.4 Comunismo gestacional

*If it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism, it is still perhaps easier to imagine the end of capitalism than the end of the family.*

Sophie Lewis

Sophie Lewis tem publicado sobre trabalho gestacional numa abordagem neofirestoniana. Em seu livro de 2019 *Full Surrogacy Now* busca fazer uma discussão sobre a política reprodutiva do capital, analisando o fenômeno de gestação por substituição. Lewis afirma que a política reprodutiva do capital é o que explica aos altos números de morte materna no mundo. A desigualdade no acesso à informação de qualidade, à contracepção e à saúde reprodutiva contribuem ao mesmo tempo para o aumento da fecundidade e da morte materna. É o paradoxo da violação dos direitos reprodutivos das mulheres, elemento central para a necropolítica do capital.

Apesar do discurso dominante em nossa sociedade acerca da gestação parecer um elogio respeitoso das virtudes e do milagre do surgimento da vida, na realidade as gestantes tem seus direitos e sua condição humana sistematicamente negados e, o que parece ser um efeito disso, a reflexão filosófica sobre gestar e parir é um praticamente inexistente. Lewis se pergunta se é por isso que filósofos questionaram o caráter humano da pessoa que gesta: nenhum cidadão deveria ser submetido ao risco de uma gravidez.

A natureza também tem seu papel no fato de estar grávida ser um negócio arriscado: o tipo de placenta que possuímos nos expõe a riscos que não são partilhados por boa parte dos mamíferos. Isso aparece no texto de Lewis de duas formas: afirmando que as células da placenta se comportam como câncer e seu caráter hemocorial nos submete a um potencial banho de sangue uma vez que não permite a separação definida entre feto e mãe. Outros mamíferos podem simplesmente reabsorver seus fetos, mas o aborto em humanos vem com risco hemorrágico e, portanto, risco a vida. Discutirei mais a fundo a conformação da placenta humana no próximo capítulo, agora importa afirmar, com Lewis, que a gestação humana implica potencial risco de vida.

A gravidez é perigosa e deve ser corrigida tecnologicamente, sugeriu Firestone, mas essa é apenas uma parte do problema apontado por Lewis. A gestação é parte fundamental do trabalho reprodutivo e não apenas seu aspecto mais automático. Por seu caráter perigoso, a gestação já foi submetida a inúmeras correções tecnológicas, apesar da maioria delas constituir privilégio de classe: acompanhamento pré-natal, complementos vitamínicos antes e durante a gestação, ultrassonografias, cesarianas marcadas de acordo com a agenda corrida da gestante, anestésicos durante e depois da cirurgia, etc<sup>45</sup>. Firestone defendia a ideia do desenvolvimento de uma tecnologia que absorvesse completamente os riscos de uma gestação: o útero maquínico, temido por Gena Corea. Lewis afirma que já possuímos essa tecnologia: o trabalho humano de gravidez por substituição.

A biotecnologia do capital não resolve o problema da gravidez, nos diz Lewis, mas busca empurrar o trabalho e todos seus riscos para as mais pobres. No caso específico da gestação por substituição a geopolítica do capital está em ação, uma vez que as leis para a prática são mais rígidas no Norte, do que no Sul global. O boom global desse mercado foi por volta de 2011, e em 2016 vários países periféricos já haviam regulamentado a prática, permitindo apenas a prática de barriga solidária em arranjos heterossexuais. Entretanto em todos os continentes, segundo Lewis, existem “clínicas de infertilidade” que listam barrigas de aluguel – seu banimento longe de acabar com a prática, alimentam a venda de bebês e tornam as trabalhadoras mais vulneráveis e precarizadas. Quando um país regulamenta a prática, as clínicas simplesmente se movem para países sem regulamentação, movendo as trabalhadoras entre fronteiras e buscando brechas nas legislações.

Assim como se deu com os afazeres domésticos, quem pode pagar se beneficia da precariedade da vida das mais pobres, transferindo e terceirizando o trabalho reprodutivo. Podemos fazer um paralelo entre essa questão e a disputa acerca dos salários para trabalho doméstico?

Lewis aponta que essa é uma tendência desde o século XIX e relaciona a ela o trabalho de higienistas e eugenistas (muitos deles mulheres) nos EUA que deram corpo a ideia de que a gravidez seria o caminho para um futuro brilhante (e branco) da nação. Dessa forma o Estado

---

<sup>45</sup> Essa questão é bastante delicada, na medida em que o recurso a cesarianas também indica uma violação de direitos das mulheres e o resultado da mercantilização do parto que empurra mulheres a cirurgias desnecessárias. A cesariana não é apenas recurso para as mulheres: muitas vezes é imposição do obstetra. Também é importante discutir a questão da humanização do parto também como privilégio de classe e, nos termos de Firestone, como a materialização de um ideal burguês *rousseauista*.

deveria controlar as atividades sexuais que não conduzissem para esse caminho – o Estado deveria garantir condições de vida (saúde, educação, acesso a alimentação, etc) para essas pessoas capazes de gestar e parir e para os frutos de seus ventres. Mas como tal perspectiva custaria demais ao Estado, ideias foram propagadas no fim do século, de que ter um filho é uma irresponsabilidade financeira – especialmente fora do matrimônio. Tais ideias se espalharam bastante entre imigrantes não brancos nos EUA.

Curiosamente, para as famílias abastadas, ter bebês é um investimento virtuoso e vital que garante sua fortuna – a isso Lewis chama de meritocracia reprodutiva. Como isso se conecta com a ideia de ter filhos como um trabalho? Que tipo de produto tal trabalho gera? Os filhos podem ser entendidos como propriedade dos pais ou são recursos para o capital? Receber para gestar é o que tornaria moral a suposta imoralidade de ser pobre, negra e ter filhos? Lewis está desenhando aqui uma dupla-moral da gestação: para mulheres brancas e ricas, ter filhos é desejável, para mulheres pobres e negras é – de acordo com a moral do capital de supremacia branca – indesejável, moralmente condenável, perigoso. Especialmente quando as taxas de reprodução se mantêm estáveis, como o exemplo da África do Sul descrito por Davis aponta, no caso de escassez de trabalhadores, a retórica reprodutiva se transformaria.

Portanto, a meritocracia reprodutiva é a norma e apenas a maternidade de algumas mulheres é resguardada, protegida e incentivada. Assim, a meritocracia reprodutiva não é nada mais do que uma outra face da eugenia. Lewis aponta a hipocrisia que ronda a maternidade de mulheres negras e pobres: apesar de “indesejável” e sob ataque, o acesso a contracepção e aborto para essas mulheres é mais difícil e, portanto, mais perigoso e letal. A economia geopolítica do capital, afirma a autora, precisa extinguir populações para fazer outras se desenvolverem.

Lewis amplia a perspectiva de Firestone e nos pede que imaginemos um mundo em que a gestação fosse vista como trabalho – algo que pudesse servir de plataforma de luta em direção a um horizonte utópico de abolição da necessidade de trabalhar. A gestação já é trabalho no capitalismo, mas há uma capa ideológica de naturalização que nos impede de entender e ver isso. Firestone apesar de se mover no âmbito da ideologia de naturalização, propôs um plano de ação revolucionária. É nesse sentido que Lewis se entende como uma herdeira de Firestone.

O ponto central da argumentação de Lewis é a reflexão sobre a gestação por substituição. Uma das críticas recorrentes a essa prática é que ela é alienante, uma vez que separa a mãe de sua cria e usa a gestante como um simples espaço para gestar. Lewis se pergunta se tal prática é



intrinsecamente alienante. E responde que devemos resistir a esse tipo de argumento e desaprender o excepcionalismo da gestação em nosso pensamento acerca da militância do trabalho. Se a gravidez é entendida como trabalho, ela não pode ser sinônimo de escravidão. Senão como podemos pensar no trabalho doméstico, no trabalho reprodutivo em sentido mais amplo, como trabalho? Vamos ter que jogar toda essa produção teórica no lixo?

O que torna a gravidez por substituição alienante? É entendê-la como trabalho, ou é a ação de fazer filhos para outras pessoas? É a possibilidade da venda de bebês? Gena Corea teme que a gravidez por substituição vá dar origem a bordéis reprodutivos nos quais as mulheres venderiam seus corpos e alugariam seus úteros. Dois fantasmas rondam esse argumento: a escravidão e como ela marca a experiência do materno nas colônias e a condenação moral da prostituição ou putafobia, muitas vezes frequente no feminismo radical.

Porém, para Lewis, a gestação por substituição é nada mais do que trabalho gestacional. Apontar para isso é importante no caminho para expor que toda gestação é trabalho a serviço do capital. É preciso se ater a isso, porque as discussões sobre o tema tendem a enveredar por caminhos desesperados, como se tivéssemos adentrando um admirável mundo novo de vida artificial e degradada. Com Angela Davis, afirma que as tecnologias não criam a fragmentação materna só tornaram visível algo que é tão antigo quanto a colonização. Na *América*<sup>46</sup> a maternidade branca proprietária estava dividida em pelo menos três: a mãe-sinhá branca, por um lado, e a ama de leite e a babá negras, por outro. Como o racismo estrutural e a mão de obra barata que ele produz continua informando as formas de materno nas sociedades altamente racializadas, como a brasileira?

A barriga de aluguel, um tipo de gravidez por substituição que envolve a troca de dinheiro, é, em termos concretos, um meio pelo qual capitalismo se apropria da gravidez mais efetivamente para ganho privado usando tecnologias recentes, bem como antigas tecnologias de serviço emocional e corporal. É a lógica da manufatura e distribuição na qual a mercadoria é uma descendência biogenética, apoiada pela “ciência” e por contratos legais. Essa indústria movimenta bilhões por ano e seus lucros não dependem apenas da exploração de trabalhadoras gestacionais – muitas vezes semi-analfabetas e numa condição de pobreza extrema, como nos mostra a análise de

---

<sup>46</sup> *América Ladina* é o termo de Lélia Gonzalez para se referir ao nosso continente de maneira a mostrar que a colonização e escravização de povos autóctones e/ou trazidos a força da África foi estruturante da realidade social dos países que o compõem.

Lewis sobre a indústria da gestação por substituição na Índia – mas da utilização, na origem do desenvolvimento das técnicas de hiperovulação, colheita, transferência de óvulo, fertilização in vitro e etc., de mulheres como cobaias<sup>47</sup>.

Lewis afirma que não é possível a reprodução de um indivíduo, um filho é algo novo, inédito e não a continuação de seus pais, nenhum pai é continuado em seu filho, este é o resultado de uma reconfiguração randômica do pacote genético. A reprodução literal é uma contradição em termos. Deveríamos falar em coprodução: somos os fazedores uns dos outros e deveríamos coletivamente agir conforme esse imperativo biológico fundamental. Lewis se inspira em um ímpeto utópico especular sobre como poderia ser um mundo em que fizéssemos bebês para além do sangue, do casal, da família, do fetiche com o gene...

Seu projeto revolucionário tem o objetivo de usar a reprodução burguesa de hoje para nos levar a o horizonte do comunismo gestacional. E o poder de fazê-lo está na mão das trabalhadoras que fazem e desfazem bebês. Não é um argumento antinatalista por si só, apesar de criticar o apetite voraz da sociedade burguesa por bebês saudáveis, brancos, privados e legítimos. Lewis se orienta por um desprezo pelo incentivo capitalista à família nuclear em detrimento de outros modelos, mais *queer*.

Lewis não usa a palavra “mulher” para identificar a trabalhadora gestacional, uma vez que não é evidente que só mulheres possam gestar e parir. Homens e mulheres trans, pessoas não-binárias e talvez futuramente robôs são parte da reprodução gestacional e não gestacional. Pensar em um feminismo inclusivo para pessoas trans é fundamental para Lewis e ela vai apontar correlações argumentativas entre TERFS e feministas que se opõem à gestação por substituição – tal correlação já foi ensaiada na seção anterior, quando mostramos o quanto o argumento de Corea bebe de uma fonte evidentemente transfóbica.

O trabalho gestacional não é inerente a um gênero. Se o trabalho reprodutivo não é próprio de um gênero, porque a gestação deve sê-lo? Mulheres grávidas não são automaticamente mães e é importante que não façamos essa passagem de uma descrição a outra se queremos defender o direito das pessoas que gestam a suas escolhas reprodutivas. E, Lewis completa, pessoas grávidas não são necessariamente mulheres. Lewis acredita que pessoas trans colocariam uma ameaça

---

<sup>47</sup> O livro de Corea contém relatos de mulheres a quem as experimentações foram *vendidas* como serviços. Tais mulheres, que pagaram uma boa quantia para serem, no fundo, cobaias, acreditavam que as técnicas já haviam sido testadas, aprimoradas e eram seguras para o uso humano.

ontológica para o pensamento TERF: “Em vez de adaptar seu materialismo à realidade diversa das mulheres existentes, eles preferem negar e expulsar aqueles que não se enquadram” (LEWIS, 2019, s/n)

Alguns estudiosas que exibem uma transfilia em outros assuntos expressaram a preocupação de que dispensar o termo “mulher” no contexto da reprodução pode “constituir uma forma de apagamento que também é incompatível com os princípios da justiça reprodutiva”. Eu não estou convencida de que essa preocupação tenha sentido. Não é que eu não entenda a história da repressão em massa e assassinato de bruxas e parteiras, a expropriação de seu conhecimento, como uma história de classe. Muito pelo contrário: eu sei que é por elas, e graças a elas, que eu - e outras feministas ciborgues – perseguimos a causa da abolição do gênero (LEWIS, 2019, s/n)

O projeto de Lewis é da completa substituição gestacional, que para ela é uma expressão de solidariedade com as trabalhadoras gestacionais, uma luta contra o trabalho gestacional. Tomar de assalto a rede produtiva que a indústria da gestação por substituição canaliza privativamente, monetiza e rouba de nós, proletárias gestacionais. Todas nós merecemos os benefícios da tecnologia que as elites controlam no capitalismo. É a luta política por acesso e controle que importa.

Como num neo-firestonismo Lewis nos propõe a tomada dos meios de reprodução como um caminho para construir a emancipação de todas as pessoas que gestam. É um caminho para desafiar a falsa moral da família nuclear e construir solidariedade de classe entre gestantes. A autora propõe uma comuna gestacional: devemos buscar as condições de possibilidade de uma gestação de código aberto, completamente colaborativa, vamos prefigurar um jeito de manufaturarmos uns aos outros de maneira não competitiva, explodindo noções de hereditariedade e multiplicar solidariedade reais e amáveis. Criar uma comuna gestacional e de cuidado baseada em camaradagem, um mundo sustentado por amizade e não por parentesco.

Existe uma forma *queer* de maternar? Conseguimos maternar politicamente, de maneira não reprodutiva, de maneira *camaradesca*? Uma reprodução contra-social, uma reprodução social contra a reprodução do social? Lembrando que a família tem a função coercitiva perante o estado de preparar seus membros para a divisão e o abuso do mercado de trabalho. Lewis acredita que para isso, o cuidado terá que se destacar e não mais ser o pano de fundo da vida social

Lewis cita Janelle Monaé na marcha das mulheres de Washington em 2017 que disse “nós que parimos essa nação... podemos despari-la se quisermos” exercitando o que a autora chama de reprobtagem. Lewis afirma que Monaé sabe que as condições de possibilidade deste querer são limitadas – temos pouco controle individual sobre o trabalho que fazemos com nossos corpos, trata-

se de um exagero estratégico, um exagero na agência das (dês)parideiras. O que aconteceria se comparássemos de fato a política do trabalho uterino com a de outros trabalhos? De que greves, revoltas e ocupações seríamos capazes?

### 3.5 Natalidade, altricialidade e ectogênese

Para Stone (2019), ser nascida quer dizer que começamos a existir em um tempo e um espaço definido, chegamos no mundo como um corpo que tem marcadores sociais específicos de nossa cultura e história e, antes de chegarmos, fomos concebidas, gestadas e paridas por um outro corpo humano. Stone faz questão de ressaltar que, embora historicamente esse corpo gestante tenha sido identificado como corpo materno e, portanto, feminino, as gestações de homens trans e também práticas como gestação por substituição ampliam o escopo do corpo gestante para além do que o termo “maternidade” costuma significar (STONE, 2019, p. 1-2).

Que aspectos da existência humana tem fundamento em nossa natalidade? Para Stone, um primeiro aspecto está intrinsecamente conectado à nossa identidade enquanto espécie, pois é na altricialidade que a autora encontra o fundamento material para nossa dependência constitutiva:

Altricialidade e precocidade são questões de grau: cães e humanos contam como altriciais, mas os humanos permanecem assim por muito mais tempo, como vimos. Dentro das espécies vivíparas, até que ponto os jovens são altriciais ou precoces depende muito de como o cérebro dos fetos está desenvolvido ao nascer: quanto mais desenvolvido o cérebro ao nascer, mais precoce é a espécie. (Em contraste, dentro de espécies ovíparas, o fator chave é quão grande e rico em nutrientes um ovo que a ave mãe pode produzir.) A altricialidade tem a vantagem de que o cérebro pode aumentar e se desenvolver ainda mais fora do útero do que dentro das restrições uterinas, permitindo maior inteligência - mas ao custo de maior vulnerabilidade durante o período inicial de desamparo. Os parentes mais próximos da humanidade – primatas como chimpanzés, orangotangos e bonobos – são precoces. De fato, a maioria das espécies que, como os humanos, produzem poucos descendentes e têm longos períodos de gestação uterina, são precoces. Então, por que os humanos são altriciais? Uma explicação amplamente aceita é que os humanos são “filhotes secundários”, como o zoólogo Adolf Portmann inicialmente expressou ([1942] 1969: 65) – secundariamente altricial. Tendo sido precoces em sua história evolutiva, os homínídeos evoluíram para se tornarem altriciais devido ao dilema obstétrico (STONE, 2019, p. 86-87)

Apesar do que afirma Stone, os demais primatas são classificados como altriciais como nós. A gestação de grandes primatas é tão longa quanto a de humanos e como nós, também tem um filhote por gestação que pode ser amamentado por mais de um ano. Apesar de também nascerem muito vulneráveis e necessitando amplos cuidados, o desenvolvimento dos pequenos primatas não-

humanos é rápido se comparado ao desenvolvimento humano, levando um terço do tempo que um bebê humano leva para aprender a fazer tarefas básicas como firmar a cabeça, rolar, se arrastar e sentar (MONTAGU, 1986).

Autores como Ashley Montagu acreditam que a altricialidade extrema entre humanos é consequência de nosso desenvolvimento filogenético, um desdobramento de nossa bipedestação. Cérebros desenvolvidos implicam grandes caixas cranianas, postura ereta implica estreitamento da pélvis e da via de parto. Segundo Montagu, as evidências sugerem que o feto humano nasce antes de sua gestação estar completa. O crescimento rápido do cérebro fetal nos últimos estágios da gravidez é elemento definitivo para isso. É crucial para a sobrevivência da gestante e do gestado que ele nasça menos desenvolvido se comparado aos recém-nascidos de outros grandes primatas, do contrário sua cabeça seria grande demais para a via de parto. “O resultado é um bebê que, em seu primeiro ano, é essencialmente um feto fora do útero” (STONE, 2019, p. 86-87). Para Montagu, essa característica humana de ser em seu primeiro ano de vida um feto fora do útero é chamada de *exterogestação*:

O período de gestação, então, também é muito prolongado em humanos, exceto que sua última metade é completada fora do útero. A gestação, como geralmente a entendemos, não parece completa ao nascimento, mas continua desde a gestação dentro do útero, *uterogestação*, até a gestação fora do útero, *exterogestação* (MONTAGU, 1986, 54)

Para Montagu, a *exterogestação* deve buscar emular as condições internas ao útero e dura quase que o mesmo tempo da *uterogestação*. Seu marco final é o momento em que os bebês são capazes de se arrastar, de se mover de maneira independente de seus cuidadores. É evidente, entretanto, que mesmo terminado o período de *exterogestação*, um bebê humano ainda é extremamente dependente de seus cuidadores. Para Stone, nossa dependência é uma marca importante de nossa condição: após o nascimento os bebês dependem dos cuidados de adultos para tudo, mas também as crianças e jovens dependem de adultos para educa-los, orienta-los e supervisiona-los por um longo período de tempo. Devido a essa dependência constitutiva, os bebês e crianças humanas tecem conexões íntimas e intensas com seus cuidadores e são “receptivos ao mundo” (STONE, 2019, p. 89)

É a vulnerabilidade profunda a que estamos submetidas no início de nossa existência que nos torna seres comunitários: precisamos de um arranjo social do cuidado para vir a ser. A despeito dos ideais filosóficos de autonomia, autossuficiência e emancipação, nossa natalidade e a história de nossa espécie implicam numa dependência constitutiva entre indivíduos. Poderíamos ampliar

essa reflexão de Stone para a atenção para o que acontece internamente em nossos corpos e com isso poderíamos entender nossa dependência constitutiva em relação a outras espécies, como bactérias que compõe a nossa microbiota.

A discussão sobre novas tecnologias reprodutivas não são centrais para a empreitada de Stone. A autora sugere que essas questões dizem respeito ao fazer nascer e não ao nascimento. Entretanto, é possível pensar como as novas tecnologias têm potencialidade de reestruturar o parentesco, o que poderia representar uma mudança significativa na experiência de ser nascida. Marilyn Strathern sugere que as “possibilidade contemporâneas de procriação artificial introduzem novos contrastes entre os processos artificiais e naturais” (STRATHERN, 1992, p. 20) e, uma vez que o parentesco é, ele mesmo, uma combinação entre os domínios da cultura e da natureza, um deslocamento é efetuado.

Sobre a ideia de ectogênese, ou gestação *ex utero* – apresentada como um caminho para a libertação feminina em Shulamith Firestone (1972) e como a abolição do gênero em Marge Piercy (1979) – Stone defende que se houvesse um avanço tecnológico substancial permitindo uma gestação mecânica, isso não alteraria a dinâmica do cuidado humano. Ela imagina que, devido a importância que damos a gestação e ao estabelecimento de relações com os gestados, os futuros pais e/ou mães buscariam observar seus fetos no útero mecânico, conversar com eles, tocar música para ajudar no desenvolvimento afetivo e cognitivo. Continuaríamos a enredar os fetos em expectativas emocionais, em teias relacionais de parentesco e em relações cheias de significado e esperanças num futuro. Para Stone, dificilmente um cenário como o mundo novo de Huxley, em que a ectogênese produzisse a obsolescência da família aconteceria.

Entretanto, a ectogênese poderia resolver o dilema obstétrico diminuindo a intensidade da altricialidade característica de nossa espécie? Tal cenário no qual a duração da ectogestação compreendesse a soma dos períodos de uterogestação e exterogestação poderia transformar nossa condição humana? Seria essa transformação capaz de tirar o cuidado da centralidade de nossa experiência ou transformar profundamente a sociedade como apostava Firestone, Piercy e, antes delas, Rebecca West<sup>48</sup>? O cuidado desconectado de uma necessidade biológica some ou se multiplica para além da privatização da família nuclear?

---

<sup>48</sup> Segundo Aline Ferreira, a escritora britânica Rebecca West teria escrito uma história em que a ectogênese alteraria a duração do processo gestacional e contribuiria para a inversão da dinâmica entre os sexos: “A dominação masculina foi interrompida por três descobertas científicas simultâneas: o estimulante dos hormônios femininos que permitia a qualquer mulher fazer tanto trabalho em uma hora quanto um homem pode fazer em três; o estimulante dos hormônios

### 3.6 Imaginação ficcional

Gena Corea nos conta que quando Louise Brown, o primeiro bebê de proveta, foi anunciada, comparações com a conquista da lua foram logo feitas: assim como conquistamos o espaço sideral, também estamos conquistando o espaço interno aos corpos das mulheres, decodificando e controlando o milagre da reprodução. Corea completa, que um certo embriologista, Clifford Grobstein, chegou a sugerir uma combinação das duas empreitadas, um cenário de colonização espacial que utilizasse ambas as tecnologias, com o envio de óvulos fertilizados para outros planetas – óvulos que se tornariam humanos destinados a habitar e colonizar esses novos mundos.

Discutindo o simpósio *Man and his Future*<sup>49</sup>, Corea aponta para a carga eugênica presente na fala de vários cientistas de destaque e como eles pensaram sobre as tecnologias reprodutivas e seu papel num futuro próximo. Corea apresenta um conjunto de falas que diminuem a relevância do direito pessoal a escolha reprodutiva e reforçam seu caráter coletivo e não apenas passível de regulação pelo Estado, mas que *necessitaria* tal regulação. Uma vez que como espécie estamos protegidos culturalmente do mecanismo de seleção natural e expostos a riscos provocados por compostos tóxicos e radiação nuclear, precisaríamos intervir na possível proliferação de traços genéticos defeituosos. Em uma dessas falas, Francis Crick – biólogo inglês que participou da equipe laureada com o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1962, pela proposta do modelo de dupla-hélice para o DNA – propõe num exercício de pensamento que seus colegas reflitam sobre a utilização de uma técnica de esterilização em massa da população através de compostos químicos despejados no abastecimento de água ou algo que o valha. A população em bloco teria seus direitos reprodutivos suspensos temporária ou permanentemente, dependendo de um esquadramento posterior. Crick supõe que tal composto pudesse ter seu efeito revertido caso se identificasse “espécimes” com algum traço genético visto coletivamente como desejável. O argumento segue, ressaltando a necessidade de pensar a reprodução como uma empreitada coletiva.

---

femininos que estende a duração média da vida de uma mulher para cento e cinquenta anos; e a operação pela qual o embrião humano é removido da mãe aos três meses e imerso em um banho de fluido nutriente para atingir um tamanho e vigor impossíveis para bebês gestados pelo método antiquado” (WEST apud FERREIRA, 2017, p.150)

<sup>49</sup> O simpósio ocorreu em Londres em 1963 e reuniu pesquisadores nas áreas de biotecnologia e medicina discutindo o futuro biológico do homem (sic) num mundo em constante transformação mediada pela tecnologia, eugenia, controle populacional, engenharia genética são os tópicos aos quais Gena Corea se dedica a discutir. Os anais do simpósio, apresentando não apenas o conteúdo das palestras, mas a gravação das discussões foi consultado por Corea e pode ser através do site [archive.com](http://archive.com).

Seria uma mudança na compreensão da reprodução, que abandona o privatismo da família nuclear e reconhece a necessidade de pensarmos e planejarmos para a sobrevivência da coletividade ou se trata de meritocracia reprodutiva repaginada? A proposta de Crick oscila entre uma proposta de eugenia negativa – de esterilização ou aplicação de sanções econômicas para garantir que alguns indivíduos não se reproduzam e, assim, que certos traços genéticos não sejam perpetuados – para propostas de eugenia positiva em que a fertilização *in vitro* seja o caminho para uma “seleção sexual” artificial. Entretanto, não fica evidente como isso poderia se dar e em vários momentos recorre simplesmente uma argumentação em favor da limitação do direito reprodutivo de pessoas negras e pobres.

Que imaginação ficcional orienta tais práticas teóricas, técnicas e políticas? Em um ensaio chamado *A Non-Euclidean View of California as a Cold Place to be*, Ursula Le Guin estabelece uma interlocução com o *The Shape of Utopia* de Robert Elliot, livro no qual o autor discute o desgaste do conceito de utopia. Elliot aponta como as utopias possuem um lado obscuro: a utopia de uns é o pesadelo de muitos. Para Le Guin, o problema central das utopias é que partilham um ímpeto colonizador, europeu, masculino e esquadrinhador da realidade. As utopias florescem na modernidade e, partilham, portanto, o fundamento no *ego conquiro*, contribuindo para a construção da inescapabilidade do capital.

Para reforçar esse ponto, o texto de Le Guin vai alinhavando as utopias de controle, expostas por Elliot, com o processo de *esquecimento organizado* que foi a colonização da Califórnia, lugar de onde fala a autora. Antes de ser Califórnia as matas, as pedras e montes, os rios e planícies tinham outros nomes. A colonização esquece e dizima e, com isso, refaz o passado, como forma de produzir o futuro. Dessa forma, a autora vai opondo a utopia – não apenas o “bom” lugar, mas especialmente o lugar-sem-lugar – à Califórnia concreta, que tem histórias e nomes que foram aniquilados com a colonização. Como se o efeito *tabula rasa* produzisse na terra colonizada um tipo de utopia, a utopia do controle.

Entretanto, para Le Guin não é necessário que toda utopia – num sentido mais básico de imaginação de futuro – se organize como utopia de controle. A autora se propõe o desafio de produzir versões do futuro que se afastem do projeto colonial, mas prevê que tais respostas possam resultar irreconhecíveis enquanto utopias. Suas tentativas de experimentos de pensamento literários não parecem se enquadrar perfeitamente na ideia que se costuma ter de utopia como paz na terra, embora busquem imaginar futuros alternativos ao patriarcado capitalista. Histórias que escapem ao



“mito da Terra dando à luz o Homem, que tem por destino a destruição de sua mãe” (FAUSTO, 2021, p.7).

A prática de Clifford Grobstein parece orientada por uma utopia de controle e colonização que vê a tecnologia como mecanismo para expandir o domínio humano pelo universo. Mas que *sci-fi* orienta a prática teórica de Gena Corea? Seu texto é marcado pelos dois momentos aqui listados – a utopia do estado de natureza matriarcal e a distopia do patriarcado tecnofílico. Ambos parecem servir ao mesmo propósito: uma certa organização da raiva e da esperança por parte das mulheres. A raiva direcionada a classe dos *farmacratas*, seus experimentos e técnicas – e não para o capital como estrutura biopolítica – e a esperança de retornar a um passado idílico de identificação com a natureza-*mater*.

Silvia Federici se empenhou em discutir a origem histórica da transformação de mulheres em donas de casa no *Calibã e a Bruxa*. Podemos entender o projeto do livro como uma ampliação da discussão do artigo de 1974, *Salários Para Trabalho Doméstico*, na medida em que a autora traça o panorama da divisão sexual do trabalho através da atribuição de salários para o nascente trabalho industrial. As “atribuições domésticas” serão definidas por contraste, como aquilo que não é monetizado e, por tanto, não tem importância econômica: um não-trabalho. É nessa redefinição econômica que Federici encontrará uma renovação do patriarcado em um *patriarcado de salários*.

O patriarcado de salários nasce junto com um controle rigoroso dos corpos das mulheres que teve a caça às bruxas como o ápice de um continuum violento de docilização dos corpos para a obediência. Enquanto o trabalhador vai se conectando, universalizando e fundindo com as máquinas, as mulheres se encontram no âmbito ideológico destacadas pela domesticidade, cuja função é garantir a reprodução social do maquinário humano. Mas se olharmos para a realidade, a casa é parte integrante da estrutura maquínica do capital: máquinas de produzir trabalhadores. Mães-máquinas.

Em 1970, Shulamith Firestone imaginou essa imagem de forma literal: e se máquinas gestassem os humanos do futuro? À provocação imaginativa de Firestone, muitas respostas foram dadas e teóricas como Tong (2009) chegaram a propor uma taxonomia dos feminismos radicais que conta a proximidade ou distância da proposta de Firestone como um de seus eixos estruturantes. As disputas sobre a substituição gestacional e sua mecanização, ectogênese, definiriam ramificações do chamado feminismo radical. No presente texto apresentei como essas disputas aparecem não apenas na teoria - partindo da provocação de Firestone e das reações a ela - mas

migram para literatura de ficção científica. A ficção científica pode ser entendida como um experimento de pensamento ampliado, mas além disso, ela contribui para popularização de discussões teóricas que, de outro modo, poderiam estar restritas a uma audiência pequena. Muitas críticas foram articuladas nos feminismos à proposta de revolução de Firestone, sempre diminuída em sua importância, muitas vezes lida como uma pensadora delirante. Entretanto, na medida em que a tecnologia reprodutiva avança sua proposta parece mais plausível. Em uma resenha ao livro de Henri Atlan, Débora Diniz afirma:

O impacto do útero artificial não pode ser previsto: tanto poderá ser um recurso para garantir escolhas individuais e facilitar a emergência de novas configurações de família e filiação, como poderá fragmentar as concepções vigentes de família e exacerbar o individualismo hedonista (DINIZ, 2007, p.1242)

A afirmação de Débora Diniz aponta no mesmo sentido que apontava Firestone: não estão dadas as condições que garantirão uma vida livre da opressão de gênero e nem mesmo se trata de apostar cegamente em uma solução tecnomediada. O motor da transformação é a tomada dos meios de reprodução em sentido amplo – o exercício da autonomia reprodutiva, a capacidade de escolher se, quando e como se quer gestar e parir – e não a simples mecanização da reprodução.

A imaginação especulativa é fundamental para transformar a realidade, imaginar outras formas de se viver e de se organizar. O exercício de imaginar e criar novos mundos se tornou indispensável agora que nos encontramos na beirada, não do tempo, mas do mundo, tendo que aprender a viver num mundo profundamente ferido pelo capitalismo ecocida. Quer tenha acertado em seu diagnóstico, quer não, a imaginação de Firestone estava a serviço de entender a estrutura da sociedade e alterá-la. A serviço do que está nossa imaginação?

**Parte III:**  
**Outras matrizes**

## Interlúdio: Esquecendo a Terra

*Não devemos acreditar que teria sido impossível para um feto humano, saindo de um ovo enraizado na terra, encontrar os meios de sobrevivência. Em qualquer parte deste globo e como a terra deu à luz os homens, os primeiros devem ter se alimentado do que a própria terra produziu sem cultivo, como pode ser comprovado pela leitura dos historiadores e naturalistas mais antigos. Você acredita que o primeiro recém-nascido encontrou um mamilo ou um rio de leite pronto para sua subsistência?*

Julien Offray de la Mettrie

*Precisamos ser cuidadosas em outro aspecto: não matar novamente a mãe que foi imolada no nascimento de nossa cultura. Nossa tarefa é devolver a vida a essa mãe, à mãe que vive em nós e entre nós. [...]*

*Precisamos também encontrar, redescobrir, inventar as palavras, as frases que falam da relação mais antiga e mais atual que conhecemos – a relação com o corpo da mãe, com nosso corpo – frases que traduzam o vínculo entre nosso corpo, seu corpo, o corpo da nossa filha. Precisamos descobrir uma linguagem que não substitua a experiência de corps-à-corps como a linguagem paterna procura ser, mas que acompanhe essa experiência corporal, revestindo-a de palavras que não apagam o corpo, mas falam o corpo.*

Luce Irigaray

A história de *Paradises Lost*, de Ursula Le Guin é uma experiência de pensamento: e se seres humanos partissem numa expedição para colonizar outros planetas? O conto se dá em Discovery, uma nave de proporções espantosas, com uma tripulação de 4 mil humanos se deslocando para um planeta distante.

Diferente de outras histórias de viagem interplanetária, não há em *Paradises Lost* o recurso à viagem em velocidade superior a velocidade da luz, ou à animação suspensa da tripulação. Não interessa a Le Guin explorar os meandros técnico-científicos da viagem interestelar, mas contar a história de pessoas que conhecem apenas a jornada. Pessoas cujo mundo conhecido é a segurança de uma nave cuidadosamente planejada para garantir sua sobrevivência confortável. A sobrevivência confortável de 12 gerações de humanos. Mais do que necessário para o sucesso de sua missão – uma vez que se calcula que a sexta geração habitará a Nova Terra, a que chamam de Sindischew.

Assim, o controle reprodutivo é necessário para o sucesso da expedição. A população deve ser mantida num número ideal para garantir que haja condições de sobrevivência para as gerações necessárias para que Discovery atinja seu objetivo, bem como para manter uma variedade genética entre a população.

Nesse contexto, somos apresentadas a 5-Liu Hsing, que faz parte da quinta geração de humanos em Discovery e é personagem principal da trama. O número 5 indica que Hsing é da quinta geração de humanos nascidos em Discovery. Liu indica sua filiação, Hsing é filhadepai: 4-Liu Yao. Cada pessoa poder ter apenas um filho – de maneira a manter estável o número de passageiros. O conto acompanha Hsing de sua infância até a terceira idade – a história de Hsing é a história do capítulo final de Discovery. A criação de Bliss. E a tentativa de sobreviver em Sindischew. Aos 14 anos, Hsing escreve o seguinte poema:

O avô do meu avô caminhou sob o céu.  
Em outro mundo.  
Quando eu for avó, dizem, posso andar sob o céu  
Em outro mundo.  
Mas estou vivendo minha vida agora com alegria em meu mundo  
Aqui no meio do céu. (LE GUIN, 2017, s/n)

Discovery é tudo que sua população já pode experimentar como mundo.

Como estavam protegidos, como estavam protegidos! Mais seguros do que qualquer príncipe protegido ou filho mimado dos ricos jamais estivera; mais seguras do que qualquer criança jamais esteve na Terra.

Sem ventos frios ou calor intenso para suar. Sem pragas, tosses, febres ou dores de dente. Sem fome. Sem guerras. Sem armas. Sem perigo. Nenhum perigo de nada no mundo, exceto o perigo em que o próprio mundo estava. Mas isso era uma constante, uma condição de ser e, portanto, difícil de pensar, exceto às vezes em sonho; as imagens horríveis. As paredes do mundo se deformaram, incharam, estilhaçaram. A explosão silenciosa. Um borrião de névoa sangrenta, uma pequena mancha de vapor à luz das estrelas. Eles estavam todos em perigo o tempo todo, rodeados de perigo. Essa é a essência da segurança, o cerne dela: que o perigo está lá fora.

Eles viviam lá dentro. Dentro de seu mundo com suas paredes fortes e leis fortes, moldadas e protegidas para protegê-los e cercá-los com força. Lá eles viviam, e não havia ameaça, a menos que eles fizessem isso. (LE GUIN, 2017, s/n)

Além de humanos, as únicas criaturas vivas são plantas e bactérias:

E apenas certas bactérias. Sem bolores, sem fermentos selvagens. Nenhum vírus. Nada que cause doença nos seres humanos ou plantas. Nada além das bactérias necessárias, os limpadores domésticos, os digestores, os produtores de sujeira – da sujeira boa. Não há gangrena no mundo. Sem resfriados ou gripes. Sem sarampo. Sem peste. Sem febre tifoide ou tuberculose ou Aids. Sem dengue, cólera ou febre amarela [...] Sem mosquitos, sem pulgas ou moscas. Sem baratas ou aranhas. Nada no mundo tem mais ou menos do que

duas pernas. Nada tem asas. Nada suga sangue, põe ovos [...] ou vira três vezes antes de se deitar com o nariz na cauda. Nada tem cauda. Nada no mundo tem tentáculos, nadadeiras, patas ou garras [...] nada late, ronrona ou rosna... (LE GUIN, 2017, s/n)

A ausência de espécies de companhia (HARAWAY, 2003), dentre outros elementos, faz com que as gerações posteriores à partida percam o sentido de ser terrano, o lastro com a Terra. Ao longo das gerações, a nave se tornou o próprio mundo e o esquecimento da Terra começa a se articular. A educação na nave pretendia preencher essa lacuna com um programa de realidade virtual que inseria sua usuária dentro de cenários terrestres – um verde campo com animais pastando, uma paisagem montanhosa, uma cidade, uma floresta. Para Hsing, V-Dichew (a terra virtual) era decepcionante: sua escova de dentes usada tinha mais “ser” do que a experiência imersiva numa selva virtual. Não importava o quão estranha, maravilhosa ou pedagógica fosse a experiência na terra virtual – seu corpo se recusava a ser enganado.

A virtualidade da terra não era suficiente. A experiência vivida da nave asséptica é a realidade conhecida: a geração 5 está num devir extra-planetário. É assim que surge Bliss – ou benção – uma seita fundada na ideia de que o objetivo humano é justamente se libertar de qualquer amarra planetária. Seus praticantes, dissidentes do projeto de Discovery, e não querem colonizar a Nova Terra. Antes, pretendem seguir vagando no espaço para sempre. Bliss reivindica para si a literalidade de um velho sonho patriarcal de apagar suas origens, no qual a Terra é uma mãe que deve ser esquecida, morta, abandonada para que a emancipação seja possível. Nessa busca por esquecer a terra e permanecer em uma viagem eterna e gloriosa no paraíso controlado de Discovery, os anjos, seguidores da seita Bliss passam a ocupar cargos importantes no sistema educacional, trabalhando para a progressiva destruição dos registros de sua filiação terrena. A educação não partia mais da compreensão histórica da partida e do objetivo de encontrar e conhecer um planeta novo. A partida passa a ser entendida em termos de redenção e os viajantes, como os escolhidos.

Acontece que na década 160, Discovery aproxima-se de Sinschew, a nova terra, e sua população se divide rapidamente em dois grupos: os Outsiders, que se dispõem a cumprir o plano da geração zero e viver e morrer num planeta desconhecido e os Voyagers, convencidos pela ideologia de Bliss, querem seguir eternamente em viagem. Os Voyagers direcionam sua atenção para o que supostamente destaca os humanos do mundo e para os processos que podem tornar o mundo supérfluo. Os Outsiders, aqueles que se aventurarão em Sindischew, ao compreender a

necessidade de cumprir o projeto de Discovery almejam por uma conexão intraplanetária que a eles nunca foi apresentada.

A forma de ver a realidade partilhada pelos seguidores de Bliss aposta no projeto excepcionalista humano, de emancipação ou libertação do planeta, em última instância. Esse projeto é identificado por Debora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro nos seguintes termos:

O "excepcionalismo humano" é um autêntico estado de exceção ontológico, fundado na separação autofundante entre Natureza e História. A tradução militante desse dispositivo mítico e a imagem prometeica do Homem conquistador da Natureza: o Homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor. (DANOWSKI, CASTRO, 2014, p.43)

O Projeto dos Voyagers é um excepcionalismo humano que restringe o domínio de sua soberania. Ali, em Discovery, os humanos estão em controle das poucas espécies permitidas. A perda do mundo da viagem interplanetária é o espaço no qual o exercício do controle total se dá. A dinâmica de controle total em Discovery fica ainda mais aguda quando somos apresentados para a vida em *Sindischew*. A vida em que os outsiders devem se submeter a novos arranjos ou perecer. Mas para os *voyagers*, seguidores de *Bliss* os humanos pertenceriam ao futuro como os animais pertencem ao passado (DANOWSKI, CASTRO, 2014). A vida submetida ao controle total da nave é o paraíso a que almejam. Nos termos de Haraway, eles acreditariam que ser humano é estar de um lado da Grande Divisão, do lado contrário as demais espécies. Se emanciparam da mãe terra através de um edenismo tecnológico. Desenraizados e, portanto, “livres”.

Ana Tsing aponta que as ciências herdam das religiões monoteístas uma história sobre o controle humano da natureza que alimenta suposições sobre autonomia humana. As ecofeministas já apontam nessa direção desde os 1970: o discurso épico da modernidade de controle humano da natureza. Sabemos que nem Tsing nem Le Guin são inocentes dessas leituras. A teoria feminista tem se alimentado diretamente da imaginação especulativa e vice versa. Confabulação – para sacudir o termo de Marleene Barr – produção coletivada, comunidade de pensamento, a troca como estrutura epistêmica. Teoria – e ficção é ofício de coletoras, como diria Le Guin. É da coleta que nascem novas conexões.

Anna Tsing, como Donna Haraway, busca apontar a importância da dependência inter-espécies. Descrevendo os fungos como espécies de companhia e lembrando que o conceito de simbiose foi proposto para falarmos dos líquens, essa associação de fungos e algas. Diz Tsing: a

alga alimenta o metabolismo através da fotossíntese e o fungo possibilita a vida em condições extremas.

Parafrazeando Donna Haraway é possível dizer: o líquen é a nossa ontologia! A vida na terra só é possível por que essas redes interespécies cuidadosamente tecidas, como os líquens, se constituem. Nós somos redes inter-espécies, ou holoentes, termo que Haraway coleta de Lynn Margulis. As criaturas se interconectam estabelecendo arranjos simpoiéticos, que a biologia dá o nome de células, organismos e nichos ecológicos. É um argumento ontológico: as criaturas individuais não precedem suas relações, elas se constituem umas à outras. Simpoiése, diz Haraway, significa “fazer-com”. Nada faz a si mesmo, nada é realmente autopoiético ou auto-organizante, tudo no universo compõe.

A natureza humana é uma relação interespécie – diz Tsing. Nossas percepções modernas separam as ciências, impedindo muitas vezes uma visão distinta desse processo de vir-a-ser numa rede tecida por múltiplas espécies. O exemplo de Tsing é a domesticação de espécies de cereais, como o milho. Seu exemplo pode contribuir para uma visão renovada da técnica, para além do puro excepcionalismo humano, em direção de uma percepção composicional. Esse exercício de reconhecer a composicionalidade da vida é o exercício em que os novos habitantes de Sindischew devem cultivar.

Seguindo Tsing: contamos a história de como o milho veio a ser em sua forma atual pressupondo a ação unilateral do humano sobre o milho. Como se tudo pudesse ser classificado em dois conjuntos – os humanos e todo o resto. Essa visão é resultado da ficção moderna do excepcionalismo humano – cujo extremo poderia ser exemplificado nos seguidores de Bliss, na história de Le Guin. Mas Tsing nos leva a pensar: como a domesticação dessa planta teve impacto na humanidade? Que arranjos culturais foram tecidos em torno do consumo humano de milho? Que teias enredam a co-evolução de *homo sapiens* e *Zea Mays*? Como a agricultura produziu um excesso com o qual as pessoas tiveram que lidar, criando as condições de possibilidade da acumulação, da propriedade privada, da organização em classe e da estrutura estatal? Que impacto essa técnica teve em nossa organização social?

Os voyagers, no texto de Le Guin se apegam ao que entendem ser o mais humano no humano: sua liberdade. Transcendendo o domínio do planeta, completamente desterrados, eles se recusam a vir-a-ser em novas companhias, numa nova terra. Também não lhes interessa o retorno



à terra, para eles importa a viagem como desconexão, o voo livre, num parentesco puramente humano. Nos termos de um dos anjos:

Os Zeros simplesmente não entendiam. Como eles poderiam? Eles pensaram que éramos pecadores demais para podermos viver no céu para sempre. Eles eram de terra, não podiam evitar, então pensaram que teríamos que ser de terra também. Mas não somos - como poderíamos nascer aqui, no caminho? Por que desejaríamos viver outra vida que não esta? Eles o tornaram perfeito. Eles nos enviaram para o céu. Eles fizeram o mundo para nós para que pudéssemos aprender o caminho para a vida eterna em bem-aventurança, vivendo em bem-aventurança mortal. Como poderíamos aprender em algum tipo de mundo negro de terra? Lá fora, desprotegido, não guiado? Como podemos continuar no Caminho Verdadeiro se deixarmos o Caminho Verdadeiro? Como podemos alcançar o céu parando em uma terra? (LE GUIN, 2017, s/n)

No ano 164, dia 93, Discovery chega a Sindychew. 904 pessoas escolheram viver e morrer naquele planeta. Acostumados a um ambiente estéril, à ausência completa de animais, encontraram outra realidade no novo planeta: “Criaturas. Havia criaturas por toda parte. Este mundo foi feito de criaturas. As únicas coisas que não estavam vivas eram as rochas. Todo o resto estava cheio de criaturas” (LE GUIN, 2017, s/n).

Acostumados a um ambiente cuidadosamente desenhado para suprir suas necessidades e no qual viver e morrer não era uma jornada marcada por intrincados acordos interespecie, os colonos ignoram: os perigos corriqueiros; o barulho ensurdecido do vento e dos animais para ouvidos acostumados com o silêncio da nave; a aspereza do chão para pés acostumados a maciez interna a nave; a intensidade de um sol que queima peles habituadas a exposição languida da luz artificial; a vulnerabilidade de seus corpos às mudanças bruscas de temperatura, à fome, à sede, ao frio, às doenças e à morte. Todos tinham de ser muito cuidadosos o tempo todo.

Em Sindischew é possível compreender o nível do pleno controle humano da experiência em Discovery. Ali nada era virtual, nada era desenhado para ser agradável, nada podia ser desligado, nada estava a disposição. A sobrevivência dependia de um conhecimento que não estava disponível. Não depois do apagamento do currículo desenhado para a sexta geração. Não depois a significativa perda de vocabulário que o esquecimento da terra promoveu. Como entender manuais escritos duzentos anos atrás por pessoas que tiveram uma experiência de vida radicalmente oposta a vida em Discovery? A sobrevivência não era tarefa fácil nesse novo mundo que parecia odiar os estranhos.

Le Guin não apresenta muito da história da colonização de *Sindischew*. Apenas mostra a vida monótona e repetitiva de muito trabalho para a sobrevivência no ambiente hostil. O planeta – real, perigoso, no qual vida e morte são partilhadas, no qual a palavra virtual deixa de fazer sentido

- pode, entretanto, ser o terreno para a escrita de uma nova história multiespécie. Ao final da história, Hsing e Luis seu companheiro tem o seguinte diálogo:

Decidi que não adiantava viver sem Deleite. ”

Depois de um silêncio, ela disse, em um tom seco, "Benção (bliss)?"

"Não. Bliss é uma forma de realidade virtual. Não, quero dizer deleite. Eu nunca soube disso na nave. Só aqui. Agora e depois. Momentos de existência incondicional. Deleite.

(...)

quando eu rezo, ou o que quer que seja isso que faço, eu penso sobre a terra, a poeira. (LE GUIN, 2017, s/n)

Nas palavras de Le Guin: Nossas raízes estão no escuro; a Terra é nosso país. Porque olhamos para cima para bênçãos – em vez de olhar em volta e para baixo?

## Capítulo 4. Individuação, reprodução e cortes agenciais

O presente capítulo possui cinco sessões. A primeira orbita em torno da ideia de panóptica do útero. O conceito de Lauren Freeman (2015) cunhado para identificar uma ânsia pelo escrutínio da vida intrauterina, através de uma hipermedicalização da gestação, é usado para descrever o que as imagens célebres do fotógrafo Lennart Nilson produzem na nossa representação da gestação, do feto como um indivíduo pronto, aquele que deve nascer e, portanto, na forma que pensamos sobre autonomia e justiça reprodutiva.

A segunda traz uma discussão que tem sido pressuposta ao longo do texto: o que queremos dizer com a expressão “agência”? Parte do argumento do matricídio repousa no esvaziamento da agência da mãe/matéria – mas o que queremos dizer com essa expressão? Em que medida nossa representação daquilo que é material é de fato esvaziada de agência? Como a panóptica do útero atua esvaziando a agência materna? Para isso, traremos diferentes visões sobre o conceito. Através do confronto de uma passagem de Hilan Bensusan e Jadson Freitas com a perspectiva de Vinciane Despret, buscaremos responder a essa lacuna no texto.

A terceira sessão se conecta com as duas partes anteriores, na medida em que traz a noção de Karen Barad, que ao analisar os sonogramas que investigam a vida intrauterina, afirma que o corte agencial é um elemento fundante no processo de individuação. A análise do sonograma é um exemplo do realismo agencial da autora que se mostra adequada a discussão do presente capítulo.

As sessões quatro e cinco aprofundam a discussão sobre o nascimento e a vida intrauterina, apresentando uma mudança de foco. Não mais a gestante ou a gestada, mas o *entre-deux*: a placenta como o objeto. A primeira delas segue a proposta de Luce Irigaray e Hélène Rouch de uma economia placentária como base para uma ética da diferença. Já na segunda parte, a crítica de Rachel Yoshizawa ao individualismo metafísico passa a ser central. Se atenção ao *entre-deux* quer exemplificar em Irigaray a não redução do outro ao um, em Yoshizawa a atenção ao *entre-deux* quer evidenciar um contínuo processo de individualizar-se que nunca é emancipação no sentido de um corte radical. Não apenas a placenta, mas também o cuidado necessário para lidar com nossa vulnerabilidade constitutiva evidencia esse ponto.

## 4.1 Panóptica do útero

*[We are] planetary fetuses gestating in the amniotic effluvia of terminal industrialism and militarism.*

Donna Haraway

Em 1967, Lennart Nilsson publica o livro *A Child is Born*, mesclando fotos produzidas com um endoscópio introduzido no útero de gestantes através de uma laparoscopia e fotos de fetos abortados dispostos em fundos preparados para parecerem com um céu estrelado. Na página seguinte (Figura 1) podemos ver uma das imagens que compõem o livro. Seu título, *Spaceman*, já sugere sua estética. Nela aparece um feto de treze semanas, conectado a placenta e cercado das vilosidades intrauterinas. A luminosidade, a escolha de contraste e (ausência de) cor faz com que o feto pareça saído de um filme de ficção científica: como um astronauta o feto, em sua cápsula de saco amniótico, flutua num fundo escuro que lembra o espaço sideral.

O livro de Nilsson<sup>50</sup>, preencheu uma lacuna na cultura – a representação da vida intrauterina – e contribuiu para formar o imaginário sobre o início da vida humana em meados do século XX. As escolhas estéticas do fotógrafo dois anos antes do primeiro pouso na lua remetem ao contexto histórico da corrida espacial entre EUA e URSS. Na imagem capturada por Nilsson é possível identificar os ecos da conexão entre a conquista espacial e o domínio sobre a tecnologia reprodutiva evocada por Grobstein (e discutida no capítulo anterior) e o projeto de *Bliss* de uma vida independente do útero terreno que gestou a humanidade. Flutuando no espaço, o feto se encontra desenraizado da conexão com a mãe-como-terra.

Na captura do espaço intrauterino pelas lentes de Nilsson o matricídio enquanto esquecimento materno se efetua: não há elementos fotográficos que apontem a presença corporal da gestante. Trata-se do ápice de uma panóptica do útero (FREEMAN, 2015) que acaba por abstrair por completo que o objeto observado se localiza no interior do útero de alguém: o receptáculo tornado invisível, transparente, não importa, tudo que há é o feto personalizado, individualizado, autônomo, flutuando num grande vazio. *Spaceman* é o signo cuidadosamente construído de uma

---

<sup>50</sup> As imagens de Nilsson são utilizadas até hoje para ilustrar materiais anti-aborto, porque supostamente mostrariam o maravilha divino-natural da vida intrauterina. Ironicamente, boa parte de suas fotos retratam fetos abortados provenientes de clínicas em Estocolmo e Gotemburgo.

humanidade desterrada e, assim, o feto (que devém humano) passa a simbolizar a humanidade e seus anseios. Que impacto essas imagens tiveram nos debates sobre justiça reprodutiva?

**Figura 1- Spaceman 13 weeks**



**Fonte – Lennart Nilsson, 1967.**

A panóptica do útero – quer esteja expressa na arte de Nilsson, quer esteja expressa na utilização de ferramentas técnicas, como o sonograma, para visualizar a vida intrauterina – se assenta numa ideia de que a imagem resultante é uma expressão objetiva, verdadeira e não construída da realidade tal como ela é – uma realidade bruta, nua. Uma visão de lugar nenhum, como se fosse uma atividade *voyeurística* de acessar e espiar um espaço anteriormente protegido da visão, opaco às investidas. Tal recepção se esquece tanto que o aparato técnico implica um recorte, um enquadramento, quanto da ação de montar, recortar, selecionar, editar que estão implicadas no processo de produzir uma fotografia. Nessa visão o *Spaceman* não seria uma composição de Nilsson, criada para reforçar uma comparação entre a exploração espacial e o

desenvolvimento de tecnologias reprodutivas, bem como a compreensão da excepcionalidade da vida no planeta Terra, mas a expressão direta da verdade da vida intrauterina.

Haraway discute o impacto das imagens de Nilsson na construção de um “sacramento tecnocientífico” no qual “a cultura visual secular e científica [se coloca] a serviço imediato das narrativas de um realismo cristão” (HARAWAY, 2018, p.178). E isso se dá de duas formas inter-relacionadas: (i) reforçando a ideia de gênese incorpórea – e tudo que ela significa em termos de subjetividade masculina à imagem e semelhança de um deus patriarcal – através do apagamento da gestante e (ii) reforçando a noção de uma transparência do mundo tal-como-ele-é, como se o cientista (ou o artista, no caso de Nilsson<sup>51</sup>) olhasse de lugar algum. O primeiro ponto (i) já apareceu em nossa discussão sobre o nascimento, no capítulo 1. Entretanto, é necessário pensar que a tecnomediação desse fenômeno na contemporaneidade tem implicações consideráveis para a justiça reprodutiva. O apagamento visual da gestante é uma pedagogia do afeto que nos ensina onde devemos depositar nossa empatia. Não por acaso as imagens de Nilsson seguem sendo utilizadas pelo movimento anti-aborto. Tais imagens, ao emanciparem o feto de seu emaranhado intrauterino acabam por humanizá-lo nos termos do projeto moderno: um indivíduo autônomo, liberto de sua conexão e co-dependência com outros sujeitos, comunidade ou natureza. *Spaceman* passa a ser um símbolo da humanidade e de seu futuro. Alguém poderia argumentar que o sonho firestoniano dos úteros mecânicos seguiria essa mesma lógica: levaria a panóptica do útero ao absurdo de dispensar um útero humano (um lugar perigoso, como discutimos), para no seu lugar inserir um ambiente completamente asséptico e controlado. Talvez a diferença esteja justamente na importância que a autora dá a necessidade de expansão da estrutura do cuidado humano com as crianças, para além da estrutura de uma família nuclear. Assim, antes de uma aposta na autonomia ou emancipação do feto enquanto encarnação do ideal de subjetividade moderna, Firestone aposta na ampliação da co-dependência para além da dupla genitora-prole<sup>52</sup>. O cuidado, socializado, poderia fazer emergir outras subjetividades, distantes do sujeito ideal do pensamento moderno.

---

<sup>51</sup> Apesar do caráter artístico das fotografias de Nilsson é importante salientar que ele foi recebido no âmbito da fotografia científica, suas imagens povoaram livros e filmes de divulgação científica.

<sup>52</sup> Poderíamos argumentar, além disso, que a busca por um útero mecânico tem permitido a ampliação de uma compreensão cada dia mais fina da dependência entre gestado e gestante, permitindo, por exemplo, outras visões da placenta, para além da metáfora vegetal.

Já o segundo ponto (ii), a produção científica de uma transparência do mundo, Haraway<sup>53</sup> (2018) propõe pensarmos através da expressão “truque de deus”: uma empreitada positivista que busca supor uma ciência vazia de tropos, ausente de metáforas, um saber que desnuda a coisa em si mesma. Tal abordagem supõe que o saber científico acessa o mundo tal como ele é, tornando-o transparente. Por isso mesmo a expressão usada é “truque de deus”: é como se o olhar científico pudesse dar conta do fenômeno como se o olhasse de lugar nenhum. Assim, os objetos de uma dada ciência – ou os fetos retratados por Nilsson – são coisas-em-si, não manchadas pelas “economias vívidas da criação de tropos” (HARAWAY, 2018, p.134). Justamente por isso, tal abordagem seria neutra do ponto de vista da moralidade, dos compromissos com ideologias políticas: trata-se do domínio do puro ser. Entretanto, é fácil perceber que se trata de uma idealização complicada – se pensamos através de tropos, se a metáfora é o próprio tecido do qual a linguagem é feita, como *falar* de uma coisa em si? Além disso, seria bastante complicado afirmar que as fotos de Nilsson não partem da metáfora.

O processo de fotografar, de capturar a realidade efetua o que a física Karen Barad (2007, 2017) chama de corte agencial. Para Barad um experimento não é o espelho da natureza em si e nem somente o que projetamos nela, é um misto. As coisas emergem *no* fenômeno, são um ser-em (*be-in* na terminologia de Barad). Porém não devemos pensar no fenômeno no sentido kantiano, Barad vai supor que o mundo é um emaranhado de experimentações. Não é possível portanto que a fotografia de Nilsson, ou a ultrassonografia, seja vista enquanto expressão nua e crua da realidade – trata-se sempre de um corte efetuado pela utilização e montagem de um aparato técnico e interpretativo. Discutiremos na próxima seção alguns elementos da proposta de Barad. Suas concepções de corte agencial e intra-ação serão fundamentais para repensarmos a conexão gestante/gestado através do processo de placentação. Mas antes disso é importante nos debruçarmos sobre o que chamamos de agência.

#### 4.2 O que que a agência tem?

Em seu livro sobre monadologias, Jadson Freitas e Hilan Bensusan definem agência em termos abrangentes, como "a capacidade de dar início a algo; ou seja, como a capacidade de

---

<sup>53</sup> A discussão sobre o papel dos tropos nas ciências entrecorta a produção acadêmica de Haraway desde a sua tese de doutoramento *Crystal, Fabrics and Fields*. Já esboçamos um pouco dessa discussão na introdução do texto e retomaremos no próximo capítulo.

começar alguma coisa que não é um seguimento ou um prosseguimento de alguma outra" (FREITAS e BENSUSAN, 2018, p.20). Os autores entendem que Leibniz teria inaugurado<sup>54</sup> em sua monadologia uma ontologia de agentes, que pressupõe uma diáspora, um espalhamento da agência, da capacidade de iniciar algo no mundo. Mas também pressupõe a interdependência entre os agentes. As duas coisas andam de braços dados: proliferação de unidades de ação e associação entre tais unidades.

A ideia de definir a agência como capacidade de iniciar radicalmente algo me parece curiosa porque depende de uma noção de autonomia forte, uma vez que se trata de iniciar algo que não seja "prosseguimento de alguma outra" coisa. Será que é possível uma tal noção de agência sem a pressuposição de uma independência forte que o segundo elemento de uma monadologia busca remediar? A interdependência não minaria justamente a possibilidade de uma autonomia forte do tipo que parece ser pressuposta na ideia de início-que-não-é-prosseguimento. De onde parte esse início?

Os autores seguem: "atribuir agência requer tanto detectar ausência de uma força externa coerciva de qualquer ordem quanto encontrar um fio condutor de uma ação que a distinga da aleatoriedade" (FREITAS e BENSUSAN, 2018, p.20). E afirmam que sua concepção se conecta com a de "liberdade para". Tem agência aquilo que está livre para agir.

Tal concepção de agência está na mira de Vinciane Despret (2013). Incomodada com o uso da categoria agência nos estudos sobre comportamento animal, Despret vai tentar compreender a conexão entre os conceitos de perspectiva e agência que subjazem às visões sobre os direitos dos animais – como se o reconhecimento de uma semi-humanidade no animal fosse um pré-requisito para reivindicações de seu bem-estar. Seu objetivo é contar histórias que chacoalhem, ao mesmo tempo, uma noção forte de agência, que pressupõe um ator racional e autônomo, e a noção de que atribuir perspectiva a entes não-humanos não passa de projeção.

Para discutir a noção de perspectiva ou ponto de vista, Despret busca entender a agência longe dos dualismos de atividade e passividade ou de uma concepção fechada de subjetividade, mas em termos de agenciamentos coletivos. Nesse percurso, Despret afirma que animais – como o

---

<sup>54</sup> O mapeamento de monadologias não-leibnizianas feita pelos filósofos inclui monadólogos contemporâneos como Latour, Tarde e Whitehead, mas deixa de fora aquela que teria influenciado Leibniz a pensar em termos de mônadas: Anne Conway. Explorar a monadologia de Conway pode ser interessante para o presente projeto de pensar na materialidade e sua agência na companhia de mulheres, entretanto esse esforço deverá ficar para um desdobramento futuro.



carrapato descrito por Jakob von Uexküll – são "formas de conhecer o mundo" e que, portanto, nosso mundo é composto por uma série de diferentes formas de conhecer, um mosaico de afetos.

Admitir que outros seres não-humanos conheçam e afetem o mundo pode parecer banal, mas se destaca de uma concepção mecanicista que marca o início da ciência na modernidade, segundo a qual animais se comportavam como autômatos. Na condição de máquinas biológicas desenhadas inteligentemente por um engenheiro divino, toda ação que fizessem, na verdade era expressão de algo externo - toda ação seria repetição passiva de uma programação dada. A agência é externa.

Como Haraway, Despret desconfia da retórica do gene egoísta – trata-se de um certo tipo de determinismo que acaba por distribuir a agência de maneira curiosa: retirada do âmbito do comportamento animal ou da vida das plantas – reduzidas a meros agentes mecânicos – ela é depositada na figura mística do gene. Despret localiza, portanto, o antepassado deste tipo de neodarwinismo enviesado no mecanicismo cartesiano. E ressalta que em tal visão predomina "um modelo de economia militarizada que estrutura a vida como uma luta em uma zona de guerra de competidores, inimigos, idiotas e mímicos enganosos." (DESPRET, 2013, p.34)

Entretanto, a autora recusa a ideia de que se contrapor a tal visão mecanicista dos seres não humanos a que atribuímos a pecha de natureza e propor uma narrativa de "'uma teia inextricável de afinidades' (como o próprio Darwin a formulou), histórias de conviências, atrações, induções recíprocas e também repulsões, que tecem suas próprias narrativas na teia e, portanto, criam novas conexões e afinidades.." (DESPRET, 2013, p.35) possa ser descrito pela expressão "reencantamento do mundo", antes, para a autora tais práticas simplesmente resistem ao esvaziamento do mundo de sua agência.

Para pensar sobre agência, Despret cita a distinção que Uexküll fazia entre o cachorro e o ouriço do mar: aquele se move e este é movido. A autora se pergunta: será que esse contraste é relevante? A agência estaria no contraste entre agir e sofrer uma ação? Se for esse o caso, como pensar a agência de plantas que, como a orquídea, se colocam numa correlação sofisticada com os insetos que podem vir a polinizar suas flores? O exemplo que a autora saca é o do gênero *Ophrys* que mimetiza aspectos de uma abelha fêmea, atraindo machos para com ela "copular". Essa estratégia adaptativa de usar outra espécie como elemento crítico em sua reprodução – como uma prótese, um extensor de seus órgãos reprodutivos – não é uma ação sobre o mundo? Outros exemplos de orquídeas poderiam ser elencados. As do gênero *Coryanthes* tem uma morfologia

floral tão complexa que resultam em "armadilhas" temporárias para seu polinizador. Uma armadilha como essa parece indicar a capacidade da orquídea de afetar e ser afetada. Despret, entretanto, chama atenção que nem todas as plantas podem ser, como as orquídeas, vistas como agentes:

Eles foram tornados “surdos” e “mudos” por meio de práticas agrícolas intensivas e uso de pesticidas. Isso significa que a agência pode não ser efeito da prática exclusiva do cientista que descreve (ou da subjetividade do observador). O que pode ser dito para as plantas também pode ser dito para os animais. A agência pode ser conquistada, mas também pode ser empobrecida ou dramaticamente enfraquecida (DESPRET, 2013, p.37)

Agência é, portanto, menos uma posse e mais uma relação. Tem a ver com a capacidade de afetar ou ser afetada, ou seja, de se engajar com outros seres vivos em diferentes e múltiplas relações. O agenciamento, "relações de forças que tornam alguns seres capazes de tornar outros seres capazes (...) de tal forma que o agenciamento resiste a ser desmembrado" (DESPRET, 2013, p.), resiste à divisão efetiva entre agente e paciente. Tal divisão é esquemática demais, supõe um mundo congelado. A agência é produto do agenciamento – não é possível entender a agência fora desse emaranhado. Ela pressupõe a "coanimação".

Desafiando, como Luce Irigaray<sup>55</sup> antes dela, o discurso filosófico que privilegia o sentido da visão – que acaba por funcionar como uma metáfora para o pensar – Despret sugere que o tato seja o paradigma da experiência sensível. O tato pressupõe ao mesmo tempo a ausência completa de distância física entre "sujeito" e "objeto", mas também de uma distância conceitual: é possível identificar quem toca e quem é tocado? Todo tato é contato, é recíproco e por isso mesmo tira o sujeito (como o oposto do objeto) de cena. Agência é sempre agenciamento.

Tal compreensão de agência e agenciamento ou agência-como-coanimação se aproxima da proposta por Barad:

A agência é uma questão de intra-ação; é uma encenação, não algo que alguém ou alguma coisa tenha. A agência não pode ser designada como um atributo de sujeitos ou objetos (pois eles não preexistem como tal). A agência é uma questão de fazer mudanças iterativas em práticas particulares por meio da dinâmica da intra-atividade (incluindo envelopamentos e outras reconfigurações topológicas). A agência trata das possibilidades e da responsabilização implicadas na reconfiguração dos aparatos material-discursivos de produção corporal, incluindo as articulações e exclusões de fronteira que são marcadas por essas práticas. (BARAD, 2007, p.214)

---

<sup>55</sup> Sobre o tato em Irigaray, escrevi em um texto anterior: “a ausência de categorias para dar sentido a um sentido que é quase puro tato – no sentido de não estar na lógica visual de separação entre sujeito e objeto, o tato é sentido de contato, não de distanciamento como o olhar, o tato é sentido de confusão e, por isso, é o sentido menos racionalizável ou racionalizante” (GABRIEL, 2009, p.33)

Para Barad não faz sentido pensar a agência em termos de atributo uma vez que a atenção da autora está para os processos intra-ativos que implicam individualizações. Os indivíduos não preexistem eles se individualizam na intra-ação e tal individualização ou corte agencial depende intimamente do dispositivo utilizado para canalizar a atenção a um fenômeno específico, como veremos adiante.

Para compreender a relação entre agência e matéria, Barad se pergunta se a relação de corpos com o poder pode ser entendida como comando ou se os corpos reagem ao poder. Analisando o caráter transmissor e receptor do cristal pizeoelétrico utilizado na tecnologia de ultrassonografia a autora explora a relação, que está no cerne de seu realismo agencial, entre o que é material e o que é discursivo. Discutiremos suas reflexões na próxima seção.

### 4.3 Corte agencial e individualização

Karen Barad é física, trabalha na interlocução entre os *Science Studies* e a teoria feminista e é um dos nomes da recente guinada ontológica nos feminismos. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*, seu livro lançado em 2007, apresenta sua empreitada filosófica cujo ponto de partida é fazer a epistemologia feminista encontrar da filosofia de Niels Bohr no meio do caminho e ver o que daí resulta.

Dez anos antes, Barad apresentou um capítulo na coletânea *Feminism, Science and Philosophy of Science*, no qual a primeira parte de seu projeto já estava presente. Nele, Barad aproxima Bohr das epistemologias feministas sugerindo a possibilidade de desdobramentos ontológicos, sua proposta de performatividade da matéria, entretanto, viria depois.

O texto *Meeting the Universe Halfway: realism and social constructivism without contradiction*, de 1996, antecipa o título e discussões que serão retomadas e aprofundadas no livro de 2007. Barad começa com uma discussão epistemológica para delinear sua posição que se coloca entre o construtivismo social e o realismo científico. Bohr e epistemólogas feministas com Evellyn Fox Keller, Helen Longino e Donna Haraway compõem o aparato teórico através do qual o realismo agencial emerge como fenômeno. Não se trata de uma síntese entre física teórica e epistemologia feminista, entretanto, mas sim de um projeto de pensar que ontologia emerge desse conjunto de atenções distintas. Barad se quer realista, mas busca atenção para os processos que

constituem o ato de conhecer. Seu objetivo é, em suas palavras, entender as tecnologias da interação entre natureza e cultura<sup>56</sup> (BARAD, 1996).

Barad reconhece que abordagens que se preocupam com o caráter socialmente construído das teorias científicas são frequentemente classificadas como antirrealistas e aponta pelo menos duas posturas que tais abordagens tomam com respeito à realidade: ou se declaram explicitamente antirrealistas, ou se recusam a mergulhar no debate realismo/antirrealismo. Entretanto, apesar de partir de um construcionismo, a autora reivindica para si o projeto de pensar a ontologia e, portanto, o rótulo de realista. Mas como veremos, seu realismo é não-convencional.

É através da análise de Bohr que Barad vai tentar desarticular a junção normalmente feita entre construtivismo e antirrealismo, bem como buscar dar respostas a questão a respeito do essencialismo nos feminismos, normalmente solucionada atribuindo “muito poder a linguagem” (Barad, 2007, p.132). Seu projeto é definido nos seguintes termos:

Este livro contribui para a fundação de uma ontologia, uma epistemologia e uma ética renovadas, incluindo uma nova compreensão da natureza das práticas científicas (...) Na verdade, a nova estrutura filosófica que proponho implica um repensar dos conceitos fundamentais que sustentam (...) o pensamento binário, incluindo as noções de matéria, discurso, causalidade, agência, poder, identidade, corporificação, objetividade, espaço e tempo (BARAD, 2007, p. 25–6).

Alguns compromissos realistas são recusados por Barad, nas mesmas linhas da crítica que a epistemologia feminista vem fazendo, no sentido de situar os saberes. O paradigma da modernidade impõe essa separação estanque entre sujeito e objeto, até mesmo de uma maneira paradoxal: o ideal moderno é do sujeito agindo sobre uma matéria passiva, mas isso está em contradição com a ideia da neutralidade científica na qual o cientista é passivo: é a natureza que se mostra.

Central para a ontologia processual de Barad é a análise da resposta que Bohr dá ao experimento de dupla fenda em que a luz se comporta ora como partícula, ora como onda. O físico propôs o princípio da complementaridade: os aspectos ondulatório e corpuscular não são contraditórios. Devemos pensar o experimento, ele não é invisível, ele estabelece a grade interpretativa através na qual o fenômeno emerge. É o *setup* do experimento que faz com que a luz

---

<sup>56</sup> Não há nenhum indício de que Barad tenha lido Alfred North Whitehead – apesar de dialogar com filósofas que utilizam a ontologia processual do autor – podemos apontar similaridades entre o projeto de Barad e a superação de uma bifurcação da natureza como discutida por Whitehead. Latour e Haraway – fontes utilizadas por Barad – discutem Whitehead mais diretamente. E, recentemente, Judith Butler refletiu sobre a possível influência do pensamento de Whitehead sobre sua produção.

se comporte de maneira corpuscular em um momento e ondulatória em outro – são aspectos detectados separadamente, devido a diferentes *setups*. É preciso pensar o experimento. Bohr teria captado em sua reflexão sobre o experimento algo sobre a estrutura do mundo: as coisas emergem no fenômeno. Assim, não há visão de lugar nenhum, não há efeito-de-deus. O que não quer dizer relativismo, como nas epistemologias feministas, o argumento pela situacionalidade do saber é um argumento que preserva a objetividade, justamente daquele paradoxo descrito acima. O sujeito constrói um aparato físico-conceitual e a partir dele podem emergir novidades:

Essa objetividade reabilitada se inspira significativamente na "filosofia-física" de Niels Bohr, que rejeita totalmente a mecânica newtoniana, com suas certezas positivistas, objetos discretos e forças mensuráveis. Em vez disso, o pensamento de Bohr persegue seu caso por meio de princípios de incerteza e indeterminação. Aqui, a versão clássica da física dá lugar a um universo emaranhado governado por partículas subatômicas e, além disso, onde os instrumentos de medição tornam-se inextricavelmente presos nas cenas de seus experimentos, suavizando e desgastando a ciência nas bordas. (HOLLIN, et.al, 2007, p.7)

Além desse situar radical, o aparato físico-conceitual encontra o mundo no meio do caminho – um certo *setup* do experimento – não é uma indecidibilidade, em cada experimento diferente temos fenômenos diferentes. Realismo agencial tem a primeira camada de pensar a agência do experimento/sujeito sobre a realidade, mas retém a agência do mundo experimentado. É nesse contexto que Barad propõe o conceito de intra-ação:

a noção de intra-ação é um elemento-chave de minha estrutura realista agencial. O neologismo "intra-ação" significa a constituição mútua de agências emaranhadas. Isto é, em contraste com a "interação" usual, que assume que existem agências individuais separadas que precedem sua interação, a noção de intra-ação reconhece que agências distintas não precedem, mas sim emergem através de sua intra-ação. É importante notar que as agências "distintas" são distintas apenas em um sentido relacional, não absoluto, isto é, as agências são distintas apenas em relação ao seu emaranhamento mútuo; elas não existem como elementos individuais (BARAD, 2007, p.33).

Objeto e sujeito que não são fixos, mas tem suas barreiras móveis e se fazem e desfazem nos encontros. O que o esbarrão do experimento faz no mundo? Não há oposição entre mundo e palavra, entre matéria e significado. Essas barreiras móveis são operadas, definidas e redefinidas, através do que Barad chama de corte agencial:

As intra-ações encenam a separabilidade agencial – a condição de exterioridade-dentro dos-fenômenos. A noção de separabilidade agencial é de importância fundamental, pois na ausência de uma condição ontológica clássica de exterioridade entre observador e observado, ela fornece uma condição ontológica alternativa para a possibilidade de objetividade. (BARAD, 2007, p.140).

É no contexto do aparato desenhado para conhecer um fenômeno que o corte agencial vai ser efetuado. Portanto, as lentes de Nilsson constituem um certo aparato que vai efetuar a distinção

gestante/gestado promovendo uma completa transparência da primeira e deixando apenas o último visível. No aparato de Nilsson o emaranhado intra-ativo da gestação é desfeito através de um corte que separa a individua as agências.

No capítulo cinco de *Meeting the Universe Halfway*, Barad apresenta elementos que nos interessam diretamente: primeiramente, discute a centralidade da noção de performatividade na compreensão de Judith Butler sobre como os corpos se “materializam” e, posteriormente, inclui o exemplo da ultrassonografia na relação materno-fetal de maneira a complementar a visão butleriana. A discussão sobre a ultrassonografia nos interessa tanto por sua literalidade, quanto por seu caráter instrumental para dar a ver os limites do argumento butleriano.

Butler, defendeu em *Gender Trouble* (1990) uma postura classificada por muitas autoras como radicalmente construcionista, na qual os corpos são produtos sofisticados de investimento pelo discurso. A autora propõe o conceito de matriz de inteligibilidade dos corpos, reforçando a ideia de que o sujeito emerge como sujeito *gerado*<sup>57</sup>, ou seja, marcado pelo gênero. Em 1993, a partir de críticas a um suposto idealismo presente em *Gender Trouble*, bem como uma postura somatofóbica, a filósofa procurou pensar a materialidade no livro *Bodies that Matter*. As críticas tomavam sua teoria como expressando um voluntarismo de gênero e, portanto, para muitas pessoas a materialidade dos corpos teria sido ignorada pela autora.

Dessa forma, em *Bodies that Matter*, Butler buscou rebater a concepção de seus críticos – especialmente a partir da reiteração da ausência de escolha consciente na performatividade de gênero, que fica explícita em *Gender Trouble*, mas parece ter sido ignorada – e pensar como o sexo se constrói a partir da norma de gênero, como a norma não apenas investe os corpos prévios, mas imprime seus contornos. A introdução do livro tem como epígrafe a seguinte frase de Jacques Derrida: “Não há natureza, apenas os efeitos de natureza: desnaturalização ou naturalização”. Esse parece ser o caminho para a autora pensar a questão da materialidade dos corpos: não há matéria em si, apenas materialização a partir da interação com um ideal regulatório. É nesse sentido que a autora vai pensar a materialidade como um efeito de poder, um efetuar-se contínuo, uma vez que nunca acaba de se atualizar.

---

<sup>57</sup> Sigo optando por utilizar o termo "geradas" para traduzir "gendered". Defendi tal posição na tradução de Sandilands (2011). Me parece adequado por imprimir movimento àquilo que descreve, gerado é algo que é feito, que é um fazer. Me parece também frutífera a oposição gerado/degerado que já dá as tintas do pânico moral que assombra as fronteiras de gênero.

Isso quer dizer que toda a agência é exterior aos corpos (ou à matéria) para Butler? Os corpos são produzidos reiteradamente por práticas cotidianas e altamente reguladas, as quais a autora chama de performances de gênero. A autora assenta a sua concepção de corpo e materialidade em uma ambivalência da palavra *matter* que, como substantivo aponta para matéria e como verbo aponta para relevar, importar. Assim, os corpos materializados dentro da estrutura de gênero passam a ter relevância e a autora conecta, então, ontologia, ética e política: materializar-se coerentemente com a matriz de inteligibilidade de gênero é ter relevância. Tal processo de materialização acaba por estabelecer o limite entre humano e desumanizado, entre quem é digno de compaixão, luto e empatia e quem não é. É através dessa estrutura que a autora, seguindo Julia Kristeva, fala em abjeção. A matriz de inteligibilidade dos corpos (que nada mais é do que o ideal regulatório de gênero) define o âmbito do sujeito (aquele que a ela se submete); o que está de fora, não submetido, é o abjeto. A abjeção vai servir para explicar porque aquelas que subvertem normas de gênero são menos dignas de empatia; porque travestis e transexuais são vistas por uma sociedade marcada pelo cisheteropatriarcado como mais “matáveis”, menos dignas de viver. Deve-se lembrar que a subversão aqui não é sinônimo de desobediência consciente ou de vontade livre – não há autonomia na subversão, não há escolha livre na performatividade de gênero, não há uma atriz atrás da máscara. A abjeção é resultante de uma iteração que falha ou ela aponta justamente para uma agência material – no sentido de uma não coincidência entre o corpo e a norma de gênero? Butler afirma que os corpos não precedem sua inscrição na matriz de gênero e pretendo ler essa afirmação nos termos de uma recusa ao aristotelismo que o uso irônico de Irigaray acaba por reafirmar.

Butler apresenta uma concepção elegante de como corpos vem a ser a partir da materialização do ideal de gênero. O núcleo dessa concepção é a ideia de performatividade – que em muito deve a noção do poder apresentada por Foucault em *A História da Sexualidade*. Assim como Foucault, Butler está interessada em apontar como, de uma só tacada, o discurso-poder produz corpos que diz apresentar: assim o discurso (médico, por exemplo) sobre a diferença do sexo não apenas descreve, mas também prescreve uma realidade. Entretanto, outra compreensão apressada da teoria apresentada Butler – tal como uma leitura popular de *Problemas de Gênero* – aconteceu: ao utilizar amplamente a ideia de discurso e ao insistir como a norma, o poder se materializa, Butler foi acusada de apagar a possibilidade de pensar a agência da matéria. Quando tentava pensar em corpos, acabava refletindo apenas sobre a linguagem:

Mas como, então, a noção de performatividade de gênero se relaciona com essa concepção de materialização? Em primeiro lugar, a performatividade deve ser entendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz o efeito daquilo que nomeia (...) as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. Nesse sentido, o que constitui a fixidez do corpo (...) será algo totalmente material desde que a materialidade seja repensada aqui como efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder (BUTLER, 2019, p.16)

Assim, a materialidade dos corpos é um efeito do poder, um efeito da norma e sua reiteração. A materialização não é um dado e nunca está completa. Os corpos se materializam. Tudo que há é efeito de materialização. Butler está respondendo a argumentos que supõem um sexo anterior à norma de gênero e apelam para uma materialidade ou fixidez que antecedem a construção cultural. Proponho pensar a performatividade como a recusa de Butler em aceitar um aristotelismo como base de seu pensamento: não há matéria prima que seja deformada pela norma de gênero, tudo que há é um processo complexo de emaranhamento de forças – dentre elas a norma de gênero – que acaba por constituir a ilusão do sexo enquanto fato bruto. Acredito que tanto Butler quanto aquelas a quem critica estão usando “materialidade dos corpos” como uma expressão que substitui a ideia de naturalização do sexo. Aquelas a quem endereça sua crítica reforçam através da ideia de materialidade dos corpos a naturalização de ideais regulatórios de gênero. Mas Butler, paradoxalmente, ao tentar romper com essa lógica acaba mantendo ainda a referência nesses termos, uma vez que por materialização dos corpos ela compreende sua codificação em termos de gênero – nenhum outro aspecto é levado em consideração nesse sentido.

Butler recusa justamente a dicotomia matéria/forma, propondo uma reformulação da materialidade dos corpos, para além dessa fixidez, e elenca alguns sentidos que estão em jogo em seu projeto. O primeiro deles é enunciado da seguinte maneira: “a reformulação da matéria dos corpos como o efeito de uma dinâmica de poder, de modo que a matéria dos corpos seja indissociável das normas regulatórias que governam a materialização e significação desses efeitos materiais”(BUTLER, 2019, p. 17). Conectado a esse aspecto está um outro que diz respeito ao modo através do qual a construção se dá: o sexo não é um dado bruto sobre o qual o gênero atua e constrói artificialmente. A própria ideia de sexo já é um produto discursivo.

Barad, intérprete de Butler, afirma que a filósofa aborda a natureza material do corpo humano sem supor que a materialidade do corpo é fundacional ou auto-evidente, a noção de performatividade de gênero é justamente a chave para fazê-lo: através da performatividade, Butler



tenta dar a ver como a materialidade se produz. Assim, a atenção à matéria é uma atenção ao processo complexo de vir a ser um corpo gerado. A matéria para Butler não é uma superfície para inscrição cultural, nem matéria caótica para limitação formal. Nem receptáculo, nem substrato, nem fundamento, nem base: a matéria não é matéria-prima passiva sobre a qual possa incidir uma agência externa qualquer. Através de uma ontologia processual a autora rompe com a metáfora mãe/matéria. A matéria é nada mais do que o resultado da estabilização de um processo complexo de materialização. É essa estabilização que produz o efeito de fixidez, superfície ou limite.

Em uma passagem de *Bodies that Matter*, Butler cita o exame de ultrassonografia e como ele marca a origem do processo de atribuição de um gênero a um indivíduo. É através dessa interpelação médica que o feto é introduzido “no terreno da linguagem e do parentesco por meio da interpelação de gênero” (BUTLER, 2019, p.25). Trata-se de um evento não-definitivo, uma vez que o processo de materialização será reiterado ao longo da vida dessa pessoa, seja no sentido da confirmação ou até mesmo do rechaço dessa marcação “original”. Chama atenção a Barad o apelo pontual que Butler faz a essa técnica e recorda diferentes dimensões do emprego da técnica: o contexto em que o emprego da técnica se dá eventualmente modifica a interpelação feita. A ultrassonografia não é apenas a primeira interpelação de gênero de alguém, ela pode ser mais um elemento no controle médico e técnico sobre corpos de mulheres racializadas e subalternizadas por outros eixos de poder social, contribuindo para o apagamento da pessoa gestante por um saber profundamente ideologizado que a entende apenas como um “ambiente”, muitas vezes hostil, para aquele que deve nascer.

O exame de ultrassonografia passa a ser um exemplo prolífico para Barad explicitar como seu realismo agencial complementaria a ontologia social do gênero proposta por Butler. Ao olhar para como o aparato técnico-científico contribui para o processo de materialização, Barad reforça o tema foucaultiano do saber-poder e, ao mesmo tempo, discute como a construção da imagem fetal independente quer do aparato, quer da gestante acaba por dar sustentação a discursos politicamente implicados que atribuem subjetividade e autonomia ao feto. O emprego da técnica de ultrassom modifica os limites do humano, ou nas palavras de Monica Casper, a construção de uma subjetividade autônoma ao feto “pode tornar as mulheres grávidas invisíveis como atores humanos e reduzi-las a ambientes tecnomaternais para pacientes fetais” (CASPER apud BARAD, 2007, p. 215).

O feto boiando no espaço, guardado e escrutinado pelo saber médico é construído enquanto sujeito através do discurso de uma pseudo-objetividade científica: o ultrassom dá a ver aquilo que estava recôndito. Assim como a técnica fotográfica de Nilsson e sua popularização midiática, a ampla utilização das técnicas de ultrassonografia tornam o útero, anteriormente opaco, completamente transparente. O que falta nessa operação, nos diz Barad, é a lembrança de que o feto emerge no aparato:

Da perspectiva do realismo agencial, o feto não é um objeto preexistente de investigação com propriedades inerentes. Em vez disso, o feto é um fenômeno que é constituído e reconstituído a partir de interações iterativas histórica e culturalmente específicas de aparatos material-discursivos de produção corporal. O feto como fenômeno “inclui” os aparatos ou fenômenos nos quais se constitui: em particular, inclui a mulher grávida (seu útero, placenta, líquido amniótico, hormônios, suprimento sanguíneo, nutrientes, emoções, etc., bem como aquilo que os circunda e suas intra-ações) e muito mais (BARAD, 2007, p. 217)

É o corte agencial que efetua a individuação do feto. As imagens de ultrassom são o resultado de cortes agenciais que buscam tornar relevante alguns aspectos do agrupamento que o aparato possui diante de si, assim, o aparato “não nos permite olhar inocentemente para o feto, nem simplesmente oferece restrições ao que podemos ver; em vez disso, ajuda a produzi-lo como parte do corpo que ele imagina” (BARAD, 2007, p. 202). O corte agencial se conecta, portanto, a todo um aparato discursivo/material não apenas técnico, mas cultural, histórico, econômico, racialmente informado que efetua o apagamento da gestante, desenhando a fronteira daquilo que é considerado plenamente humano.

A atenção à placenta pode ser um remédio para essa super-indivuação do feto pelo aparato de escrutínio intrauterino? Nas próximas duas seções discutiremos interpretações feministas acerca da relação gestante-placenta-gestada. Na primeira delas retomaremos os fios do pensamento de Luce Irigaray que abre esse texto, agora nos atentando para os cortes agenciais que sua descrição da relação materno-fetal efetua. A economia placentária é um dos elementos que figuram em seu argumento do matricídio e, nesse sentido, retomaremos essa ideia deslocando-a através das provocações de Rachel Yoshizawa.

#### **4.4 Economia placentária**

“Hélène, você pode explicar o papel mediador que desempenha a placenta na vida intrauterina?”. Essa é a primeira pergunta na entrevista de Irigaray à bióloga e feminista Hélène

Rouch (IRIGARAY, 1990). A entrevista, publicada no livro *Je, Tu, Nous*<sup>58</sup> (Eu, Tu, Nós), discute elementos de um artigo de Rouch chamado *Le placenta comme tiers* (A placenta como um terceiro) no qual a bióloga descreve a fisiologia da placenta e propõe que ela seja entendida como mediadora da relação materno-fetal, prefigurando a relação de separação entre mãe e filha que acontecerá posteriormente, na inserção na cultura. Na presente seção acompanharei o movimento de ambos os textos buscando identificar em que medida a compreensão da dinâmica corporal/biológica fornecida por Rouch é utilizada por Irigaray para subsidiar sua ética da diferença sexual, um dos remédios vislumbrados pela autora para combater o matricídio original.

Rouch define o que é a placenta<sup>59</sup>: um tecido que apesar de ser produzido somente pelo feto, se encontra profundamente conectado com a mucosa do útero. Segundo ela, é uma opinião comum que a placenta seja composta por feto e gestante, entretanto, essa opinião não se sustentaria, segundo a autora. Retornarei à descrição do processo de placentação na próxima seção, utilizando outras fontes e com uma atenção diversa. Na diferença entre as descrições é possível ver duas ontologias corporais distintas – uma que pressupõe a separabilidade dos indivíduos, pressuposto necessário para a ética da diferença em Irigaray – e outra que pressupõe a ideia de intra-ação materno-fetal.

Após descrever brevemente o processo de desenvolvimento da placenta, Rouch diz:

Quando a placenta é expelida no momento do parto, quinze a trinta minutos após o nascimento da criança, o emaranhado de suas vilosidades com o revestimento uterino é tal que a linha de ruptura fica no revestimento. É toda a parte superficial da membrana mucosa

---

<sup>58</sup> O livro *Je, Tu, Nous* foi publicado em 1993, quase vinte anos depois do *Speculum*. Alison Stone (2006) argumenta que a obra de Irigaray pode ser dividida em antes e depois do livro *Éthique de la différence sexuelle*, publicado em 1984. Dessa forma, podemos perceber diferenças significativas entre a Irigaray que discutia com Aristóteles primeira parte do nosso texto – deslocando a visão esquemática da reprodução expressa pelo autor e a Irigaray da economia placentária. Em comum elas tem o apego a ideia de matricídio originário. Porém, de acordo com Stone, a segunda Irigaray que emerge no *Éthique* está preocupada em elaborar uma “ontologia de corpos ativos e determinados naturalmente (...) [numa tentativa de] reconceber corpo, carne e matéria, na medida em que estes sempre carregam conotações femininas tácitas. A novidade da Ética em relação aos escritos anteriores de Irigaray, porém, é que ela agora começa a entender essa tarefa de reinterpretação conceitual em termos realistas – como a tarefa de elaborar uma imagem de como são realmente os corpos materiais e de como esses corpos realmente se relacionam com o mundo ao seu redor.” (STONE, 2006, p. 39). No entanto, como a própria Stone parece identificar: a concepção de biologia que Irigaray tem é por demais simplista.

<sup>59</sup> As metáforas da agricultura e da alimentação/nutrição presentes em Aristóteles seguem vivas e pulsantes em nossa ciência da vida. A palavra placenta também vem do grego – *plakous* – e designa um bolo achatado de queijo com várias camadas de massa. A placenta possui esse nome porque seu formato lembra vagamente o de um bolo *plakous*. A utilização da referência a uma sobremesa popular para designar a estrutura nutritiva na gestação é bastante sugestiva: a imagem do feto dentro do útero alimentando-se de um bolo achatado de queijo e mel. Outras palavras relacionadas a reprodução se originam das metáforas nutritivas e agrícolas: a palavra mórula vem do latim *morus* que significa amora, assim como a palavra trofoblasto é formada pelas raízes *trephein* que significa alimentar e *blastos* que aponta para algo que germina.

que se desprende, parte denominada, por isso, decídua, e que equivale, no fundo, à parte eliminada durante as regras. Assim, não há fusão materno-fetal, nem por sangue nem por tecido; os do feto e os da mãe permanecem perfeitamente separados pelo lago uterino, por mais estreito que seja (ROUCH, 1987, p.72, meu grifo)

O que Rouch chama de lago uterino é o resultado da corrosão de parte do tecido endometrial e a ocupação das vilosidades do tecido da placenta por sangue materno – um lago de sangue literal. Chama atenção na passagem acima, entretanto, a afirmação robusta da separação materno-fetal. Tal afirmação é fundamental para sua ontologia da diferença sexual: no espelho da diferença primordial entre gestante e gestada se miram todas as demais diferenças e é na convivência pacífica entre ambas, mediada pela placenta, que um modelo de como lidar com a diferença é proposto – que não seja oposição, luta mortal, mas que também não seja nem fusão nem complementaridade. Assim, há na discussão de Rouch uma ontologia intimamente ligada a uma ética. A isso Irigaray chama na entrevista de “economia placentária” e é possível identificar como tal economia se contrapõe ao matricídio, que apresentamos anteriormente:

E onde encontrar o imaginário e o simbólico da vida no útero e o primeiro *corps-a-corps* com a mãe? Em que escuridão, em que loucura, eles jazem abandonados? E a relação com a placenta, aquele primeiro lar que nos cerca e cuja aura acompanha cada passo nosso, como uma zona primária de segurança, como isso nos é apresentado em nossa cultura? Nenhuma imagem foi formada para a placenta e, portanto, estamos constantemente em perigo de recuar para a matriz original, de buscar refúgio em qualquer corpo aberto e de nos aninhar para sempre no corpo de outras mulheres. Dessa forma, a abertura da mãe, a abertura para a mãe, aparecem como ameaças de contágio, contaminação, adoecimento, loucura, morte. Obviamente, não há nada disponível que nos permita avançar com firmeza sem riscos. Nenhuma escada de Jacó está lá para nos ajudar a subir de volta para a mãe. A escada de Jacó sempre sobe para o céu, em direção ao pai e seu reino (IRIGARAY, 1993, p.15)

O esquecimento da dádiva/dívida que marca o nascimento, o esquecimento dessa dependência corporal da linhagem de mulheres que nos permitiram nascer implica também o apagamento dessa estrutura mediadora, que é a placenta. Se, numa psicanálise falocêntrica, o reconhecimento do *continuum* corporal com mãe implica loucura e morte, a atenção de Irigaray e Rouch vai justamente se direcionar para essas conexões corpóreas com a mãe, para essa estrutura mediadora que nos permita reconhecer e identificar na/com mãe e, portanto, no/com o feminino um fundamento de nossa experiência. Entretanto, essa conexão não é imediata. A mediação é elementar para essa relação.

Segundo Rouch, a placenta na gestação desempenha um papel de mediação entre gestante e gestada, um modo de coexistência entre o embrião e a mãe. A placenta, ao filtrar elementos fundamentais para a nutrição fetal – oxigênio, sais minerais, vitaminas, etc. – e garantir a

eliminação de substâncias que resultam do metabolismo do feto acaba funcionando como pulmão, sistema digestivo, rim. A placenta atua como um órgão externo ao corpo do feto e que antecipa as funções de alguns de seus futuros órgãos. Assim como na descrição de Aristóteles, segundo a qual a gestante atuava enquanto substituta da alma vegetativa ainda pouco desenvolvida no gestado – descrição que prefere teleologia à cronologia – a placenta também “substitui” os futuros órgãos ligados de maneira ampla ao processo de nutrição do feto.

Mas não apenas isso, a placenta atua como um supra-órgão porque não pertence nem a gestante e nem a gestada mas afeta igualmente ambas: controla, produz e secreta importantes hormônios que atuam no corpo da gestante – como o hormônio lactogênico placentário que aumenta a resistência materna a insulina e estimula a produção pelo pâncreas, o que contribui para o desenvolvimento fetal e a gonadotrofina coriônica (HCG) que mantém o corpo lúteo, impedindo a eliminação do endométrio – garantindo a continuidade da gravidez, bem como a saúde do feto. “Através de suas ‘estratégias’ imunológicas, hormonais e energéticas, a placenta constitui esse elo que permitirá que uma cresça, sem que a outra murche, em uma convivência que é, geralmente, pelo menos pacífica” (ROUCH, 1987, p.72). Não sendo o feto, a placenta pode ser descrita como seu duplo?

A placenta cresce ao mesmo tempo que o embrião-feto. Ela pesa 50g com dez semanas, 500g ao nascer. Ela deve, portanto, fornecer os materiais necessários para o desenvolvimento do embrião *e servir a si mesma*. Ela usa materiais maternos para seu próprio crescimento e para produzir substâncias (principalmente hormônios e enzimas) que regulam seu metabolismo, o do embrião e o da mãe. Portanto, ela transforma, armazena, redistribui (ROUCH, 1987, p.74-75, grifo meu)

A linguagem que Rouch escolhe para caracterizar a placenta aponta para a atribuição de um caráter individual a esse órgão – a placenta não é gestante e nem gestada, ela é um outro, capaz de servir-se a si mesma e a seu duplo, o feto. Além de permitir a nutrição fetal e atuar no sistema endócrino materno a placenta desempenharia um papel fundamental na mediação literal entre gestante e gestada: impedindo que o sistema imunológico da gestante rejeitasse o feto. O feto é uma variante daquela que lhe hospeda, mas apresenta elementos estrangeiros o suficiente para disparar uma resposta imune. A placenta, em sua atuação mediadora, garantiria uma resposta imunodepressiva local, o suficiente para uma relação harmônica entre os dois.

Entretanto, ao explicar essa hospitalidade (ou o que poderia ser descrito em outros termos como o curioso caso de enxertia bem sucedida), Rouch acaba dando a ver os limites de sua metáfora da placenta-como-um-terceiro:

É o trofoblasto que inicialmente previne a rejeição e protege todo o blastocisto. Bem cedo, a partir da segunda semana, ele produz um hormônio, o HCG (ou hormônio coriônico gonadotrópico), o que garantiria a proteção imunológica do blastocisto, reduzindo as defesas imunológicas da mãe. A progesterona, secretada pelo corpo lúteo ovariano, também tem esse efeito. *Portanto, há cooperação entre o embrião e o organismo materno.* (ROUCH, 1987, p.73, grifo meu)

Essa é a única passagem em que Rouch vacila em sua classificação da placenta enquanto terceiro. Para ser mais precisa em sua representação do processo gravídico a bióloga expõe a produção do HCG pelo trofoblasto – grupo de células que devém placenta, mas que no momento descrito ainda podem ser identificadas com o embrião – e reforça que o corpo lúteo ovariano contribui para o efeito final. Se levarmos em conta que é a ação do trofoblasto sobre o corpo lúteo que resulta na placentação, talvez pudéssemos encarar a placenta de outra maneira, não como uma entidade separada, mas como algo que evidencia a conexão como princípio e não a unidade/separabilidade. Mas não é o que faz Rouch. Para ela, a placenta evidencia que o processo de fusão com uma mãe-fálica – temido pelo patriarcado – nunca foi o caso: a separação entre os indivíduos já estaria definida biologicamente desde a vida intrauterina e a fusão que a gravidez sugeriria é apenas uma questão de escala. Rouch, entretanto, aponta algo distinto na passagem abaixo:

A placenta constitui um modo de relação com a mãe: estabelece uma descontinuidade anatômica e uma continuidade fisiológica. É, portanto, de certa forma, separação e reunião. Desse ponto de vista, poderia representar, não um objeto, mas um espaço de transição por meio do qual a criança está conectada à mãe e separada dela, dependente e independente. (ROUCH, 1987, p.76)

O corte de individuação se dá ora no invólucro do feto, ora no limite entre placenta e a decídua. Ora a placenta é entendida por Rouch como parte do feto – um órgão que é ao mesmo tempo externo e parte do feto – ora como um supra-órgão nem fetal e nem materno, mas um terceiro, um mediador, que possui sua individualidade. Rouch – e também Irigaray no prólogo da entrevista – apontam que a visão que defendem está em contraste com um certo tipo de darwinismo que afirmaria a competição ou luta pela sobrevivência como paradigma de ação humana. Tal descrição da suposta natureza humana se conformaria com o patriarcado e a “economia placentária” estaria para além dos limites desse discurso. A placenta evidenciaria uma outra forma de se relacionar, fora do escopo da luta e mais próxima a uma ideia de cooperação.

A relativa autonomia da placenta, suas funções reguladoras que asseguram o crescimento de um corpo dentro de outro, não podem ser reduzidas a mecanismos nem de fusão (mistura inefável dos corpos ou do sangue materno e fetal), nem de agressão (o feto como corpo estranho que devora o interior, que vampiriza o corpo da mãe). Essas representações são produto da imaginação e se mostram bastante pobres – e sem dúvida muito

determinadas culturalmente – quando observamos a complexidade da realidade biológica. (IRIGARAY, 1990, p.37).

A economia placentária definida por Rouch e Irigaray consiste num elemento importante na crítica das autoras ao matricídio original de nossa cultura – uma vez que evidenciaria sua artificialidade. Prestando atenção na placenta e seu funcionamento, uma outra forma de lidar com a diferença sexual emergiria e o matricídio poderia ser superado através de uma linguagem que não se afastasse ou substituísse essa relação primária com o corpo, inaugurando uma outra forma de ser sujeito e se relacionar com essas outras – a mãe, as mulheres, a natureza.

Entender a placenta como um terceiro, como escreve Rouch, é uma peça fundamental na engrenagem proposta pelas autoras. A economia placentária parece supor uma ontologia que privilegia o individual ao processo, uma vez que a separação é chave para a ética da diferença sexual como a propõe Irigaray. Na próxima seção, problematizarei esse ponto, afirmando que aquilo que Irigaray identifica como a complexidade da realidade biológica se trata de um corte agencial (BARAD, 2017) específico no qual uma versão não falocêntrica da psicanálise se acopla ao aparato técnico-científico dos saberes médicos sobre a gestação e o desenvolvimento fetal.

#### 4.5 Placentações

JaneMaree Maher (2002) afirma que a panóptica do útero, o uso rotineiro de tecnologias para o escrutínio rigoroso da vida intrauterina, não apenas produz um apagamento da gestante no ato da ultrassonografia, mas produz uma distorção de como vemos gestantes. Isso poderia ser explicado, para Maher, através da expressão *agnosia visual*: uma distorção do que vemos, uma distância entre o olhado e o visto. A pessoa que gesta passa a ser vista como outra coisa. Numa aposta para futuro, a transparência da barriga que gesta torna invisível a gestante. Invisível de fato, o que pode ser identificado no afeto cotidiano demonstrado por desconhecidos a uma barriga gestante. Afeto muitas vezes invasivo, indesejado e que não seria direcionado à pessoa da gestante caso não carregasse esse signo da futuridade. Identifica-se também a invisibilidade na constante circulação de imagens com a figura mítica da barriga-sem-cabeça. E invisível de direito<sup>60</sup> – o que

---

<sup>60</sup> Em 2020 testemunhamos a dificuldade de uma menina de 10 anos, gestante em decorrência de violência sexual em ter acesso ao seu direito a interrupção da gravidez, garantido por lei. No dia 16 de agosto de 2020, um grupo de

fica evidente nas barreiras e nos retrocessos referentes aos direitos sexuais e reprodutivos. Em nome dessa suposta futuridade atribui-se um status de sujeito de direitos aquele que ainda-não-é dando a ele o nome de aquele-que-deve-nascer. Nesse movimento, ele passa a expressar aquilo que Sarah Franklin (2000) identificava como “a vida ela mesma”.

Rebecca Sheldon (2016) ao investigar a relação entre crianças e a ideia de futuro afirma que no imaginário do século XXI as crianças são vistas como *retronautas*: “um pedaço do futuro alojado e sob a influência controladora do presente” (SHELDON, 2016, p. 4). Podemos pensar que a imagem de Nilsson (fig.1) faz a conexão entre o espaço e o tempo, de modo que o *Spaceman* é, ao mesmo tempo, um *retronauta*, a expressão acabada de nosso anseio pela futuridade. Sheldon afirma que o futuro tem uma face de criança, mas poderíamos supor que *Spaceman*, bem como as outras formas de representação de fetos expressam de maneira mais profunda esse anseio por futuro. A panóptica do útero acrescenta à retórica supostamente pró-vida um novo elemento: uma imagem que dá corpo ao futuro. Importa dizer que tal anseio é sobre um futuro já esquadrinhado, demarcado em termos de raça, gênero, orientação sexual. Um futuro que reproduz as mesmas bases que estruturam nossa cultura: é mais fácil pensar no fim do mundo do que no fim do capitalismo/racismo estrutural/família nuclear.

O nascituro/retronauta, aquele que deve nascer porque é o signo do futuro da espécie, passa a ser uma versão em do humano universal. As imagens de Nilsson – geralmente com fetos com mais de nove semanas, quando já são mais parecidos com já nascidos – acabam por achatar a nossa representação da vida intrauterina, passamos a projetar na barriga que gesta, independente da idade gestacional, a presença de um humano completo, diminuto. Assim, apesar de ser um fenômeno recente, a panóptica do útero coloca para funcionar uma engrenagem bastante antiga: a ideia de preformação.

A atenção a placenta pode ser uma forma fértil de combater a agnosia visual? Segundo Maher, ela pode ajudar a reconfigurar nossos conceitos de subjetividade e corporeidade, porque

---

fundamentalistas religiosos se manifestaram na frente do hospital em que a menina, natural do Espírito Santo, estava internada no estado de Pernambuco. Não apenas sua localização foi divulgada na internet por perfis de extrema-direita, mas os dados da menina, seu nome, filiação, moradia foram expostos. Tal ação contraria o Estatuto da Criança e do Adolescente. A história dessa criança é marcada pelo desrespeito aos seus direitos sexuais e reprodutivos – uma vez que seu acesso ao aborto legal foi retardado para além do que o hospital de seu estado entendia como limite seguro para uma intervenção, tendo que se deslocar para outro estado para ter seu direito concedido – em nome do suposto direito de nascer de um feto indesejado e fruto de uma relação violenta a que estava submetida por quatro longos anos, quase metade de sua existência.



oferece uma contestação direta da imagem do feto flutuando livremente. Também o foco nesse supra-órgão permite pensar os corpos para além do seu encapsulamento pela pele, entendendo que nos constituímos materialmente na conexão com outros humanos. A conexão com não-humanos também se torna evidente e fundamental, se pensarmos na composição da microbiota pela troca gestante/gestado. Somos constituídas por esses encontros.

A placentação é um processo fundamental para o desenvolvimento fetal entre alguns mamíferos. Apesar de ser um órgão suficientemente conhecido, do ponto de vista biológico a placenta é curiosa:

Apesar de, em um nível superficial, a placenta humana ser rapidamente reconhecida como uma estrutura discoide que faz a interface com a mãe, é de fato reconhecidamente difícil defini-la biologicamente. Primeiro, nenhum órgão se compara a placenta em termos da diversidade de suas funções, porque ela performa ações dos principais sistemas corporais, enquanto eles se diferenciam e maturam no corpo do feto. Segundo, existe um espectro impressionante de variações morfológicas nos tipos placentários encontrados entre mamíferos (BURTON, JAUNIAUX, 2015, p. S6)

O processo de formação de uma placenta é híbrido: enquanto os órgãos geralmente são, na falta de uma expressão melhor, individuais ou compostos unicamente por aquele ente que os encapsula em sua pele, a placenta é composta por um fino equilíbrio entre tecidos da gestante e do feto. Tal processo de composição pode ser descrito nas palavras de Mossman, repetidamente citado na literatura: “a placenta normal de um mamífero é a aposição ou fusão de membranas fetais à mucosa uterina para troca fisiológica” (MOSSMAN apud BURTON, JAUNIAUX, 2015, p. S6). O uso do termo aposição, apesar de remeter a uma colaboração, supõe a existência prévia de dois entes que cooperam, tal pode não ser a melhor forma de descrever a placentação, uma vez que supõe a anterioridade fetal. Tal anterioridade não se sustenta, a não ser a partir de uma visão teleológica, ou do que vamos chamar – seguindo Rachel Yoshizawa (2014, 2016) – de individualismo metafísico: a suposição de que os indivíduos antecedem suas relações. O individualismo metafísico aplicado a reprodução fica evidente no uso do termo *nascituro* – aquele que deve nascer.

Argumentarei que a placentação é um passo fundamental do vir a ser do feto. No que se segue vou articular uma tentativa de descrever o processo de placentação. Depois de uma fecundação *in vivo*, da fusão entre duas entidades até então distintas, espermatozoide e óvulo, o novo ente designado pelo nome de zigoto começa a se dividir até atingir o estágio de mórula. Isso se dá geralmente ainda na tuba uterina que atua empurrando a pequena massa para a cavidade

uterina. O estágio seguinte pode ser chamado de blastocisto, e nele acontecem duas coisas relevantes nos termos da individuação fetal a diferenciação entre diferentes partes dessa estrutura – que posteriormente se especializarão como feto e placenta – e a primeira invasão de seu encapsulamento por “elementos externos”, uma vez que nesse estágio alguns espaços são preenchidos por líquido proveniente do ambiente uterino. Nesse estágio, a embriologia tem dado nomes distintos aos conjuntos células que se organizam na parte interna– o embrioblasto, que dará origem ao feto propriamente – e as células que se organizam na parte externa da estrutura– o trofoblasto, que será responsável pelo processo de implantação e, portanto, atuará na placentação. O trofoblasto possui pequenas estruturas chamadas de microvilos com as quais se conecta a camada externa do endométrio – a *decídua*. A partir desse encontro uma outra coisa curiosa acontece com o trofoblasto: as células começam a romper seus limites formando uma massa celular multinucleada com o nome de sinciciotrofoblasto. Essa massa multinucleada que vai corroendo a *decídua*, invadindo seu tecido. É o tecido viloso do corion e a produção de elementos químicos por essa estrutura que vai lentamente compondo com a *decídua* esse órgão ambíguo – meio fetal, meio materno – e supraindividual que é a placenta.

O trofoblasto humano é extremamente invasivo: atravessa o endométrio, atingindo glândulas e vasos sanguíneos, e alcança o terço interno do miométrio (...) O epitélio do endométrio está reconstituído no 12º dia, cobrindo totalmente o embrião. Então o embrião humano não se desenvolve na luz do útero, mas sim dentro da sua parede (MONTANARI, 2013, p. 85-87)

É através de imagens sobre invasão que o processo de materialização da placenta e, portanto, a gênese da gestação se articula. Como as larvas Tlic de Butler que se alimentam da carne de sua hospedeira, o embrião invade o endométrio, dissolve parte de seus tecidos no processo de placentação e acaba sendo encapsulado pelo tecido que originalmente pertencia apenas àquela que agora se encontra gestante. Nas palavras de Suzanne Sadedin:

Na maioria dos mamíferos, o suprimento de sangue da mãe permanece isolado com segurança do feto, transmitindo para ele seus nutrientes através de um filtro, que a mãe controla. A mãe é uma déspota: ela fornece apenas o que escolhe, o que a torna invulnerável à manipulação paterna durante a gravidez. (...) Em primatas e camundongos a história é diferente. Células da placenta invasora digerem seu caminho através da superfície endometrial, perfurando as artérias da mãe, aglomerando-se em seu interior e remodelando-as para se adequar ao feto. Fora da gravidez, essas artérias são minúsculas e sinuosas espiralando nas profundezas da parede uterina. As células invasoras da placenta paralisam os vasos para que não possam se contrair e, em seguida, os bombeiam cheios de hormônios de crescimento, alargando-os dez vezes para capturar mais sangue materno. Essas células fetais são tão invasivas que muitas vezes suas colônias persistem na mãe pelo resto da vida, tendo migrado para o fígado, cérebro e outros órgãos. Há algo que eles

raramente falam sobre a maternidade: ela transforma as mulheres em quimeras genéticas. (SADEDIN, 2014, s/t)

Na maioria dos mamíferos a implantação não implica invasão do endométrio, mas simplesmente adesão a esse tecido, tendo o desenvolvimento fetal lugar na chamada luz uterina. Na gestação humana por acontecer esse encapsulamento, há uma considerável perda de sangue materno no parto, uma vez que a parte superficial da mucosa uterina se rompe com a saída do feto. Também por isso, as perdas gestacionais implicam risco de hemorragia para as gestantes humanas, diferente de mamíferos cuja placenta não perfura a parede do útero, nos quais um eventual aborto pode ser simplesmente reabsorvido.

A metáfora bélica da invasão é tão central para Sadedin que faz com que ela veja no microquimerismo materno-fetal mais um indício da violência dessa relação. O microquimerismo poderia ser entendido em outro registro que questionasse nossa definição em termos de um atomismo genético, chamando atenção para como os processos de individualização são complexos e são constituídos intra-ativamente. Se adequa mais a sua concepção do feto como um parasita invasor compreender o quimerismo nos termos de uma ocupação perpétua.

Sadedin interpreta a especificidade da placenta humana (hemocorial) como um mecanismo evolutivo que espelha a desconfiança da moral burguesa sobre a paternidade enquanto mecanismo de transferência de patrimônio.

É do interesse genético de sua mãe, Haig entendeu, prover igualmente para todos os seus filhos. Mas seu pai pode nunca ter outro filho com ela. Isso torna os outros filhos dela seus competidores diretos e também dá aos genes de seu pai uma razão para enganar o sistema. Seu genoma iria evoluir para manipular sua mãe para fornecer mais recursos para você. Por sua vez, os genes dela manobriariam para fornecer a você menos recursos. A situação se torna um cabo de guerra. Alguns genes silenciam, enquanto outros se tornam mais ativos, contrabalançando-os (SADEDIN, 2014, s/t).

Na passagem acima podemos ver Sadedin apontando para um neodarwinismo genético em que os genes, e não os organismos, disputam recursos do ambiente. Uma descrição que inscreve o individualismo e a competição nos genes é parte fundamental da constituição de um realismo capitalista – a posse violenta da propriedade está inscrita em nossos genes e por isso a expressão das hierarquias sociais estão naturalmente dadas. Adiante no texto, Sadedin evoca a metáfora da invasão/guerra muitas vezes presente na descrição médica da placentação:

As células do endométrio humano são alinhadas fortemente, criando uma parede similar a uma fortaleza na parte interna do útero. Essa barreira está repleta de células imunes letais. Em 1903, alguns pesquisadores observaram embriões ‘invadindo’ e ‘digerindo’ a camada uterina. Em 1914, R W Johnstone descreveu a zona de implantação como ‘a linha

de combate na qual o conflito entre as células maternas e o trofoderma invasor acontece'. Era um campo de batalha 'cheio de... morte dos dois lados' (...)  
Como um embrião convence sua mãe de que é saudável? Exibindo honestamente seu vigor e desejo pela vida, ou seja, esforçando-se com todas as suas forças para implantar. E como a mãe testa o embrião? Tornando a tarefa do embrião incrivelmente difícil. Assim como a placenta evoluiu para ser agressiva e invasiva, o endométrio evoluiu para ser resistente e hostil. Para os humanos, o resultado é que metade de todas as gestações humanas falham, a maioria na fase de implantação, tão cedo que a mãe pode nem perceber que está grávida. (SADEDIN, 2014, s/t)

Sadedin expressa o oposto do que Irigaray e Rouch buscam com sua proposta de uma economia placentária: é justamente essa metáfora da invasão e do parasitismo que pretendem desarticular. Para as últimas, tal visão instaura no centro de nossa experiência de nascidas uma competição por recursos com o corpo da mãe, uma luta por aquisição, domínio e controle que prefigura a economia patriarcal falogocêntrica. Por isso, em seu lugar articulam uma noção de que a mediação placentária é como um concerto no qual dois instrumentos distintos passam a compor uma melodia complexa.

Para além da crítica Irigaray-Rouch, podemos acrescentar que a metáfora da invasão apaga o fato de as células do endométrio desempenharem um papel ativo ao encapsular o embrião, ou o *conceptus* (Burton e Jauniaux, 2015). A metáfora da invasão supõe a agência concentrada na figura do embrião que ativamente invade e ocupa o útero como mero recipiente, numa reutilização da velha ideia da passividade material/maternal. Mas não seria a metáfora já um dispositivo que permite focar em alguns elementos e borrar outros, canalizando assim a atenção? A canalização da atenção torna alguns aspectos relevantes, atribui a eles o peso da materialidade. Aqui matéria se confunde com importância. É material aquilo que quer se imprimir o selo de comprovação, de fato bruto. Mas que outras relevâncias podemos encontrar na atenção à placenta?

A placenta é um órgão em formato discoide e, internamente, possui estruturas similares a árvores que contem as veias que chegam até o feto através do cordão umbilical. Através dela são transportados oxigênio, glicose, aminoácidos, proteínas, hormônios, anticorpos maternos. Mas também alguns vírus (HIV, rubéola, toxoplasmose, hepatite B, etc), drogas e xenobióticos. É com base nessa permeabilidade da placenta que as gestantes são entendidas como ameaças aos fetos que carregam. Dessa forma, estão sujeitas a conselhos sobre seus modos de vida – frequentemente sendo culpabilizadas por hábitos e comportamentos que não são compreendidos como saudáveis para aquele que deve nascer. Na culpabilização individual, os aspectos macro – ligados, por exemplo, à contaminação por agrotóxicos, mercúrio ou outros xenobióticos resultantes da poluição

ambiental – passam despercebidos. Nesse sentido, a obstetrícia acaba por se pautar por uma proteção aos fetos das supostas condutas irresponsáveis de suas “portadoras”.

Entretanto, a placenta não garante apenas a nutrição fetal, mas também é fundamental para a manutenção e o desenvolvimento fetal, bem como progressão do ciclo gravídico através da produção e regulação de hormônios e outras substâncias. No início da constituição desse processo intraespecífico de simbiose, é a produção de substâncias pela protoplacenta que comandam o comportamento dos vasos sanguíneos da pessoa grávida de maneira a ampliar a chance de implantação. Os hormônios produzidos pela placenta controlam o desenvolvimento fetal, especialmente sua diferenciação genital, seu neurodesenvolvimento e o amadurecimento de seu pulmão. Mas também a placenta e seus hormônios alteram a regulação dos níveis de açúcar no sangue da gestante, feita normalmente por seu pâncreas, e atuam na correção de seu sistema imune que, na ausência de uma intervenção, poderia tomar a gestação por um aloenxerto.

Rachel Yoshizawa (2016) aponta que entre pesquisadores entrevistados por ela a percepção de que a placenta é um órgão imunológico se faz presente. Ela controla o sistema imune da gestante, permitindo que a relação gestante-gestado se estabeleça e, em vários exemplos de perda fetal poderíamos entender que houve uma falha nessa conversa do sistema imunológico da gestante com a placenta. Nessa visão, o corpo grávido – mesmo aquele com hábitos ditos saudáveis – é hostil ao hospedeiro por natureza e a placenta é uma ferramenta evolutiva desenhada para driblar tal hostilidade.

A metáfora da invasão é pressuposta pela ideia de imunidade e ela supõe que os entes gestante e gestada preexistem à relação e o sistema imune patrulhando os limites desses indivíduos. Na gestação encontramos vários graus de fusão gestante-feto, mas a placenta parece ser sua expressão mais profunda.

Yoshizawa (2014, 2016) tem como objetivo dar a vez a ontologia evocada pela ciência médica em seu estudo da placenta enquanto um objeto. Sua análise parte da crítica de uma ontologia denominada por ela de *individualismo metafísico*<sup>61</sup>, que seria pressuposta pelas metáforas utilizadas para falar sobre a placenta. A distinção pressuposta entre gestante e feto – ou concebido

---

<sup>61</sup> Yoshizawa afirma: Estou particularmente informada pelo desafio muito distinto que o realismo agencial representa para o "particularismo", um termo usado por Barad e também por Vicky Kirby para se referir à ideia, levantada pela física quântica, de que objetos e entidades existem independentemente de interações com outros objetos (Barad, 2007; Kirby, 2011). No que se refere aos humanos, eu uso o termo "individualismo metafísico": a presunção da integridade ontológica, corporal, legal e moral do indivíduo humano. (YOSHIZAWA, 2016, p. 82)

e concebente – seria menos uma necessidade que emerge da observação do fenômeno e mais uma projeção de uma concepção vinda de um senso comum filosoficamente inspirado que supõe o indivíduo em sua integridade ontológica, corporal, legal e moral.

Exemplos de individualismo metafísico incluem a definição de Burton e Fowden (2015) que apresentam a placenta como um órgão extracorpóreo do feto que atua na interface com a mãe para nutrir e proteger o feto. Tal definição reforça a existência de indivíduos prévios a relação que entre eles se estabelece, o que não parece ser o caso da relação gestante-feto. A posição de Rouch e Irigaray também denotam um individualismo metafísico. Inspirada por Karen Barad afirma que “agências distintas não precedem, mas emergem através de suas intra-ações” (Barad, 2007, p. 33), Yoshizawa propõe outra perspectiva para a placentação. Longe de ser uma instanciamento da relação materno-fetal, ou de materializar a relação de dois entes prévios, a placenta evidencia a intra-ação:

*o feto não precede a placenta; o feto não pode se desenvolver e crescer sem que a placenta forneça um conjunto de condições e recursos para seu desenvolvimento. O DNA fetal e placentário são criados no mesmo momento da concepção e, portanto, a placenta também não precede geneticamente o feto. Este DNA foi fornecido, em parte, pela mãe, que também estabelece as condições para a possibilidade de o feto e a placenta se tornarem em seu útero. Com isso, ela também se torna "materna", uma condição que, nos eventos biológicos da gravidez, não precede a placenta ou o feto. Ao fornecer um canal para o movimento de tudo o que é necessário para o feto sobreviver e prosperar, a placenta não é o que coloca a circulação fetal em contato com a materna, mas o que se materializa e torna a circulação fetal possível em primeiro lugar. Também torna a circulação materna - circulação com qualidade de maternidade - possível em primeiro lugar. A placentação ocorre como a co-materialização dessas circulações. Em outras palavras, as instâncias de suposto encontro aposicional são as mesmas possibilidades de devir para o feto, a mãe e a placenta. (YOSHIZAWA, 2014, p. 5)*

A descrição de Yoshizawa torna literal a máxima de que quando uma criança nasce, nasce também uma mãe. A maternidade – e também a gestação que pode ou não lhe anteceder corporalmente – é relacional e localizada. Gestar é estar em uma relação específica com um devir-gente. Ser mãe, por outro lado, é estar em uma relação específica com uma outra pessoa. As mães, enquanto mães de suas filhas, não as antecedem. Assim como a gestante, como gestante, não antecede a gestada. A placenta é um sinal possível, mas não definitivo, da co-materialização desse par gestante/gestada.

A partir do realismo agencial de Barad, Yoshizawa afirma que as mediações que acontecem nas intra-ações feto-placenta-gestante podem desafiar a política implicada na gravidez que muitas vezes se assenta na ideia de que os indivíduos antecedem suas relações. Um aspecto ainda não mencionado do individualismo metafísico é o fato de tal postura estar acompanhada por uma certa

política reprodutiva danosa a mulheres, uma vez que ultra-responsabiliza as gestantes individualmente por uma gestação saudável – alimentando uma cultura de culpabilização individual (materna) por problemas estruturais, como por exemplo, aqueles implicados nos fenômenos de nutricídio ou racismo ambiental – bem como pelos posteriores parto e maternagem. Uma atenção aos processos intra-ativos da placentação pode ser o caminho para ampliar a expansão de redes de responsabilidade para além da privatização do cuidado implicado na família nuclear patriarcal.

## Capítulo 5. Para além da reprodução, geratividade.

No capítulo cinco, retomamos o tema da metáfora, tal como apareceu na introdução do texto. Nossa personagem principal é Haraway e sua insistência, herdada de Strathern e Le Guin, em contarmos outras histórias. Que outras histórias sobre maternidade e materialidade podemos fazer emergir? Que imagem usamos para pensar aquilo que buscamos pensar? A crítica a ideia de um pensamento que não faz curvas – que não usa metáforas, portanto – é o mote do capítulo. Nesse sentido, não apenas retorna à introdução, mas também à passagem inicial do capítulo anterior que discutiu as imagens de Nilsson como espelho do mundo intrauterino. É também nessa primeira sessão do capítulo que a reflexão sobre que imagens as teorias feministas tem articulado aparece. Assim, elementos do capítulo 3 são revisitados – especialmente a tecnofobia articulada pelos feminismos radicais de tipo culturalista.

Na segunda sessão, intitulada *Reprodução, Parentesco e Geratividade* revisitaremos a metáfora vegetal para a reprodução humana, propondo outra leitura sobre a mudança metafórica na modernidade. Não mais a máquina, mas a *plantation* como elemento imagético para pensar a reprodução. Assim, acompanhamos a descrição de Haraway e Anna Tsing do *plantationoceno* como redução da generatividade em termos de (re)produção. A *plantation* introduz uma outra forma de lidar com aquilo que é natural e também com o trabalho. Nesse sentido essa sessão dá a ver algo que ficou embaçado no capítulo 3, mas também constitui pedra fundamental para a proposta aqui apenas esboçada de pensar como a discussão sobre a reprodução acaba por reduzir o feminino ao maternal – como se as mulheres fossem nada mais do que um apêndice para a reprodução do capital, como se a maternidade fosse destino irrecusável. A maternidade compulsória e a meritocracia reprodutiva são, como já vimos, peças fundamentais na reprodução do capitalismo. Isso significa também que há um esforço para capturar e reduzir toda a força gerativa e de cuidado à lógica da família nuclear. O que a *plantation* e o cercamento fazem numa escala aumentada – no ecossistema, nas dimensões econômicas e políticas – a maternidade compulsória a meritocracia reprodutiva fazem naquilo que é pequeno – na família, nos indivíduos.

### 5.1 Tropismo

A edição comemorativa de 20 anos da publicação original de *Modest Witness* é aberta por um texto chamado *Nothing Come Without its World* (Nada vem sem o seu mundo). Trata-se de uma conversa entre Thyrza Nichols Goodeve e Donna Haraway. O título da entrevista é mais do



que apropriado. Ao longo das páginas de *Modest Witness*, Haraway está atenta a rede multiespécie que se estrutura em torno de três figuras: a testemunha modesta<sup>62</sup>, a *OncoMouse*<sup>63</sup> e o/a *FemaleMan*<sup>64</sup>. É na aproximação entre essas três figuras que o texto vai se construindo, passando da ficção científica para a epistemologia feminista e desta para a crítica ao fetichismo do gene e ao cercamento genômico. Não existe nada que seja despido de mundo.

O delírio com as possibilidades da biotecnologia na década de 1990 – a clonagem, a transgenia, a experimentação genética em animais para proveito biomédico humano, a patente de organismos vivos, a biopirataria, o mapeamento do genoma e um certo tipo de reforço ao determinismo genético generalizado – emerge como uma nova onda do capitalismo transnacional, como cercamento de um novo comum. É nesse mundo – em que a ampliação da dominação se justifica num entrelaçamento entre ciência, capitalismo e liberdade no discurso vindo da modernidade – que a análise não inocente de Haraway sobre a tecnociência é feita:

Continuo sendo uma filha da Revolução Científica, do Iluminismo e da tecnociência. Minha testemunha modesta nunca pode ser simplesmente oposicional. Em vez disso, ele / ela é suspeita, implicada, conhecedora, ignorante, preocupada e esperançosa. Dentro da rede de histórias, agências e instrumentos que constituem a tecnociência, ela se compromete a aprender a evitar tanto as narrativas quanto as realidades da Rede que ameaçam seu mundo no final do Segundo Milênio Cristão. Ela está buscando aprender e praticar os letramentos mistos e as consciências diferenciais de um jeito mais fiel ao modo como o mundo, inclusive o da tecnociência, realmente funciona. (HARAWAY, 2018, p.3)

---

<sup>62</sup> A testemunha modesta é uma figura histórica. Retirada do livro de Steven Shapin e Simon Schaffer *Leviathan and the Air Pump*. Para apresentá-la, Haraway recorre às mulheres ausentes dos salões científicos no século XVII. Não seriam as mulheres testemunhas modestas? “A testemunha modesta é uma figura nas histórias dos estudos científicos. [testemunhar de maneira modesta] é dizer a verdade, dar testemunho confiável, garantir coisas importantes, fornecer uma base boa o suficiente - enquanto evita o narcótico viciante de fundamentos transcendentais - para permitir uma crença convincente e ação coletiva. Ela / ele aponta para a categoria fundacional contingente e desorganizada da mulher, sócia do filho inteligente e coerente chamado homem.” (HARAWAY, 2018, p.22)

<sup>63</sup> “*OncoMouse* é uma figura no campo da história da biotecnologia e da engenharia genética, minha sinédoque para toda a tecnociência” (HARAWAY, 2018, p.22) Parte da luta contra o câncer, a *OncoMouse* é um animal de laboratório, resultado de um processo de transgenia e que resultou na primeira patente de um animal vivo – da extensão, portanto, do domínio humano sobre animais, para um domínio sobre sua configuração genética. Evidenciando as novas formas tecnomediadas de especismo.

<sup>64</sup> A terceira imagem de Haraway, *FemaleMan* é retirada do livro de ficção científica *The Female Man* de Joanna Russ. O livro conta a história de quatro "clones" que habitam realidades paralelas e cujo encontro produz deslocamentos desnaturalizadores do gênero. *FemaleMan* é uma figura que aparece no centro da história, resultado do processo de superação do binarismo homem/mulher. Haraway ressalta a clonagem como elemento central na figura de *FemaleMan*, bem como seu caráter ciborgue no sentido da quebra de barreiras entre tecnologia e natureza. Entretanto, pode-se entender a figura de *Female Man* nos termos de Monique Wittig, que aposta na possibilidade de apropriar-se da posição do sujeito falante e de sua invocação do ponto de vista universal. Essa análise contribui para que se pense *FemaleMan* como intersecção entre a testemunha modesta e *OncoMouse*.

Haraway insiste em contarmos outras histórias sobre tecnociência, que nos habita e na qual habitamos. Que mundos são feitos e desfeitos pela narrativa da tecnociência? Buscamos entender os termos da tecnociência no capítulo anterior através da análise sobre as tecnologias de visualização da vida intrauterina – a tecnociência cria o nascituro enquanto um objeto no mundo, ao mesmo tempo que cria o mundo em que ele habita. Toda a discussão sobre o feto enquanto portador de direitos é reforçada justamente pelo sonograma enquanto estrutura técnica de dar a ver<sup>65</sup>.

Haraway evoca a capacidade de uma dupla visão: que possamos compreender as redes tecnocientíficas que nos amarram numa "informática da dominação" e que possamos entender em que medida é apenas a partir desse emaranhado de vida e técnica que é possível construir novas formas de habitar o mundo. A autora, entretanto, desconfia de edenismos. Não se trata de construir uma história de salvação apostando em uma *tecnofix* ou em um saudoso abandono de tudo que seja tecnomediado. Nesse sentido, ela parece sintetizar ou intermediar as duas principais vozes articuladas no capítulo três – Gena Corea e Shulamith Firestone. E nisso consiste justamente o desafio de Haraway: compreender que não há solução fácil. Não há retorno a uma situação idílica em que a tecnologia foi abandonada e não há a possibilidade de pensarmos uma saída tecnomediada em que a tecnologia – no lugar de um deus todo poderoso – possa remediar os problemas. Antes disso, devemos ficar com o problema – como ela formulará posteriormente. É do interior do sistema digestivo desse monstro que é o tecnocapitalismo que alternativas podem emergir.

O gene, a semente e o feto são algumas das figuras ciborgues que a autora mobiliza, e através deles e das relações que evocam, podemos ler os intrincados mapas da tecnociência. Haraway afirma que a tarefa da testemunha modesta é ler esses mapas evitando os vícios da totalidade, a tentação de repetir uma narrativa apocalíptica ou salvacionista. Em nossa jornada, é importante lembrar, as posições que evocam a tecnologia reprodutiva enquanto consumação completa de um projeto matricida patriarcal estabelecem uma análise apocalíptica, enquanto a

---

<sup>65</sup> Carla Spivack (2007) aponta para o fato das ideias sobre a gravidez e o aborto terem se modificado bastante desde a Modernidade. Segundo ela, ao menos na Inglaterra durante o primeiro período da modernidade o aborto só era considerado crime se ocorresse por volta da vigésima semana de gravidez, quando se começa a notar o movimento fetal, através dos "chutes". Apenas quando o movimento fetal fosse identificado é que se podia dizer que o feto, por se mover, tinha *anima*, estava vivo e era plenamente humano. A autora chama atenção que apesar de haverem outras condenações de mulheres relativas à prática do aborto, elas tinham muito mais a ver com o peso moral do sexo extramarital do que com a ideia de assassinato que os movimentos autointitulados pró-vida projetam no aborto. As transformações científicas na compreensão da fecundação e da gestação acabam por construir a imagem do nascituro.

euforia tecnofílica de Firestone pode ser pensada nos termos de um salvacionismo. Por isso, entende-se que o projeto aqui delineado, de investigar e deslocar a metáfora do matricídio, analisando as teias tecnomediadas em que a reprodução se enreda é um exercício de modéstia testemunhal.

Para Haraway, apelar para a relacionalidade é o remédio para o relativismo e a aposta na transcendência. Compreender que nada existe despido de mundo, e buscar conhecer esses mundos é o que parece ser crucial na aposta da autora. Que mundo vem junto quando pensamos na reprodução? Que histórias são mobilizadas quando olhamos para a relação gestante/gestada? Quais metáforas podem posar como realidade? O que é tido como concreto na discussão sobre a materialidade? Como os discursos biológicos são ativados e recebidos como fatos brutos a partir de interesses específicos?

Para contribuir com essa reflexão, acompanharemos a discussão de Haraway sobre fetichismo do gene, esperando que as correlações entre o fetichismo na genética e o apelo a materialidade dos corpos que emerge da discussão sobre a reprodução sejam produtivas. No capítulo sobre genes em *Modest Witness*, que tem o subtítulo *Maps and Portraits of Life Itself* (Mapas e Retratos da vida ela mesma), Haraway brinca de aproximar duas coisas populares nas décadas finais do século XX: os jogos de simuladores da Maxis<sup>66</sup> e o mapeamento do genoma. As ideias de vida como experimento – e todo o subtexto criacionista que essa noção articula – e cartografia da vida são o cerne do capítulo e, assim, o tema do ponto de vista muito presente em sua obra emerge. Haraway compara perspectivas como a do gene egoísta de Richard Dawkins, com uma espécie de teologia cristã "herege", que aposta numa autotelia do gene que aparece como "o alpha e o ômega do drama da salvação secular da vida, ela mesma" (HARAWAY, 2018, p.133).

---

<sup>66</sup> Jogos como *SimCity*, *SimLife*, *SimAnt*, *SimEarth* foram febre entre adolescentes de classe média na última década do século passado. *SimCity*, provavelmente o mais popular dentre eles no Brasil, era como o nome pode deixar evidente, um jogo de simulador de cidade. Nele a jogadora atuava como urbanista, distribuindo os lotes destinados a moradia, indústria, serviços e fornecendo a estrutura básica de água e eletricidade. Conforme a cidade ia tomando forma, os problemas aleatórios surgiam: acidentes de trânsito, problemas na rede elétrica, tempestades de furacões, etc. A ideia de um simulador de cidades veio, paradoxalmente, a partir do desenvolvimento de um jogo de guerra no qual a jogadora pilotava um helicóptero carregado de bombas com o objetivo de destruir estruturas inimigas. Assim, o ponto de vista da jogadora de *SimCity* é também aéreo, destacado da cidade, como quem tem acesso apenas a cidade como planta baixa. Passei muitas tardes jogando sua versão lançada em 1993, o *SimCity 2000*, sempre achando curioso o papel da jogadora que constrói uma cidade, planeja e replaneja, mas não habita lugar algum. No capítulo em questão, Haraway está especialmente interessada no jogo *SimEarth*, que contou com James Lovelock como consultor para seu desenvolvimento. O jogo possui mecânica parecida com *SimCity*, mas expande o planejamento, de urbano para planetário, numa atualização da metáfora de um deus arquiteto. É possível jogar *SimEarth* online aqui: <https://playclassic.games/games/simulation-dos-games-online/play-simearth-the-living-planet-online/play/>

Para pensar o gene, uma das interlocutoras de Haraway é Sarah Franklin. Franklin identifica o surgimento de uma governamentalidade genômica implicada na extração informacional do genoma de seres vivos. O contexto de vácuo legal, que normatize e imponha limite a essa prática, acaba por permitir que seres vivos sejam transformados em formas do capital corporativo (FRANKLIN, 2000, p. 188). Franklin aponta que a genética, aos fins do século passado, se tornava a linguagem privilegiada para falar sobre a condição humana, a reprodução de seres vivos e os efeitos da transformação ambiental. A isso a autora chama de "genetização da natureza", lembrando à sua leitora que esse processo está a serviço de um processo mais antigo: a instrumentalização da natureza (FRANKLIN, 2000, p. 189). A instrumentalização, aponta a autora, não é simplesmente o uso ou transformação de elementos naturais através do trabalho humano. Instrumentalização é inseparável da capitalização da vida exemplificada na competição científica internacional pelo mercado biotecnológico que tem na transformação de genes em mercadoria a ser possuída e patenteada seu principal motor. Assim, a biotecnologia não pode ser vista como o resultado de um contínuo humano do uso e transformação de coisas que se inicia no neolítico com a fermentação. Ao contrário, uma vez que resulta de uma técnica controlada e orientada pelo capital, devemos pensar a biotecnologia como um modo específico de apropriação da natureza.

Para Franklin é importante notarmos que o processo de reduzir a vida à genética, e o gene à informação constrói uma nova linguagem para analisar a natureza e tem como desdobramento possível o anseio pela reprogramação biológica. Outra consequência direta da informatização da vida é o que ela chama de re-espacialização da genealogia, que tem a ver com a desarticulação entre transmissão genética e os modos tradicionais de reprodução: a transmissão da informação genética não precisa mais se circunscrever a uma linearidade de mão única, de uma geração a outra. Sobre o argumento de Franklin, Haraway afirma: "A 'vida', materializada como informação e significada pelo gene, desloca a 'Natureza' que era incorporada e significada pelos organismos, agora fora de moda" (HARAWAY, 2018, p.134). A natureza deixa de ser entendida como limite e fundamento. Ocupando o lugar dos "fatos naturais" está simplesmente a "vida", despida de qualificativos, mas completamente instrumentalizada. O gene e a vida passam a ser compreendidos como "coisas-em-si".

O gene, entretanto, é um elemento que só faz sentido dentro da nova linguagem implicada no mapeamento genético que emerge com força total no fim do século – principal objeto da análise de Haraway no capítulo. Para a autora, o mapeamento implica um certo fetichismo que quer

substituir a vivacidade material e contingente de humanos e não-humanos por mapas da vida "propriamente dita" – novamente: despida de qualificativos e totalmente instrumentalizável. É justamente a fetichização cartográfica, a ideia de que tais mapas representam a realidade sem tropos, mas tal como é "em si mesma", que será o foco da crítica de Haraway. Fetiches seriam um tipo específico de tropo que acabam gerando um problema ou erro cognitivo: escondem sua natureza "trópica". Nesse esforço, a cartografia geográfica vai servindo como pretexto para pensar o mapeamento genético:

Pessoas que trabalham com mapas como fetiches não percebem que estão fazendo tropos de uma maneira específica. Tal "erro" tem efeitos poderosos na formação de sujeitos e objetos. Tais pessoas podem muito bem saber explicitamente que fazer mapas é essencial para o cercamento de entidades (terras, minerais, populações, etc.) e a preparação delas para exploração, especificação, venda, contrato, proteção, gerenciamento ou extração. Essas práticas podem ser entendidas como potencialmente controversas e cheias de desejos ou propósitos, mas os mapas seriam vistos como uma fundação confiável, livre de tropos, garantida pela pureza do número e da quantificação, fora do alcance dos anseios e balbucios (HARAWAY, 2018, p.136).

Para Haraway, essa suposta clareza e referencialidade dos mapas expressa o que chama de “truques de deus” – porque justamente retira a perspectiva de cena, como se o objeto estivesse sendo visto de lugar nenhum, como poderia ser a visão divina, como a jogadora-urbanista do *SimCity* citado acima. Mas o que interessa à autora não é apenas denunciar a efetivação do fetichismo, mas pensar nas práticas históricas (humanas e não humanas) que produzem os tropos; os saberes situados – tema que a autora já havia proposto em um livro anterior – seriam a alternativa para a fetichização na ciência. Nesse sentido, buscando pensar os saberes situados na discussão do fetichismo de gene, Haraway apresenta a ideia de corporalização como expressão da espacialização do corpo produzida pelo mapeamento genético. A autora define a corporalização como as interações de humanos e não humanos – tanto aqueles que surgem através da inventividade humana quanto os que dela independem – no trabalho processual e heterogêneo da tecnociência (HARAWAY, 2018, p. 141). Tal trabalho resulta em corpos específicos que são materiais e semióticos – o jeito de Haraway driblar a bifurcação da natureza – tais como: a célula, o gene, a molécula, o vírus, os organismos, os ecossistemas.

Para discutir o conceito de fetiche, Haraway recorre à Georg Lukács: “Sua base é que uma relação entre as pessoas assume o caráter de uma coisa e, assim, adquire uma ‘objetividade fantasma’, uma autonomia que parece tão estritamente racional e abrangente que esconde todos os traços de sua natureza fundamental: a relação entre as pessoas” (LUKACS apud HARAWAY,

2018, p. 141). Páginas adiante ela completa afirmando que o fetichismo da mercadoria se compromete com a ideia de que apenas os humanos são verdadeiros agentes no mundo, uma vez que a mercadoria apaga sua relacionalidade. Assim como a fetichização da mercadoria esvazia o mundo de atores não-humanos, a fetichização do gene esquece a agência não humana na produção de corpos que, segundo Haraway, são nós em redes multiespécies e que se articulam de maneira dinâmica.

Conectado ao conceito de fetiche está a ideia de Alfred North Whitehead<sup>67</sup> (1953; 1978) da falácia da concretude mal-colocada que Haraway aproxima a uma poética. Com a falácia da concretude mal colocada Whitehead estaria alertando para o perigo de confundir abstrações com coisas. A abstração é o resultado de um *esquecimento*, ou melhor, nas palavras de Whitehead: a abstração é a omissão de partes da verdade. A seleção de aspectos relevantes. Assim, como afirma David Griffin (2007), a abstração não pode ser tida como a coisa concreta, porque dela omite elementos que podem ser centrais para outras histórias sobre aquela mesma coisa. Barbara Muraca (2016), por sua vez, afirma que a falácia da concretude mal colocada é a mudança não justificada entre abstração e atualidade, na qual o processo de abstração é esquecido e o que era antes apenas uma perspectiva restrita passa a ser tomado como o todo. A abstração é, portanto, só um pedaço do processo que a coisa é, um pequeno ponto num universo bordado que chama atenção de uma observadora por sua exuberância. Ao substituir a realidade por abstrações, os filhos e filhas da revolução científica são, segundo Haraway os primeiros fetichistas:

A ironia da doutrina dos fetiches “primitivos” é que, se seguirmos a explicação de Whitehead (1948:41-56) sobre a “falácia da concretude mal colocada” que parte da crença na localização simples, nos objetos preexistentes livres de observadores e relações, e numa metafísica de substantivos com qualidades primárias e secundárias, então os filhos da Revolução Científica são os primeiros e talvez os únicos fetichistas sérios do mundo, cujas abstrações mais extraordinárias são tidas como sendo a própria realidade. Se a “vida em si” tem a ver com o desejo tecnocientificamente instrumentalizado do domínio sobre a vida, e talvez com a complexidade não-litera em geral, e ainda com o domínio de portadores de informação monológica chamados genes, então o fetichismo no sentido colonialista clássico voltou para causar problemas, juntamente com o resto dos aparelhos do império (HARAWAY, 2018, p.310).

Griffin (2007) chama a falácia descrita por Whitehead de "confusão do mapa com o território". É uma metáfora apropriada para pensar com Haraway no fetichismo de gene, uma vez

---

<sup>67</sup> Em *Process and Reality*, Whitehead diz: “denominei [isto] em outro lugar como a 'falácia da concretude mal colocada'. Essa falácia consiste em negligenciar o grau de abstração envolvido quando uma entidade real é considerada apenas na medida em que exemplifica certas categorias de pensamento. Existem aspectos das realidades que são simplesmente ignorados enquanto restringimos o pensamento a essas categorias” (WHITEHEAD, 1978, p.7/8)

que a cartografia – apresentada por Haraway como a maior ferramenta-metáfora da tecnociência - é a avó do mapeamento genético que interessa a ela. O gene-nexo-concreto aparece aí como o território confundido com o mapa tecnobiológico de uma teologia cristã secularizada da ciência genética, o gene como abstração passa a valer pelo gene como entidade (ou nexos) concreta. Concordando com Whitehead que a realidade é processual e que cada entidade (atual) se constitui por e na relação, o esforço de uma testemunha modesta como Haraway é apontar o mecanismo do fetichismo e puxar outros fios no bordado genético. É importante salientar que Haraway sublinha o caráter processual da realidade, enquanto denuncia que o fetichismo fixa o concreto – substitui aquilo que tem agência por algo domado.

A concretude mal colocada aparece nos apelos a materialidade dos corpos nos feminismos radicais de tipo culturalistas discutidos no capítulo 3? Para retomar os termos do capítulo e tentar responder à pergunta acima, chamo outra interlocutora para confabular. Dion Farquhar propõe que pensemos sobre os fundamentalismos e as posturas reacionárias nos feminismos. Segundo a autora os fundamentalismos no feminismo são marcados por reações às rápidas transformações e desorientação cultural na contemporaneidade – especialmente ligadas a transformações nas narrativas e experiências sobre a família e a reprodução. Elas se opõem às tecnologias reprodutivas porque “substituem a ‘experiência (transparente) das mulheres’ por um conhecimento objetificado e medicalizado e substituem as práticas ‘centradas em mulheres’ por práticas dominadas por homens” (FARQUHAR, 1996, p. 96). Ou seja, partem do pressuposto de que a experiência de ser mulher é transparente, no sentido de ser universalmente partilhada entre sujeitos designados como mulheres. Como se diferenças de classe, de raça, de orientação sexual, de região em que habitam, de acesso a educação, de pano de fundo cultural e religioso não tivessem influência direta na experiência de gestar e parir. Como se todas as mulheres tivessem uma mesma relação com a maternidade. Sabemos que isso não é o caso. Se olharmos para a realidade brasileira veremos num fenômeno bastante comum como a violência obstétrica, que as experiências variam muito por raça, classe social e instrução, por exemplo. Partem também de uma leitura monolítica das ciências médicas.

Farquhar aponta sua crítica para o FINRRAGE, grupo que apareceu pela primeira vez no capítulo 3. As pensadoras/ativistas ligadas ao FINRRAGE acreditam que as mulheres como um grupo possuem um conjunto de valores femininos de cuidado, emoção, capacidade procriativa. Mas, segundo Farquhar, elas não se preocupam ou se perguntam sobre a origem histórica desses

valores, firmemente conectada a subordinação feminina. Eles são tidos como naturalmente femininos.

Farquhar aponta que o reacionarismo fundamentalista emerge ao longo de todo espectro político e aponta que o relativo conservadorismo nos feminismos contemporâneos se conecta a importância dada nos círculos feministas para a experiência individual, muitas vezes desconectada de uma análise estrutural para além de uma definição do patriarcado. A experiência de “ser mulher” numa sociedade patriarcal passa a ser pensada como um privilégio epistêmico: garantiria uma linha direta com a verdade – transcendendo aquilo que seria socialmente construído e, portanto, falso: a ideologia patriarcal.

Um segundo elemento que Farquhar identifica é a abordagem que tais feministas tem acerca da relação entre tecnologia e sociedade. Para elas, a tecnologia é um fenômeno cultural e político e que está em uma oposição binária com aquilo que é “natural”. Nessa abordagem duas coisas acontecem: i) o natural não é visto como já demarcado pela cultura e política, ou seja, uma certa imagem do natural é naturalizada; ii) o principal problema com novas tecnologias reprodutivas não é a mercantilização da medicina que coloca o dinheiro acima do bem-estar das gestantes, transformando a saúde em mercadoria e não-direito, mas a oposição entre uma reprodução tecnomediada e uma experiência reprodutiva natural. Com isso, alguns elementos do saber-poder médico são rechaçados como consolidação do patriarcado, enquanto outros elementos são reforçados – como a definição médico-biológica do que seja o sexo. Entretanto, Haraway nos alerta para o perigo de compreender a biologia sem tropos:

Os organismos são encarnações biológicas; como entidades técnico-naturais, não são [seres] pré-existentes, com limites já estabelecidos e aguardando o tipo certo de instrumento para notá-los corretamente. Os organismos emergem de um processo discursivo. **A biologia é um discurso, não o próprio mundo vivo.** (...) Como outros corpos científicos, os organismos não são construções ideológicas. A questão toda sobre a construção discursiva é que não se trata de ideologia. Sempre radicalmente específicos historicamente, sempre vivos, os corpos têm um tipo diferente de especificidade e efetividade (HARAWAY, 2004b, p.67, grifos meus).

A biologia é um discurso, e esse apelo a um natural ausente de qualquer tropismo é a expressão da concretude mal colocada. Partindo de uma definição quase sagrada do corpo natural das mulheres – ele mesmo já um mapa, já uma abstração da realidade múltipla de mulheres, construindo a “experiência natural” e partilhada do que é ser mulher. Aponto como abstração porque i) na vida cotidiana não estamos apenas marcadas pela opressão de gênero, mas experimentamos essa hierarquia mediada por uma série de outras que se consubstanciam; e depois



porque ii) a referência muitas vezes passa a ser o saber biológico e médico sobre a anatomia/genética/função reprodutiva feminina que passa, como discutido anteriormente, a ser visto como “a coisa em si”, como se fosse independente de qualquer aparato epistêmico.

Entre as autoras que se ligam ao FINRAGGE, sabemos, encontra-se Janice Raymond, autora responsável por uma sistematização, a partir dos elementos do feminismo radical, de uma teoria que tem na transfobia seu elemento principal. O quanto do argumento de Raymond sobre os binários tecnologia/natureza utilizados no FINRAGGE já não estão embebidos em sua transfobia? Apesar do texto de Farquhar ser de 1996 ele dialoga bastante com o contexto em que nos encontramos de ascensão de pânico moral transfóbico entre feministas no Brasil. Nesse fenômeno parece curioso perceber como tanto o apelo para a “experiência (transparente) das mulheres” quanto o apelo a um dado bruto e natural da diferença entre homens e mulheres (quer seja ela genética ou anatômica) são acionados. Entretanto, é possível separar o apego a diferença “natural” do discurso médico sobre o corpo das mulheres? Porque o apelo a materialidade do corpo se dá nos termos de um saber que esse mesmo corpo teórico já classificou como chauvinista e patriarcal? O apelo à materialidade e à experiência poderia, potencialmente, dar vazão a uma miríade de pequenos sexos – entendendo sexo como um nexos entre identidades e práticas socialmente reforçadas, sexualidades, configurações corporais dadas e cultivadas. Entretanto, não o faz: se mostra preso a um mapa que se quer território.

## **5.2 Reprodução, Parentesco e Geratividade**

“Toda tecnologia é tecnologia de reprodução” afirmou Haraway, citando Zoe Sofia. O presente texto buscou responder a essa provocação. A reprodução não está apartada das dinâmicas econômicas ou sociais e nem é o signo do que é natural-naturalíssimo. A reprodução não é exatamente o impensado da cultura. Como vimos no primeiro capítulo, o nascimento não foi pensado pela filosofia como um elemento central para existência humana, antes, foi entendido como um aspecto banal de nossa existência. Ao contrário da morte que recebeu muita atenção filosófica, o nascimento só foi pensado enquanto “fato bruto”. A reprodução teve a atenção de Aristóteles e demais filósofos da natureza, um aparato discursivo – informado e informante das hierarquias sociais entre os sexos – foi armado para compreender o processo de fecundação, nutrição e constituição humana. Nas palavras de Alison Jaggar: a “reprodução” como ideologia

masculina. A visão aristotélica da reprodução, que pensa a mãe com referência à ideia de matéria-prima (*prote hyle*) e o pai com a ideia de causa eficiente e formal (quem sabe também como causa final ou *telos*?), já foi identificada como problemática. Também a visão através da qual a progenia é identificada com propriedade foi sinalizada enquanto problemática. E poderíamos inscrever aqui a noção da produção reiterada de si que a imagem aristotélica inspira no termo *reprodução*.

Marilyn Strathern (1992) discute a relação entre o domínio da natureza e os arranjos culturais que se constituem em torno da reprodução através do conceito de parentesco. Para Strathern, é próprio do funcionamento da cultura a proliferação de analogias. Utilizamos um pensamento para pensar outro. É justamente esse processo de imaginação e comparação que está na base da formulação, utilização e popularização de metáforas que permite que possamos falar sobre o mundo, comunicar experiências.

Num passado recente, nas culturas ocidentais o domínio do parentesco e a base biológica da procriação eram vistas como o fundamento da existência humana. Parentesco e herança genética eram encarados como fundamentais e, portanto, impossíveis de serem transformados. Assim, a fixidez dos arranjos sociais de parentesco foram transferidas para o domínio da natureza numa dessas analogias que fazemos e que molda nossa forma de ver e agir no mundo. “Não é apenas que as relações de parentesco eram consideradas construídas com materiais naturais, mas que a conexão entre o parentesco e os fatos naturais da vida simbolizava a imutabilidade nas relações sociais” (STRATHERN, 1992, p. 34).

Entretanto, na contemporaneidade, devido aos avanços científicos, as tecnologias reprodutivas são apresentadas como um caminho para ampliar as escolhas reprodutivas e, para isso, mobilizam uma imagem de que a biologia pode ser controlada. Para a antropóloga se trata de uma novidade na cultura ocidental, na segunda metade do século XX tornou-se possível pensarmos na procriação como algo que pode ser submetido a escolha individual. Assim, as crianças passaram a significar não apenas a futuridade, como afirma Rebecca Sheldon (2016), mas o também a escolha:

Mas agora meu ponto deve ser óbvio. O que fazemos com a ideia de que uma criança incorpora os desejos de seus pais, que as famílias encontrarão qualquer forma que seus membros desejam, que o parentesco pode não ser mais algo pelo qual nada podemos fazer? Como tudo isso funcionará como analogia para outros relacionamentos? Se até agora o parentesco tem sido um símbolo para tudo o que não pode ser mudado nas questões sociais, se a biologia tem sido um símbolo para os parâmetros dados da existência humana, o que isso significará para a maneira como interpretamos qualquer um de nossos relacionamentos uns com os outros para pensar da parentalidade como implementação de uma opção e da composição genética como resultado da preferência cultural? Como devemos pensar sobre o que é inevitável e não realmente aberto a mudanças nos

relacionamentos, uma questão que afeta a percepção das obrigações e responsabilidades das pessoas umas para com as outras (STRATHERN, 1992, p. 34/35).

Os discursos sobre a tecnologia reprodutiva aparecem como um espaço privilegiado, segundo Strathern, para investigar de que maneira as perspectivas sobre a divisa entre natural e cultural se reconfiguram nesses discursos, bem como eles supõem graus de individuação como limites para diferentes intervenções<sup>68</sup>. A possibilidade de procriação tecnomediada introduz um novo contraste entre artificial e natural, inaugurando, por exemplo, a separação entre parentes biológicos e sociais. Também introduz - ao apontar a imagem da biologia sob controle técnico refinado permitindo uma gama diferenciada de opções reprodutivas - uma ênfase individualista na liberdade e na escolha: a criança passa a ser a escolha tornada carne<sup>69</sup>. É nesse contexto que Strathern emite a frase citada por Haraway "importa que ideias usamos para pensar outras ideias" (STRATHERN, 1992, p.10) e completa afirmando que a reprodução é uma questão que interessa: que outras ideias podemos usar para pensar a reprodução?

Para Strathern, o parentesco conflui duas ideias distintas: o domínio natural, propriamente reprodutivo, cujas relações são imutáveis, e o arranjo social artificial, no qual a escolha e a pertença aparecem, muitas vezes à revelia dos laços sanguíneos. Há uma hierarquia de força entre essas duas noções: o primeiro sentido é biológico, fixo. Entretanto, as tecnologias reprodutivas têm o potencial de rearranjar não apenas o parentesco no segundo sentido, mas no primeiro, introduzindo nele a ideia de uma escolha "livre". Como quem escolhe um produto no mercado, poderíamos escolher nossa progenia<sup>70</sup>. A reprodução, antes entendida como a natureza que fogia do controle humano,

---

<sup>68</sup> No caso do experimento com embriões, Strathern chama atenção para o consenso na Casa dos Comuns de que o limite cronológico para tais intervenções seja a marca dos 14 dias. Informados por uma percepção do processo biológico de especialização das células embrionárias, os legisladores apontaram para o desenvolvimento da *linea primitiva* como o marco relevante da individuação. Nesse estágio se dá, entre outras coisas, a separação entre o que vai compor a placenta e o que vai compor o feto. São os estágios desenvolvimentais do embrião, ele mesmo, e não sua possibilidade de relações interpessoais que estão em jogo. Tal marco cronológico tem como base noções correntes de individualidade – especialmente a ideia de que individualidade supõe separabilidade física.

<sup>69</sup> É importante lembrar que a materialização da escolha, em forma de um bebê é um fenômeno marcado por classe. A meritocracia reprodutiva se torna evidente não apenas quando olhamos para o acesso a tecnologias reprodutivas como a Fertilização *in Vitro*, mas também quando percebemos a persistência de discursos moralistas que julgam mulheres pobres por suas escolhas reprodutivas, reforçando a ideia de que a culpa de sua situação empobrecida é do excesso de filhos. Esse discurso alimentou por muito tempo uma prática de esterilização de mulheres pobres e negras no Brasil. Discuti isso em GABRIEL; SANTOS, 2020.

<sup>70</sup> No filme *Private Life* (2018) dirigido por Tamara Jenkins com Kathryn Hahn e Paul Giamatti uma cena demonstra bem esse ponto. O drama gira em torno da busca de um casal aparentemente infértil por uma gravidez. Em uma das cenas, a personagem interpretada por Hahn está na cama com o laptop vendo os perfis de doadoras de óvulos, num site com uma interface similar a de sites de encontros românticos. Cada doadora aparece em foto, com uma pequena

agora está sob o jugo da técnica – a artificialização contamina o que era visto como puramente biológico. A barreira entre artificialidade e natureza não se sustenta mais. Strathern supõe que essa transformação no conceito de parentesco implementada pelas tecnologias reprodutivas afetará como entendemos a relação entre o que está dado e o que pode ser aberto à engenhosidade humana.

Quanto à procriação, para Strathern, antes do desenvolvimento de tecnologias reprodutivas a percepção de que toda reprodução era miscigenação e todo filho, um híbrido, já circulava socialmente. Enquanto híbridos genéticos, os filhos seriam entidades únicas, possibilidade de renovação e fonte de esperanças para o futuro - o que por contraste, tomava os pais como fixos e imutáveis, como figuras do passado. O futuro tem a face de criança e qualquer mudança só é possível num futuro sempre diferido.

Ao puxarmos o fio da reprodução, toda uma gama de questões são mobilizadas. Nessa seção falaremos de como a questão reprodutiva aparece em alguns textos de Haraway, quase sempre atrelada a uma tentativa de pensar o que Tsing chama de a arte de viver num planeta ferido.

Em sua tese de doutoramento, que deu origem ao livro *Crystal, Fabrics and Fields*, Haraway investiga a mudança de paradigmas na biologia através de uma área específica: a embriologia. Apesar do foco da análise ser as metáforas utilizadas para dar a ver o desenvolvimento fetal – uma vez que um dos elementos centrais de sua obra é justamente a importância das metáforas na construção de um paradigma científico – Haraway não entra em discussões sobre o entrelaçamento do saber-poder da biologia e a justiça reprodutiva, que aparecem posteriormente em sua obra.

A questão reprodutiva também aparece no *Manifesto Ciborgue*. Da figura do ciborgue se espalham desdobramentos. O sexo ciborgue, um sexo replicativo, é apresentado por Haraway como uma profilaxia contra a heterossexualidade compulsória. Luciana Parisi desdobra essa discussão no seu livro *Abstract Sex* – pensando na transformação da sexualidade pós-internet em um sexo abstrato, como que um devir não-humano, não-molar do sexo, uma reinstauração do caráter abstrato que o sexo comporta mesmo antes de sua invenção como prática e como conceito.

O ciborgue é uma figura da ficção que mapeia nossa realidade social e corporal. Mas, ao mesmo tempo que atua como diagnóstico, ele permite a abertura para um futuro, como recurso imaginativo. Haraway diz: o ciborgue é a nossa ontologia. E com isso quer mobilizar justamente a

---

descrição de sua vida acadêmica. O casal passa a discutir, no abstrato, que herança genética querem convocar para sua progenia.

tensão entre diagnóstico e recurso imaginativo: realidade material e imaginação ficcional são igualmente importantes para qualquer possibilidade de transformação.

Haraway apresenta, num parêntese, o que eu tenho chamado de patriarcado tecnofílico: "a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro"(HARAWAY, 2000a, p.41). E completa: "nas tradições da ciência e política ocidentais a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras"(HARAWAY, 2000a, p.41). Mas a figura do ciborgue, em Haraway, não é apenas necessária para apontar para uma confusão de fronteiras - a fronteira entre o humano e o maquínico por exemplo; para a autora essa figura nos atenta para a responsabilidade na criação dessas fronteiras. O que fica de fora e que imagem de mundo se constrói ao definir o âmbito do natural e recortar a fronteira com aquilo que passa a ser entendido como artificial?

Em *Promise of monsters*, Haraway busca mostrar como a ideia de uma natureza despida de artificialismo é um engodo. Haraway está consciente de como a própria ideia de natureza é culturalmente específica. O ocidente em sua história marcada pelo colonialismo e as múltiplas dominações de classe, raça e sexo, tornou a natureza um "outro". Entretanto, é um termo que a Haraway quer disputar, sugerindo que é necessário encontrarmos outra relação com a natureza que não seja de posse ou reificação. Já discutimos a visão de Haraway a respeito da fetichização ou da tomada do mapa pelo relevo. Reconhecer que o que chamamos de natureza é o resultado de um certo corte agencial, de um certo processo de naturalização é um passo importante: muito esforço humano foi e é empreendido para materializar a natureza e para policiar suas fronteiras.

Assim, a natureza não é um lugar físico para onde se pode ir, nem um tesouro para cercar ou acumular, nem uma essência a ser salva ou violada. A natureza não está escondida e, portanto, não precisa ser desvelada. A natureza não é um texto para ser lido nos códigos da matemática e da biomedicina. Não é o "outro" que oferece origem, reposição e serviço. Nem mãe, nem enfermeira, nem escrava, a natureza não é matriz, recurso ou ferramenta para a reprodução do homem (HARAWAY, 2004a, p.65)

Haraway recusa o espelhamento entre mãe e natureza, que apesar de ser denunciado no contexto dos feminismos como uma manobra patriarcal, é re-acessado como vimos, por correntes como o feminismo radical (e também por alguns ecofeminismos). Haraway parece estar aqui com e contra Irigaray. Reconhece e celebra a ruptura entre aquilo que é identificado com o feminino e a reprodução do mesmo – o homem. Mas enquanto Irigaray parece positivar esse caráter originário da mãe/matéria/natureza, Haraway questiona que ele de fato exista. A natureza (ou a mãe) não é a

origem não creditada da cultura (ou do sujeito) porque a separação entre esses dois polos é o resultado de um certo corte que produz uma individuação. A natureza é um *tropo* – ela é um amálgama de fato e ficção que emerge num mundo de práticas tecnocientíficas situadas historicamente – e ela não pode ser a origem.

Dessa forma, Haraway se coloca frente ao mito do matricídio ou sua encarnação como a denúncia de um patriarcado tecnofílico por autoras como Gena Corea:

No ventre do monstro local/global em que sou gestada, muitas vezes chamado de mundo pós-moderno, a tecnologia global parece *desnaturar* tudo, fazer de tudo uma questão maleável de decisões estratégicas e processos móveis de produção e reprodução (Hayles, 1990). A descontextualização tecnológica é uma experiência comum para centenas de milhões, senão bilhões de seres humanos, assim como outros organismos. *Sugiro que isso não seja compreendido como uma desnaturação mas como uma produção particular da natureza*. A preocupação com o producionismo que caracterizou tanto discurso e prática paroquiais ocidentais parece ter se hipertrofiado em algo maravilhoso: o mundo inteiro é refeito à imagem da produção de mercadorias. (HARAWAY, 2004a, p. 65/66, grifo meu)

Haraway propõe que vejamos a natureza como um processo resultante de uma produção tecnocientífica e não um substrato sobre o qual – no espelho da reprodução descrita por Aristóteles – a tecnologia masculina e patriarcal age. A filósofa reforça, entretanto, que se a natureza é um naturalizar-se, ou seja um processo de constituição do que designamos por esse nome, vários atores se entremeiam nesse processo e nem todos eles são humanos, alguns nem mesmo são orgânicos: “a natureza é uma co-construção feita por humanos e não humanos” (HARAWAY, 2004a, p. 66).

Com isso Haraway quer chamar atenção que a ideia expressa na citação anterior de que a tecnologia global seja uma força desnaturalizadora está firmemente fincada no compromisso por distribuir a agência no mundo. Atribuindo muito mais dela a técnica como puramente humana ou como sua filha mais brilhante. A essa postura Haraway chama de producionismo. Filho do humanismo, o producionismo está expresso na história que Irigaray nos conta através de Aristóteles, uma trajetória do herói que faz tudo, até a si mesmo e do mundo que só pode ser recurso e potência para seu projeto e agência ativa.

O que Haraway está chamando de producionismo é o que tentamos da a ver com a ideia de patriarcado tecnofílico. Entretanto, assim como Alison Jaggar (1985) a quem interessa pensar uma outra terminologia para a reprodução, uma vez que esse termo já traz consigo um enquadramento patriarcal, também Haraway pretende colocar em outros termos o que temos chamado frouxamente de reprodução.

Para Jaggar *simpoiese* poderia ser um termo apropriado para substituir a reprodução, pois daria a ver elementos do que já expressamos ao longo dessas páginas: a gestação e maternagem é sempre uma composição múltipla. Já Haraway apresenta diferentes termos para isso: para ressaltar a relação da reprodução com seu mundo e ressaltar que o que está em jogo em nascer e morrer é muito mais polimorfo do que re-produção, no sentido de produzir novamente o mesmo, a autora propõe usarmos o termo “geração” ou talvez, como ficará mais evidente nas próximas linhas, “geratividade”. Para designar a relação entre gestante e gestada ela usa o termo de Trinh Minha “outras inapropriadas”.

Em *Making Kin not Population* (Fazendo Parentesco, não População), Haraway formula de maneira explícita suas questões com a temática reprodutiva, ampliando sua argumentação e se defendendo de críticas a seu slogan *Make kin, not babies* (faça parentesco, não bebês) que a acusavam de botar para funcionar a engrenagem de um neo-malthusianismo. O slogan dá a ver justamente aquilo que é central para Haraway desde há muito: que as reivindicações por direitos reprodutivos não acontecem num vácuo político, econômico, racial, ambiental e que é, portanto, necessário entender que emaranhado material-discursivo acompanha as questões que nos interessam. Haraway nos propõe que coloquemos uma outra roda de parentesco – liberta dos laços de sangue, do familismo como base do capitalismo, até mesmo de nossa espécie – para girar se quisermos aprender a viver num planeta ferido.

Entretanto, como garantir justiça reprodutiva para nós num momento histórico marcado pela meritocracia reprodutiva que garante a supremacia branca enquanto alimenta a máquina da necropolítica para com negros e povos originários? Como garantir justiça reprodutiva para outras espécies quando os corpos bovinos mantêm a roda do capital girando e, por isso mesmo, sua multiplicação exponencial necessita em nosso país de uma área cada vez maior de floresta desmatada? Sabemos que sua expansão significa por um lado passar por cima do direito de povos originários a seu território e, por outro, contribuir para o avanço do desequilíbrio ambiental que acaba por resultar em expor de maneira desigual a população a riscos à saúde – fenômeno muito bem diagnosticado nos termos de um racismo ambiental. Intensificação de nascimento para uns, morte, genocídio e extinção para outros.

Ao contrário do que seus críticos supõem, o slogan de Haraway não tem a ver com algum tipo de aposta neomalthusiano, que em nossa história sempre esteve conectada a hierarquias raciais. Pelo contrário, Haraway aponta que é central para o slogan a ideia de que todos os bebês humanos

devem ser vistos como relevantes e não apenas aqueles que tenham valor para os estados nacionalistas eugênicos do século XXI. Por isso, imagina um futuro no qual vigoram arranjos de cuidado muitos similares aqueles pensados por Firestone e Piercy, em que um grupo de adultos se organizam em uma rede de cuidadores para a criança que chega ao mundo. Tais arranjos de cuidado são centrais para a noção de justiça reprodutiva que Haraway expressa nesse texto, eles que garantiriam que os bebês nascidos pudessem crescer e florescer como adultos plenos. Haraway diz: “minha questão central é simples: *como garantir que os bebês sejam raros, bem cuidados e preciosos e que o parentesco seja abundante, surpreendente, resistente e estimado?*” (HARAWAY, 2018b, p.91)

Fazer um parentesco multiespécie é uma estratégia para sobrevivência na Terra, que parte do reconhecimento do fato de partilharmos com outras espécies nosso aspecto terreno e corporal. Haraway, em entrevista recente, explica a partir da geracionalidade sua perspectiva de "fazer parentes":

E meu slogan, “façamos parentes, não bebês” funciona, é muito bom como slogan, mas não é exatamente o que eu quero dizer. Enfim, esse slogan é um problema, mesmo que eu goste dele. Digamos que você esteja interessada em um projeto de moradia acessível em sua cidade ou região, ou em um redesenho dos sistemas de parque em relação à localização de escolas e centros comunitários, ou algo assim. Fazer parentes é assumir uma forma de trabalhar que seja séria em relação às gerações, que diga respeito a herdar histórias como parte das gerações, que diga respeito à robustez dos mundos para os jovens, de modo que eles não fiquem completamente subordinados a seus pais ou seus professores. Diz respeito a como dar a esses jovens mais autonomia – pois neste momento eles têm muito pouca autonomia, pelo menos neste país –, como construir mundos multigeracionais, como configurar arquitetura, sistemas de trabalho e sistemas de mobilidade, entre outros. A como construir mundos tais que os mais velhos não precisem explorar os jovens para se desenvolverem, para que os estados-nações não precisem se preocupar tanto se a taxa de natalidade é alta o suficiente para sustentar a população mais velha. (HARAWAY, 2021, p.17)

Fazer parentes, portanto, tem a ver com perceber a responsabilidade que partilhamos pela sobrevivência mútua com aqueles com quem partilhamos o pão. Tem a ver com perceber que aquilo que chamávamos de reprodução se insere num quadro mais amplo do que simplesmente gestar ou matinar, mas que impacta a forma como habitamos o mundo. É assim que o cuidado intergeracional aparece é assim que as crianças são responsabilidade de todos – no sentido forte do “é necessária uma vila...”. É assim que as demais espécies também importam. A proposta de fazer parentes no lugar de “fazer bebês”, busca dar a ver que a reprodução na história ocidental do colonialismo/capitalismo colocada justamente como sua base de replicação está no olho do furacão da crise climática.



No espelho da *Plantation*, muitas coisas se miraram. Uma delas a “reprodução”:

Penso que é realmente importante entender que a interrupção das práticas de fazer outros seres, fazer bebês, fazer plantas, fazer cidades, essa quebra de geratividade, e a implantação forçada de populações, raças, produção e reprodução... chamemos isso de modernismo por enquanto, esse tipo de modernismo, o modernismo capitalista... isso é o Capitaloceno. E acho que é difícil para todos nós, inclusive para as feministas, entendermos isso. Aquilo de que precisamos e aquilo por que estamos trabalhando é um fortalecimento da geratividade uns com os outros, e um enfraquecimento das práticas de extração enraizadas em raça, produção e reprodução de gênero (HARAWAY, 2021, p.23).

A *Plantation* e o sistema de escravização de corpos que ela coloca para funcionar nas colônias europeias nas Américas quebrou o que Haraway chama de “padrões de geratividade”, desfazendo os mundos que emergiam desses padrões gerativos diversos. A discussão de Oyèwùmí quanto a invenção das mulheres pela colonização europeia pode justamente dar a ver a quebra de um padrão de geratividade. Assim como a *plantation* inventa a monocultura, e reinventa o racismo para dele predar, também inventa o conceito de população, o trabalho moderno e a heterossexualidade compulsória que alimenta o trabalho, visto como máquina de moer gente:

O sistema de escravidão inventou (...) os sistemas modernos de divisão do trabalho, que foram importados e transformados na criação do sistema de fábricas. Tudo isso ainda predomina no mundo da monocultura agrícola ou nos sistemas de extração mineral: o mundo que a *plantation* construiu está em andamento. Acho que as pessoas pensam nas plantations como monocultura de óleo de palma e como algo que ficou no passado, e não como todo um sistema de fabricação de mundo que ainda opera muito bem até hoje. E de fato se trata de substituir populações e impor produção e reprodução no lugar de fazer mundos uns com os outros de maneiras multiespecíficas. (HARAWAY, 2021, p.22)

Assim, Haraway denomina essa produção de mundos que surge da *Plantation* de *Plantationoceno*. Em uma entrevista concedida na companhia de Tsing (2019), ela chama atenção para o processo de simplificação da complexidade implicada na geração que a *Plantation* propõe:

Há uma maneira pela qual o *Plantationoceno* chama a atenção para o cultivo de alimentos e a *plantation* como um sistema de trabalho forçado multiespécies. O sistema de plantio agiliza o tempo de geração. A plantação interrompe os tempos de geração de todos os jogadores. Simplifica radicalmente o número de jogadores e cria situações para a grande proliferação de alguns e o afastamento de outros. É uma maneira de reorganizar a vida das espécies no mundo. É um sistema que depende de algum tipo de trabalho humano forçado, porque se o trabalho puder escapar, escapará da *plantation*. O sistema de *plantation* requer genocídio ou remoção ou algum modo de cativo e substituição de uma força de trabalho local por trabalho forçado externo, seja por meio de várias formas de contrato, contrato desigual ou escravidão total. A *plantation* realmente depende de formas muito intensas de escravidão trabalhista, incluindo também a escravidão do trabalho mecanizado, a construção de máquinas para exploração e extração de terráqueos. Acho que também é importante incluir o trabalho forçado de não-humanos – plantas, animais e micróbios (MITMAN, 2019, p.6).

A reorganização da vida das espécies no mundo está articulada à colonização como esquecimento organizado dos modos de vida humanos e não-humanos, efervescentes no território depois ocupado. Tsing, na mesma entrevista, afirma:

Acrescento apenas que o termo *plantation*, para mim, evoca a herança de um conjunto particular de histórias que envolvem o que aconteceu após a invasão europeia do Novo Mundo, envolvendo especialmente a captura de africanos como trabalho escravo e a simplificação de cultivos para permitir que aqueles trabalhadores escravizados fossem trabalhadores agrícolas. Em muitas fazendas pequenas e independentes, são cultivadas dezenas de tipos de culturas agrícolas que precisam ser cuidadas e manejadas individualmente por agricultores que investem em atender as necessidades de cada uma delas. Ao projetar sistemas para o trabalho forçado, as simplificações ecológicas entraram na agricultura. A *plantation* era precisamente a conjuntura entre as simplificações ecológicas, a disciplina das plantas em particular, e a disciplina dos humanos para trabalhar nelas. Esse legado, que eu acho que ainda está conosco hoje, é tão naturalizado que muitas pessoas acreditam que esse é o significado do termo agricultura; esquecemos que existem outras maneiras de cultivar. A *plantation* nos leva para aquela conjuntura disciplina-das-pessoas/disciplina-das-plantas (MITMAN, 2019, p.6).

Faz sentido retomar a metáfora vegetal – proposta por Aristóteles<sup>71</sup> – como espelho da “reprodução” para, fazendo coro com Tsing e Haraway, chamar atenção às maneiras esquecidas de cultivar parentesco, destruídas pelo processo de cercamento que continuamente foi pavimentando o caminho para a inevitabilidade do capitalismo?

A metáfora vegetal de Aristóteles, lembremos, era expressa através da comparação entre a relação gestante/gestada com aquela que existe entre a terra fértil e a semente. Nessa imagem a placenta/raiz nutre o novo ser a partir da mãe/solo. Trata-se de uma metáfora interessante, na medida que reconhece a constituição do indivíduo como um processo que depende fundamentalmente do atravessamento das barreiras individuais: a semente pode ser um indivíduo pronto, mas para que a potência de árvore se atualize é necessário um processo *transindividual* de nutrição, no qual o indivíduo árvore se constitui a partir desse outro que é a terra. O fato desse plano secreto da semente só poder se concretizar na presença de uma situação adequada aponta para uma rede intrincada de conexões entre o um e o outro. Na geração de novos humanos isso não é diferente, somos conjuntos de atravessamentos transindividuais.

A atenção à *plantation* como estrutura da limitação da geratividade permite que vejamos a metáfora vegetal/nutritiva de maneira renovada. A capacidade humana para o cuidado – pressuposta pela reprodução – também sofre um tipo aparentado de redução: deve ser dirigida

---

<sup>71</sup> Para aprofundar esse ponto, talvez fosse necessário um esforço maior para pensar a diferença entre o modelo agrícola grego – que inspirou Aristóteles e modelo de *plantation*. Entretanto, tal esforço está além do que foi pretendido nesse texto.

exclusivamente entre humanos, capturada pela estrutura da maternidade compulsória, num esforço para capturar e reduzir toda a força gerativa e de cuidado à lógica da família nuclear. A maternidade compulsória é a *plantation* em outros termos. E parece curioso notar que podemos pensar nesse espelhamento metafórico, por um lado, mas não podemos esquecer que a *plantation* de fato informa as dinâmicas reprodutivas – em sentido amplo como as condições de possibilidade de manter a vida, e em sentido estreito, como a ação de fazer nascer e crescer indivíduos humanos. A meritocracia reprodutiva tal como foi descrita anteriormente é resultante direta do sistema de *plantation* e o racismo estrutural que nele se articula.

É possível contar outras histórias sobre o nascimento e o cuidado que não sejam as da redução da geratividade pela colonização da *plantation*/meritocracia reprodutiva? Fazer parentesco – ou bando, como prefiro traduzir, buscando ressaltar o deslocamento da noção familista– poderia ser entendido como contar outras histórias sobre nascimento e cuidado, mas também sobre camaradagem e morte. No que se segue, tentando uma conclusão, buscarei pensar o que ainda podemos encontrar de potente num *mater*/realismo.

## Conclusão. Mater/realidade?

*Ainda há sementes para serem coletadas, e espaço na bolsa das estrelas.*

Ursula K. Le Guin

Para finalizar o texto, buscarei rearticular algumas ideias que aparecem ao longo do texto. O esforço será duplo: de retomar os termos da discussão, exercitando novamente as conexões entre ideias, e esboçar uma proposta de como um feminismo material não mater/real pode ser articulado.

Começamos o texto afirmando que as metáforas estruturam nossa maneira de pensar sobre um problema: o quanto nossa concepção de materialidade é dependente da metáfora materialidade/maternidade? Tentamos descrever, então, uma ontologia que estivesse atenta para a metáfora mater/real. A principal voz no início do texto foi a Irigaray leitora de Aristóteles. Referida como “primeira Irigaray”, essa voz articulada no *Speculum* – buscando falar uma nova mulher – nos faz ouvir ecos de uma teoria da matéria. O rastro de pensadores pré-socráticos, em seu deslumbramento com a matéria, é farejado pela filósofa. Seria essa trilha segura para seguirmos se quisermos deslocar o falocentrismo em que se baseia a tradição filosófica ocidental? Para Irigaray há algo de anterior ao falocentrismo, mais básico que ele: o matricídio. Na história da filosofia que a autora nos conta, o matricídio inaugura a metafísica ocidental com o esquecimento da matéria, e sua primeira formulação robusta seria a desvalorização platônica do mundo sensível. Tal percepção encontra em Aristóteles um momento fundamental. Sabemos que em Aristóteles há uma importância para a sensorialidade no conhecimento, mas mesmo que o filósofo restaure alguma relevância à matéria, Irigaray afirma que isso se dá nos termos de uma onto-lógica matricida. A matéria aristotélica, segundo a filósofa, é esvaziada de seu caráter ativo e de sua capacidade de afetar e maravilhar nosso intelecto. O retorno à matéria pré-socrática, à arché-mãe, é o caminho percorrido pela filósofa e é aí que encontramos uma de suas propostas mais interessantes que já designamos pela expressão hipertelia da matéria. Irigaray não dá esse nome a ideia que formula rapidamente no *Comment*. O termo tomamos de empréstimo de Gilbert Simondon, e deslocamos ligeiramente seu significado original. A ideia a que nos referimos, é formulada logo no início do ensaio, quando a filósofa se debruça no espelho de Anaximandro e reaparece ao fim do ensaio, quando retoma a pergunta que é articulada no título: “como conceber uma filha?”.

No deslumbre de Anaximandro com a matéria que se expressa na noção do *ápeiron* enquanto pluripotencialidade, Irigaray quer reencontrar um caminho para superar a dualidade matéria/forma – que pressuporia uma erótica heterocentrada na qual matéria está para o feminino, assim como a forma está para o masculino. Nesse espelho, matéria e feminino se distorcem para se adequarem como opostos complementares da forma e do masculino. Assim, o projeto de feminismo da filósofa passa por uma nova forma de falar sobre a matéria, desafiando o pensamento aristotélico e seus ecos, segundo os quais a matéria é impensada e impensável.

Com o *ápeiron* de Anaximandro como inspiração, Irigaray vai apontar para uma hipertelia material. Antes de significar a incognoscibilidade como um desejo pela forma, a ausência de limites vai significar para a filósofa a pluripotencialidade, uma prenhez de possibilidades múltiplas que independem de um enquadramento formal, como se a própria matéria fosse – a contrapelo da interpretação aristotélica sobre a geração dos animais – capaz de gerar sozinha, sem a limitação da forma. A distinção matéria e forma parece por demais esquemática e supõe a concentração da agência apenas de um lado do dualismo. Tal estrutura, pensada nos termos de uma produção de artefatos, supõe a separação entre aquilo que é natural e aquilo que é artificial.

É isso que queremos identificar pelo uso torto do termo hipertelia. Algo que responda a atenção para a presença da agência naquilo que poderíamos designar como matéria. A matéria não está vazia da capacidade de afetar e ser afetada, antes disso, é o próprio meio onde a capacidade de afetar e ser afetada se articula. Podemos pensar na matéria como a estrutura que permite uma co-animação? É a matéria que é agencial ou a agência que é resultado necessário de um arranjo material? Se para o Aristóteles lido por Irigaray, a matéria seria desinvestida de telos, pura passividade a espera da informação, então a metáfora mãe/matéria nesses termos acaba por ontologizar a misoginia. Entretanto, a guinada à Anaximandro permite a autora reforjar a metáfora mater/real para além do falocentrismo. O foco não está mais na oposição matéria/forma, e o mater/real não está mais vazio de agência. A hipertelia permite que agência seja reintroduzida na matéria e a exuberância de sua generatividade, restaurada.

Esse retorno a Anaximandro, caberia perguntar, é uma tentativa de reforjar a metáfora mater/real ou de abandoná-la? Em que medida a metáfora mater/real acaba rearticulando um aristotelismo de fundo? Para explicar esse ponto, devemos retornar à descrição de Gena Corea sobre um matriarcado original em que o desconhecimento sobre o papel masculino no nascimento implicaria numa imanência material da generatividade – fora da matéria não há nada. A oposição

matéria/forma teria emergido, se seguimos os rastros da autora, da derrota histórica das mulheres e o surgimento do patriarcado, possibilitando a compreensão da generatividade nos termos da oposição entre matéria e forma. Assim, matéria está para o feminino na reprodução, assim como forma está para o masculino. E é nesses termos que a artificialização é pensada por Corea, enquanto reino da forma pura, uma vez que forma e matéria são separáveis ontológica ou logicamente. O problema com a artificialização não se liga aos interesses articulados, à exploração econômica, à meritocracia reprodutiva, ou a história do capital e da *plantation*. O passado é achatado e o desenvolvimento técnico-patriarcal é visto como uma seta reta e direta ligando sem rupturas a origem do patriarcado ao desenvolvimento de tecnologias reprodutivas. Assim, o que emerge é um purismo que patrulha os limites do natural/artificial, como se houvesse algo de puramente natural na forma que seres humanos se reproduzem. Se Corea é uma mater/realista qual das duas imagens de matéria/mãe ela articula? A mãe/matéria hipertélica pré-patriarcal ou a mãe/matéria esvaziada de potência da oposição matéria/forma? Sua retórica faz crer que seja na primeira, mas sua filosofia da tecnologia está marcada por compromissos com a segunda. A própria oposição natureza/artifício não se miraria no espelho da distinção matéria/forma?

Não tenho certeza que mater/realismo e esse materialismo hipertélico que depreendemos da primeira Irigaray sejam o mesmo. Não se trata de uma disputa sobre uma boa leitura de Irigaray vs. uma má leitura da autora. A hipertelia em *Comment* é apenas sugerida. Acredito que ela dá a ver um elemento que julgo fundamental num feminismo da diferença sexual que pensa a diferença em termos de um diferir e, que, portanto, não pode ser reduzido a uma reificação biologizante. Para dar a ver o contraste entre o mater/realismo e um materialismo hipertélico podemos olhar rapidamente a proposta de um mater/realismo por Maria José Binetti (2018).

Binetti constrói seu mater/realismo, inscrevendo-o na herança da filosofia irigarayana articulando a ela ideias inspiradas em ecofeminismos. Binetti encontra numa filosofia matricida os elementos que explicariam o Antropoceno (ou o Androceno?). O matricídio simbólico levaria a um matricídio real: a destruição do planeta como mãe e morada. Para ela, uma ontologia mater/real responde ao problema filosófico e político de nosso século: a produção acelerada de uma inabitabilidade no planeta decorrente de um arranjo econômico, político e social ecocida. Mas também, Binetti constrói seu mater/realismo como uma resposta a teoria *queer* e o que identifica como um “construtivismo nominalista e sociologizante”(BINETTI, 2018, p.57) que está em jogo no uso do conceito “gênero”:

... em um segundo momento, a noção de gênero eliminou a referência a um substrato material dado e absorveu o real em um culturalismo linguístico construtor de corpos, sexos, sexualidades, gêneros e transgêneros sem distinções epistemológicas e nem medida de realidade comparativa. A própria evolução do conceito de gênero avançou então desde sua referência dualista ao biológico-natural até o monismo linguístico de um construtivismo radical, determinante da realidade inteira como produto cultural (BINETTI, 2028. p.59)

Para a filósofa, o gênero foi transposto de categoria analítica para categoria ontológica, reduzindo o que identifica como a identidade feminina a um não-existente. Isso significa que a identidade feminina é atribuída consistência ontológica? No lugar desse feminino, a teoria *queer* buscaria instaurar uma nova neutralidade e, assim, o conceito de gênero recolocaria os termos do falocentrismo. A filósofa argentina evoca outras pensadoras críticas a utilização do conceito “gênero”, dentre elas estão fenomenólogas que reivindicam as noções de “corpo vivido” e “subjetividade material” contra a ideia de gênero, como é o caso de Elizabeth Grosz (1994) e Moira Gatens (1996). Para elas, afirma Binetti, o conceito de gênero reduziria a complexidade do corpo vivido a mero substrato passivo. Isso quer dizer que para tais autoras o conceito de gênero recoloca os termos da oposição entre matéria/forma?

Se lembramos do que afirma Judith Butler em *Bodies that Matter*, gênero não é uma ação sobre um corpo material pré-discursivo esvaziado de agência. Antes, gênero é um fazer. Um fazer que produz seu próprio fazedor. A experiência do corpo vivido é justamente parte desse fazer-se. Há uma agência do corpo na medida que o gênero é uma ação desse corpo, em diálogo com a norma social que, grosso modo, está no mundo na medida que informa outros corpos e é por eles reforçada e reinscrita. O discurso, a linguagem, a cultura, o social, a norma não existem em um plano distinto que não o da matéria em devir. Eles são matéria em devir. Quando Butler diz que matéria é efeito de materialização, talvez o foco devesse estar em entendermos a matéria como processo e não na palavra “efeito” que poderia dar a uma desavisada a impressão de ilusionismo, do velho jogo da oposição entre real e aparente.

Mas e o dado bruto material/genético/anatômico/fisiológico da diferença sexual? Poderia nos perguntar a leitora. Ao que poderíamos responder com outras perguntas: em que medida a diferença sexual, se levamos em conta a Irigaray do *Speculum* é um dado bruto? Se a diferença sexual é um dado, como pode ser atópica? Se é um buraco na representação, o sem lugar na cultura, como pode estar descrita pela biologia enquanto ciência? A biologia é uma ciência intocada pelo matricídio? A noção da diferença sexual enquanto atopia é rica justamente porque supõe algo de

não esquadrinhado ou fixado e que justamente se compõe através das experiências complexas numa ecologia de agências.

Pode ser que com a noção de corpo vivido esse imbróglia biologia/cultura seja evitado – não se trata de pensar o corpo como um dado biológico, mas o corpo vivido, experimentado e, portanto, não redutível a um dos polos da oposição. Acredito que a noção de corpo vivido seja potente, assim como acredito que a noção de diferença sexual também o seja. Entretanto, é importante lembrar que o corpo transexual é, também, um corpo vivido e que tem sua diferença inscrita materialmente.

Ao reduzir o corpo vivido ao mapa biológico do corpo um mater/realismo como o de Binetti também opera a redução da geratividade aos termos da maternidade compulsória? Ou aprisiona o parentesco à dinâmica heterossexual ou que nela se espelha, o familismo? Se outros parentescos (ou bandos) são possíveis para além da captura reducionista da estrutura da família nuclear, a possibilidade de pensar o caráter gerativo de outros corpos, o papel que desempenham em fazer e sustentar vidas humanas e não-humanas?

Para reivindicarmos aquilo que nos interessa – a hipertelia da matéria – precisamos nos comprometer com um mater/realismo nos termos expostos acima? Se sim, esse mater/realismo pode ser rearticulado? E precisamos nos comprometer com a história da filosofia contada nos termos de um esquecimento da matéria e da dívida materna? Esse compromisso parece robusto demais, ao compor uma história coerente e sem rachaduras. Seria possível articularmos uma história da bolsa na filosofia aos moldes do que propôs Le Guin (2021) acerca da literatura de ficção científica? Uma história da filosofia que, antes de estar preocupada com rupturas conceituais, com evoluções, revoluções e grandes nomes estaria atenta a como as ideias criam outras ideias, carregam em si sementes de novas ideias, lentamente aquecem outras ideias em si para fazê-las expandir, germinar, fermentar, transformar; de como uma visão de mundo é transportada e, com dificuldade, tenta germinar em outro solo distante e de como a ecologia de ideias importa? Uma história generativa, portanto. O texto presente buscou de alguma maneira fazer um pequeno percurso de história bolseira de um pedaço do que podemos chamar de filosofia feminista, na medida em que procurou evidenciar como a noção de reprodução, em correntes internas aos feminismos, não vem despida nem de mundo nem de metáforas, mas se conecta ecologicamente como as ideias de natureza, de matéria, por um lado, mas também com noções sobre a tecnologia e seus usos. Contar outra história, bolseira de saída, pois é uma história sobre o



primeiro espelho em que a bolsa pudesse ter se mirado – as mães como bolsa, como casa. A história bolseira que se articulou aqui também tentou resistir – e isso talvez fique mais evidente nesse último fôlego de texto – a tentativa de pensar a tecnologia em termos puramente prometeicos e, portanto, como um triunfo sobre a matéria.

Alguém poderia se perguntar sobre o transporte geopolítico das ideias – do Norte para o Sul global. Será que esse conjunto de pensadoras diz da realidade brasileira? Acredito que a discussão reprodutiva tem sido um nó difícil de desatar em nossa história recente. Com o avanço do conservadorismo no país, a pauta reprodutiva tem sido cada vez mais evidente. Também as recentes conquistas do direito ao aborto em países vizinhos aumentam a visibilidade das questões reprodutivas o que retroalimenta o pânico moral conservador. Escrevo essas linhas depois de ler manifestações nas redes sociais que reprovam do ponto de vista moral a permissão da interrupção da gravidez até a vigésima quarta semana na Colômbia. Manifestações essas, que esquecem a realidade dura da dificuldade, demora e boicote deliberado ao acesso de pessoas férteis com úteros ao aborto legal. As pautas trans estão cada vez mais em evidência e tem sido recebidas com um *backlash* de mulheres cis que articulam argumentos muito próximos a de feministas radicais nos Estados Unidos de 1970/1980, recorrendo a uma visão de natureza estanque e colocando a maternidade no centro do debate quase como o fazem as correntes mais conservadoras de nossa sociedade. Em mais de uma passagem no presente texto aponte a armadilha da confluência do feminismo radical com o pensamento conservador, ainda mais em tempos de pânico moral sobre uma suposta “ideologia de gênero”. No Brasil, ao menos, o pânico moral tem sido alimento da extrema direita, passando uma agenda de retrocessos nos direitos das mulheres. Assim, acredito ser pertinente olhar para os elementos que são articulados por esse *corpus* teórico, no sentido de superá-lo naquilo em que sua retórica tende a alimentar o conservadorismo. Podemos supor que o mater/realismo pode ser cooptado a compor como uma peça nesse quebra-cabeças?

O que um mater/realismo supõe? Primeiramente que a metáfora mãe/matéria siga sendo relevante para o pensamento. Mas também que a matéria é real, o mundo é material, ou mater/real. A estrutura básica do mundo é a matéria que é condição de possibilidade dos objetos, assim como a mãe é a condição de possibilidade de qualquer indivíduo humano. Ainda faria sentido insistir nessa metáfora ou seria prudente e produtivo deslocá-la? O uso da metáfora mater/real contribui para ressaltar a ambiguidade de um projeto de diferença sexual? Ao mesmo tempo que a diferença sexual aparece no *Speculum* em termos de uma futuridade e pluralidade, garantida por sua atopia

no regime falogocêntrico, em seus trabalhos mais recentes, bem como em intérpretes como Cavarero e Binetti, a noção de uma naturalização do feminino através da aproximação a generatividade mater/real e, portanto, da capacidade de gerar parece indicar outra coisa. Ora, se a matéria é generativa e o substrato de tudo que há, possuímos todas – homens, mulheres, quer sejamos cis ou trans, não binários e quaisquer outras descrições futuras que possam aparecer para nomear diferenças sexuais – o caráter generativo que herdamos dessa “mãe”. Insistir em outra ordem das coisas não seria aceitar rapidamente que matéria, feminino e corpo se equacionam, enquanto o mesmo ocorre com forma, masculino e mente?

O caráter ideal e quase irreal da transexualidade vem sendo evocado por feministas que se conectam ao feminismo radical norte-americano, mas também ao feminismo francês ou italiano. Que sentido faz rechaçar certas configurações materiais da diferença sexual se partimos de uma perspectiva de um monismo material de fundo? É possível desenvolver um feminismo material que não reduza o apelo a matéria a um reforço de um sexo no qual a cisheteronorma já esteja naturalizada? O incômodo com uma ontologia material comprometida com a cisheteronorma informa o presente texto. Se a defesa de Irigaray no *Comment...* é a defesa da emergência de uma potência sem telos que escapa da onto-lógica patriarcal, porque supor que essa emergência se dê nos termos de uma cisheteronorma? Porque quando os feminismos falam de materialidade dos corpos estão pensando na replicação de um discurso de biologia-como-destino? A biologia – aqui entendida como reforço a ideia de que exista um sexo pré-discursivo – já não é um discurso? Tais apelos parecem, nos termos de Haraway, tomar o mapa pelo território.

Num texto anterior (GABRIEL, 2009) apostei que a ontologia da diferença sexual pudesse ser entendida em termos de uma pluralidade de sexos que recusassem a deformação do falocentrismo e, portanto, pudesse dar origem a um feminismo transfílico. Que outras metáforas para a matéria poderiam emergir a partir daí? Com certeza uma desarticulação do espelhamento entre matéria/forma e natureza/artifício. Mas isso já não estava dado na noção de hipertelia da primeira Irigaray?

Um aristotelismo torto como o de Irigaray pode explicar a angústia tecnofóbica das feministas radicais culturalistas? Se a mãe é como a matéria, pura geratividade, a tecnologia reprodutiva só pode desempenhar o papel de forma – transformando a matéria viva e pulsante em matéria passiva. O medo da artificialização parte justamente dessa cadeia de dualismos: matéria/forma, natural/artificial, feminino/masculino, passivo/ativo. Entretanto, se partimos de

uma perspectiva de um monismo material de fundo, e se Irigaray quer compreender a matéria nos termos de uma agência interna que produz deslocamentos e transformações, a técnica é tão material quanto nós o somos. Se percebemos as dinâmicas processuais da realidade em termos não bifurcativos também se torna complicado a recusa taxativa a qualquer tipo de técnica ou artificialização. Óbvio que isso não significa a ausência de qualquer estrutura valorativa, mas que os termos da identidade artificialização = matricídio não são necessários. Uma *hystera artificialis*, inspirada em Firestone-Piercy-Lewis e construída e mantida numa comuna gestacional e não nos termos da replicação de uma meritocracia reprodutiva, pode fazer bando conosco.

Na verdade, todo o dilema reprodução natural e reprodução tecnomediada parece estar colocando os termos do debate de maneira equivocada: tanto a reprodução dita natural quanto a tecnomediada no atual estado de coisas significa a disposição dos corpos gestantes enquanto um aparato reprodutivo do capital. Escrevo “dita natural” pelo que já viemos construindo: onde traçamos essa linha entre o natural e o artificial? Até mesmo as formas mais “naturais” de dar à luz, estão sempre informadas por dinâmicas culturais, crenças, aparatos, técnicas, instrumentos, ingesta de vitaminas, dietas, domesticação e preparação do corpo...

O debate sobre a humanização do parto, que não apareceu como foco do presente texto, é interessante no sentido de colocar em evidência uma maior autonomia para a pessoa que gesta, reconhecendo em seu corpo material a potência de parir e o direito de o fazer de maneira livre de violência e buscando deslocar, mesmo que timidamente a medicalização e mercantilização do parto. Também faz emergir a percepção de que existe uma meritocracia reprodutiva, no sentido de que parir sem violência é um luxo que poucas podem pagar. A luta por um futuro em que gestar seja uma experiência digna para todas aquelas que escolhem essa experiência, com acesso a um acompanhamento cuidadoso e respeitoso, e um parto livre de coerção e abusos, bem como a garantia de que essa escolha seja livre e informada é uma frente muito importante dos feminismos contemporâneos. Mas precisamos conceder que a violência que se manifesta no momento do parto, informada pelo racismo, preconceito de classe, capacitismo, pela transfobia, lesbofobia e, evidentemente, pelo sexismo, excede a técnica e excede o parto. Seguimos sendo parte integrante do sistema reprodutivo do capital. Seguimos sendo parte de uma estrutura social que estimula o nascer, mas pouco se importa com nascidas. Seguimos sendo parte de uma estrutura social que apesar de reforçar a compulsoriedade da maternidade, entende que o exercício do cuidado é do âmbito do privado, culpabilizando aquela que se sobrecarrega com a tarefa de tornar familiar o

estrangeiro que ao mundo chega através de seu corpo. O cuidado, tarefa social das mulheres, está constantemente privatizado, mesmo que reconheçamos que é preciso uma vila para criar uma criança.

Como visto nos capítulos 3 e 4, a atenção ao nascimento evidencia nossa vulnerabilidade e a relacionalidade que dela emerge. Essa atenção poderia estar na base de um rechaço ao individualismo metafísico, dando origem a uma ontologia relacional, cuja base vivida é a necessidade de cuidar e sermos cuidadas. Inspirada pela natalidade, tal ontologia deve pressupor uma ética do cuidado em que esse não esteja refém de uma conexão privativa ou familista. O cuidado como atenção ao caráter compartilhado de nossa materialidade fica evidente em nossa vulnerabilidade constitutiva. Esse nós não designa, entretanto, apenas o humano. Uma ontologia material relacional deveria estar atenta a capacidade de afetar e ser afetado, de articular uma potência geradora e gerativa que os demais seres não-humanos também possuem. O deslocamento do foco reprodutivo para o foco gerativo tem a ver, como vimos anteriormente com o cuidado de pensar nossa vida como resultado de um arranjo material delicado. Toda tecnologia é tecnologia de reprodução. Nosso viver e morrer se dá na companhia de outros humanos e não-humanos. Qual impacto uma nova vida humana tem na comunidade em que nasce? Será que no Sul e no Norte globais os impactos são os mesmos – ou num grande centro urbano e na periferia, ou ainda na zona rural ou em aldeias indígenas? Novamente a meritocracia reprodutiva parece ser uma categoria relevante.

Retomando os termos do capítulo 2, podemos dizer capital é uma força extratora que quer transformar os úteros biológicos em úteros mecânicos – não no sentido literal, mas naquele da automação como perda de controle pelo sujeito que gesta – para produzir mais braços para si. Assim, a classe trabalhadora é uma máquina esplêndida, regenera suas partes quebradas – porque usadas até a aniquilação. Exatamente por isso que uma metáfora de parasitismo não poderia ser usada para o capital – a necropolítica através da qual opera pressupõe a destruição de suas peças, a descartabilidade (desigualmente distribuída entre os grupos sociais) e a produção massiva de substitutas. Como cantou Elza Soares, “a carne mais barata no mercado é a carne negra”: é a população negra que está na mira da necropolítica, mas é também aquela que por abandono no campo das políticas públicas tem menos acesso ao planejamento familiar. Isso alimenta a máquina da meritocracia reprodutiva – que afirma que a culpa da pobreza é da falta de controle reprodutivo entre mulheres de classe baixa, implicando com isso que apenas mulheres ricas poderiam ter acesso

a escolha reprodutiva. Num passado não muito distante e que talvez ainda não tenhamos deixado para trás, isso alimentou discursos e práticas de esterilização forçada entre mulheres negras e pobres no Brasil.

A *plantation* – com a redução da potência generativa de diferentes nichos ecológicos em monocultura de latifúndios, com o genocídio da escravização – é o laboratório do capital, além da condição de sua acumulação “primitiva”. É a materialização robusta do trabalho para a morte. O *plantationoceno* expressa, como já dissemos, a imposição de um limite para a geratividade material – a imposição de um telos, um princípio de comando. A matéria – ou o processo de geratividade – passa a ser entendida, esquadrinhada e definida. O poder sobre a vida é o poder de reduzir a exuberância generativa que é a matéria ela mesma.

O capital inventa ou reinventa o familismo. O realismo capitalista – tropo tomado por topos – tem como base econômica-replicativa de si o familismo. Familismo é aqui entendido não nos termos de uma agremiação de pessoas pela filiação, afeto e regimes de cuidado, mas como a captura dessas estruturas gerativas e geracionais pelo ciclo, o tempo e a lógica do capital. Também a cisheteronorma só pode ser pensada nos termos de um familismo como estrutura fundamental para o capital. Familismo e família não precisam se confundir e talvez essa seja a lição a aprendermos com um intercruzamento entre Firestone e Federici. A Firestone federicizada poderia permitir a compreensão de que o arranjo histórico familista é contingente – no sentido de não ser necessário enquanto um “fato bruto” biológico – apesar de historicamente determinado pelo avanço do capital e a construção de uma aura de inevitabilidade que acaba por jogar para dentro de uma noção de natureza rígida, fixa e imutável uma dinâmica que é sócio-histórica. É importante ressaltar, por isso, que outras organizações familiares existem e resistem ao familismo.

Tanto a matéria quanto a maternidade foram reduzidas pelo cercamento do capital. A matéria tornada passiva nos termos de um aristotelismo combinado a um mecanicismo e a maternidade domesticada no seio da família nuclear. A domesticação também aflige os viventes não humanos e o modelo da *plantation* captura trabalho, reprodução, criação de animais, cosmovisões.

Entretanto, os termos da comparação entre mãe e matéria podem ser diferentes daqueles que supunha Aristóteles? A primeira Irigaray trilha um caminho de deslocamento do aristotelismo, atenta para os espelhamentos entre matéria e maternidade e faz emergir uma ontologia da materialidade. Por um lado, esse espelhamento significa que a mãe é condição de possibilidade do

sujeito da mesma forma que a matéria aparece como base estruturante da realidade. A matéria é uma estrutura original da realidade, partilhada e fluída, maleável e caótica, quase impossível de ser articulada racionalmente. É nela que as relações podem ser articuladas e, justamente por ser condição de possibilidade de uma racionalidade é que o logos não consegue plenamente acessá-la sem deformá-la. Assim, o outro lado do espelhamento implica que a hipertelia da matéria tem na maternidade o seu correspondente: a mãe e por extensão, o feminino não opera de acordo com uma projeção falocêntrica deformadora.

Isso significa que na ontologia irigarayana a matéria é vista em termos de um substrato universal. Com a especificidade de que não há o pressuposto de uma forma ou algum tipo de especialização da matéria por algo que lhe seja alheio. As transformações da matéria partem de um mecanismo interno. A individuação, entretanto, não se dá de maneira relacional, mas há antes um motor individuante na própria estrutura substrativa da matéria. Isso porque a relação é vista pela filósofa como secundária e ontologicamente posterior. Os indivíduos antecedem as relações. Mas como combinar isso com essa visão de uma matéria como substrato pré-individual de tudo que há? Como conceber o processo de individuação nesses termos? Irigaray abdica de sua primeira formulação de uma ontologia material hipertélica?

Sobre a hipertelia, falamos brevemente anteriormente, que entendemos que esteja conectada o uso que Irigaray faz da história da filosofia através do resgate do assombro de Anaximandro com a matéria-como-ilimitado. Através desse conceito podemos, com Yoshizawa, recusar o privilégio ontológico dado a individualidade que vimos orientar as discussões sobre a placentação, mas que parece ir bem com a metáfora mater/real não rearticulada. Os objetos individuais são resultado de uma composição entre matéria e forma, mas tais elementos básicos só emergem a partir de um pressuposto da anterioridade ontológica daquilo que é individual. A metáfora mater/real rearticulada pela primeira Irigaray supõe outra coisa: que nos atentemos para a ontologia do vir-a-ser-indivíduo. Entendendo a matéria não como aquilo que deve ser informado, mas como a realidade primeira, uma base pré-individual pluripotencial e desorganizada, essa primeira formulação de uma ontologia pela filósofa permite pensar no processo complexo e contínuo da individuação.

A Irigaray tardia, que aparece no capítulo 4 discutindo a economia placentária, já expressa outra visão sobre a mãe/matéria, não mais hipertélica, mas já esquadrihada por um saber-poder que produz, nos termos de Barad, cortes agenciais. A matéria, que antes era vista por ela como um

fluir pluripotente, algo da natureza pré-individual e que pudesse, por isso, co-compor uma infinidade de harmonias, agora já está individualizada. Na segunda Irigaray, a mãe/matéria é entendida como fato bruto, já individuado – mesmo que individuante. Sua individuação é pré-condição para as relações que serão estabelecidas entre ela e aquela que cresce dentro de si, é pré-condição para a diferença (sexual), pré-condição para a ética. Mas não seria possível pensar numa ética nos termos de um materialismo hipertético?

A matéria para nós, herdeiras da primeira Irigaray, é sinônimo de hipertelia. Suas marcas são a autopoiese e seu caráter pré-individual. Não se trata de uma agência externa que conforma e reduz, mas a própria matéria é agencial, é capaz de afetar e se deixar afetar. A matéria, como a mãe, faz sua própria coisa. A mãe, muitas vezes entendida apenas em termos familistas, é entendida como a condição de possibilidade de uma nova vida. Mas a mãe é ela mesma uma miríade de outras coisas que não estão à disposição, como também o é a matéria. Mas talvez as coincidências parem por aí. E isso tenha muito a ver com o tecido e o tecer da realidade. O materialismo – e não estou segura de que se trate de um mater/realismo – que queremos entende a matéria como um processo: um materializar que resulta da agência espalhada nas diferentes fibras que compõem o mundo.

## **Referências**

- ALAIMO, Stacy. HECKMAN, Susan (eds). *Material Feminisms*. Indiana University Press, 2008.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Da Geração dos Animais*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2021.
- ASIMOV, Isaac. Robbie. In: ASIMOV, Isaac. *Eu Robô*. São Paulo: Editora Aleph, 2014
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*. London: Duke University Press, 2007
- BARAD, Karen. Nature's Queer performativity. *KVINDER, KØN & FORSKNIN*. No.1-2, 2012
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes* n.1, vol.1, p.8-34. 2017.
- BARR, Marlene. *Feminist Fabulation: Space/Postmodern Fiction*. Iowa City: University of Iowa Press, 1992.
- BENSUSAN, Hilan. *Linhas de Animismo Futuro*. Brasília, IEB Mil Folhas, 2017.
- BENSUSAN, Hilan. FREITAS, Jadson. *A diáspora da Agência: ensaio sobre o horizonte das monadologias*. Salvador: Edufba, 2018.
- BINETTI, Maria José. *Mater/realismo: aportes para uma filosofia feminista de la diferencia sexual*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorphosis: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity, 2002.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos Nomades*. Paidós, 2000.
- BRYANT, Levi. Phenomenon and Thing: Barad's Performative Ontology. *Rhizomes* Issue 30 (2016) » <https://doi.org/10.20415/rhiz/030.e11>.
- BURTON, G.J. JAUNIAUX, E. What is the placenta? *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 213(4): S6.e1–S6.e4, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the discursive limit of sex*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- BUTLER, Octavia. An Interview with Octavia E. Butler. Interview by Larry McCaffery. *Across the Wounded Galaxies: Interviews with Contemporary American Science Fiction Writers*. Ed. McCaffery. Urbana: University of Illinois P, 1990. 54-7
- BUTLER, Octavia. *Bloodchild In: Bloodchild, and Other Stories*. New York: Four Walls Eight Windows, 1995
- BUTLER, Octavia. *Lilith's Brood*. New York: Aspect, 2000.
- BUTLER, Octavia. *Despertar*. São Paulo: Morro Branco, 2018.
- BUTLER, Octavia. *Filhos de Sangue*. São Paulo: Morro Branco, 2020.
- CANOVAN, Margaret. Introduction. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.



CASSETTA, Elena. Preformation vs. Epigenesis: Inspiration and Haunting Within and Outside Contemporary Philosophy of Biology, *Rivista di estetica* [Online], 74 | 2020, acesso 02 mai 2022. URL: <http://journals.openedition.org/estetica/7088>; DOI: <https://doi.org/10.4000/estetica.7088>

CAVARERO, Adriana. Decir el Nacimiento. In: DIOTIMA. Traer al mundo el mundo: objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual. Madrid: Icaria Editorial, 1996.

CAVARERO, Adriana. In Spite of Plato: a feminist rewriting of ancient philosophy. New York: Polity Press, 1995.

CAVARERO, Adriana. Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CAVIN, Susan. Lesbian Origins. San Francisco: Ism Press, 1985.

CIXOUS, Hélène. La Joven Nacida. In: CIXOUS, Hélène. La risa de la Medusa: Ensayos sobre la Escritura. Madrid: Anthropos, 1995.

CONNELL, Sophia M.. *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*. Cambridge University Press, 2016.

COREA, Gena. The Mother Machine: Reproductive Technology from artificial insemination to artificial wombs. New York: Perennial Library, 1986.

DAVIS, Angela. A Obsolescência das tarefas domésticas se aproxima: uma perspectiva da classe trabalhadora. In: \_\_\_\_\_. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DALY, Mary. Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1978.

DALY, Mary. Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press, 1973.

DANOWSKI, Debora, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DE BIE, et.al. Artificial placenta and womb technology: Past, current, and future challenges towards clinical translation. *Prenatal Diagnosis*. 2021;41:145–158.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix- Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed 34, 2010.

DESPRET, Vinciane. From secret agents to interagency. *History and Theory*, Theme Issue 52 (December 2013), 29-44.

DOLPHIJN, Rick.TUIN, Iris van der. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Open Humanities Press, 2012

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 153-197, julio-diciembre 2008

DWORKIN, Andrea. *Our Blood: Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: Perigee Books, 1981.

ENGELS, Friedrich. *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESHUN, Kodwo. Further Considerations on Afrofuturism. *CR: The New Centennial Review*, Volume 3, Number 2, Summer 2003, pp. 287-302.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: FAE, 1994.

- FAUSTO, Juliana. A bolsa de Le Guin. In: LE GUIN, Ursula. Teoria da bolsa de ficção. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2021.
- FARQUHAR, Dion. The Other Machine: discourse and reproductive Technologies. New York: Routledge, 1996.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons 2019a PM Press.
- FEDERICI, Silvia. O Ponto Zero da Revolução. São Paulo: Elefante, 2019b.
- FEDERICI, Silvia. The New York Wages for Housework Committee 1972-1977: History, Theory, Documents.
- FERREIRA, Aline. The Fantasy of Ectogenesis in Interwar Britain: Texts and Contexts. In: LEMOS, Márcia. GOMES, Miguel (ed). *Exchanges between Literature and Science from the 1800s to the 2000s: Converging Realms*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- FLETCHER, Joseph. The Ethics of Genetic Control: ending reproductive roulette. New York: Anchor Press, 1974.
- FIRESTONE, Shulamith. The Dialectic of Sex: The case for feminist revolution. New York: Bantam Book, 1972.
- FRANKLIN, Sarah. Life Itself: Global nature and the Genetic Imaginary. In: FRANKLIN, Sarah, et.al. Global Nature, Global Culture. London: Sage Publication, 2000.
- FREEMAN, Lauren. “Confronting Diminished Epistemic Privilege and Epistemic Injustice in Pregnancy by Challenging a Panoptics of the Womb”. *Journal of Medicine and Philosophy*, n. 40, p. 44-68, 2015.
- GABRIEL, Alice. A casa da diferença feminismo e diferença sexual na filosofia de Luce Irigaray. (Dissertação) Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/4851>.
- GABRIEL, Alice de Barros; SANTOS, Breno Ricardo Guimarães. “A Injustiça Epistêmica na violência obstétrica”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 2, e60012, 2020.
- GABRIEL, Alice. Terras de homem nenhum: fabulações, lesbiandade e separatismos. *Revista Ártemis*, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 107–121, 2020. DOI: 10.22478/ufpb.1807-8214.2020v29n1.52454. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/52454>. Acesso em: 30 dez. 2021.
- GARDNER, Catherine Villanueva. Historical dictionary of feminist philosophy. Toronto: Scarecrow Press, 2006.
- GUARALDO, Olivia. Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero. *Revista Estudos Feministas* [online]. 2007, v. 15, n. 3 [Acessado 12 Março 2022] , pp. 663-677. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300010>>. Epub 23 Jul 2008. ISSN 1806-9584. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300010>.
- GILMAN, Charlotte Perkins. Herland: Terra das Mulheres. São Paulo: Via Leitura, 2018.
- GLARE, P.G.W (ed). Oxford Latin Dictionary. London : Oxford University Press, 1976

HARAWAY, Donna J. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna J. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: SILVA, Tomas Tadeu da (org). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000a.

HARAWAY, Donna. *How Like a Leaf: an interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge, 2000b.

HARAWAY, Donna. *The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others*. In: HARAWAY, Donna. *The Haraway reader* New York: Routledge, 2004a.

HARAWAY, Donna. *Crystal, Fabrics, and Fields: Metaphors that shape Embryos*. Berkley: North Atlantic Books, 2004b.

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

HARAWAY, Donna. *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience*. New York: Routledge, 2018a.

HARAWAY, Donna. *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice*. In: CLARKE, Adele. HARAWAY, Donna. *Making kin, not Population*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018b.

HARAWAY, Donna. FAUSTO, Juliana. CAVALIERI, Cecília. FELINTO, Marilene. *Donna Haraway explica por que se deve fazer parentescos em vez de bebês - entrevista a Donna Haraway*. *Species PANFLETO DE ANTROPOLOGIA ESPECULATIVA*, no. 0, ano 2021.

HOLLIN, Gregory et.al. (Dis)Entangling Barad: Materialisms and Ethics. *Social Studies of Science* 47, no. 6 (December 2017): 918–41. doi:10.1177/0306312717728344

IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1985.

IRIGARAY, Luce. *A propos de l'ordre maternel*. In: *Je, Tu, Nous: pour une culture de la différence*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1990.

IRIGARAY, Luce. *Sexes and Genealogies*. New York: Columbia University Press, 1993.

JAGGAR, Alison. "Reproduction" as male ideology. *Women's Studies International Forum* 8 (3):185-196, 1985.

KIERNAN, Thomas. *Aristotle Dictionary*. New York: Philosophical Library, 1962.

KLEIMAN, Alan. *Intra-actions: Interview with Karen Barad*. *Mousse*, 34.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994

LE GUIN, Ursula. *A Non-Euclidean View of California as a Cold Place to be*. In: *Dancing at the edge of the world: thought on words, women, places*. New York: Grove Press, 1989.

LE GUIN, Ursula. *Paradises Lost*. In: LE GUIN, Ursula. *The Birthday of the World and other stories*. New York: Harper-Collins ebooks, 2002.

LE GUIN, Ursula. *Utopiyin, Utopiyang*. In: LE GUIN, Ursula. *No Time to Spare: thinking about what matters*. Boston: Houghton Mifflin Hachette, 2017.

- LE GUIN, Ursula. Teoria da bolsa de ficção. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2021.
- LEJEWSKI, Czeslaw. The Concept of Matter in Presocratic Philosophy. In: McMULLIN, Ernan. *The Concept of Matter in greek and medieval philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1965.
- LEWIS, Sophie. Full Surrogacy Now: Feminist Against Family. London: Verso Book, 2019.
- MAHER, JaneMaree. Visibly Pregnant: toward a placental body. *Feminist Review*, 2002, n. 72, pp.95-107.
- MANNING, Gideon. Three Biased Reminders about Hylomorphism in Early Modern Science and Philosophy. In: MANNING, Gideon. *Matter and form in early modern science and philosophy*. Leiden: Brill, 2012.
- MARGARET SANGER PAPERS PROJECT. The Heart to go to Japan, Newsletter, 1996. Disponível em [https://sanger.hosting.nyu.edu/articles/heart\\_to\\_japan/](https://sanger.hosting.nyu.edu/articles/heart_to_japan/) acesso em 20 de novembro de 2021.
- MARGREE, Victoria. Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone. Zero Books, 2018.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. O que é vida? Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2002.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. O que é sexo? Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2002
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. 191 p.
- MARX, Karl. O Capital. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MITMAN, Gregg. Reflections on the Plantationocene: A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing, moderated by Gregg Mitman. *Edge Effects Magazine*. Nelson Institute, University of Wisconsin-Madison, 2019. Disponível em [https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections\\_Haraway\\_Tsing.pdf](https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf) acesso em 2 de janeiro de 2022.
- MONTAGU, Ashley. *Touching: the human significance of the skin*. New York: Harper & Row, 1986.
- MONTANARI, T. Embriologia: texto, atlas e roteiro de aulas práticas. Porto Alegre, Tatiana Montanari, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/livrodeembrio>. ISBN 978-85-915646-1-3
- MORTIMER-SANDILANDS, Catriona. Paixões Desnaturadas? Notas para uma ecologia queer. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2011, vol.19, n.1, pp.175-195.
- MURARO, Luisa. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: HORAS y horas, 1994.
- NASCIMENTO, tatiana. *Lundu*. Brasília: Padê Editorial, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. São Paulo: Hedra, 2007.
- OSMAN, E. M. R. O. O Sonho da Sultana, a razão colonial e os feminismos em contextos islâmicos. *Revista Ártemis*, [S. l.], v. 32, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/58697>. Acesso em: 30 dez. 2021.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. What Gender is Motherhood? : changing Yorùbá ideas on power, procreation, and identity in the age of modernity. New York: Palgrave, 2016.
- PENA, Ondina Pereira. Se não nascemos, não morremos. Aos que nascem, uma vida digna. Nas fronteiras entre a filosofia, a antropologia e a bioética. IN: BENSUSAN, H. CABRERA, J. WUENSCH, A.M. A moral do começo: sobre a ética do nascimento. Porto Alegre, Editora Fi, 2019.
- PIERCY, Marge. Woman on the Edge of Time. London: The Women's Press, 1979.
- RICH, Adrienne. Of Woman Born: motherhood as experience and institution. New York: Norton & Co, 1995.
- RICH, Adrienne. Homossexualidade compulsória e a existência lésbica & outros ensaios. Rio de Janeiro: A Bolha, 2019.
- RISKIN, Jessica. The Restless Clock: history of the centuries-long argument over what makes living things tick. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- ROUCH, Hélène. Le placenta comme tiers. In: *Langages*, 21e année, n°85, 1987. Le sexe linguistique. pp. 71-79.
- RUSS, Joanna. *The Female Man*. London: The Women's Press, 1985.
- RUSSELL, Diane. RADFORD, Hill. Femicide: The Politics of Woman Killing, Nueva York, Twayne Publishers, 1992.
- SADEDIN, Suzanne. War in the Womb, Aeon, August 4, 2014. Disponível em: <https://aeon.co/essays/why-pregnancy-is-a-biological-war-between-mother-and-baby> acesso em 15 de setembro de 2021.
- SHELDON, Rebekah. The child to come: life after the human catastrophe. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016.
- SOUZA, João Paulo; PILEGGI-CASTRO, Cynthia. “Sobre o parto e o nascer: a importância da prevenção quaternária”. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 30, supl. 1, p. S11-S13, 2014. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2014001300003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2014001300003&lng=en&nrm=iso). Acesso em 22/08/2018.
- SPIVACK, Carla. “To bring down de flowers”: The cultural contexto of abortion law in Early Modern Eangland. 14 Wm. & Mary J. Women & L. 107, Fall 2007.
- STARHAWK. Dreaming the Dark. Boston: Beacon Press, 1988.
- STONE, Alison. Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STONE, Alison. An Introduction to Feminist Philosophy. Cambridge: Polite Press, 2007.
- STONE, Alison. Being Born: Birth and Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- STRATHERN, Marilyn. Reproducing the Future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- TONG, Rosemarie. Feminist Thought: a more comprehensive introduction. Boulder: Westview Press, 2009.
- UNICEF. Quem espera, espera, 2016. Disponível em [https://www.unicef.org/brazil/pt/quem\\_espera\\_espera.pdf](https://www.unicef.org/brazil/pt/quem_espera_espera.pdf). Acesso em 18/11/2017.

- WAJCMAN, Judy. *TechnoFeminism*. Cambridge: Polite Press, 2004.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. New York: The Free Press, 1953.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.
- WILSON, Duncan. The Early History of Tissue Culture in Britain: The Interwar Years. *Social History of Medicine* 18, no. 2 (2005): 235.
- WUENSCH, Ana Miriam. Ser natal: Arendt, natalidade e pluralidade. IN: BENSUSAN, H. CABRERA, J. WUENSCH, A.M. *A moral do começo: sobre a ética do nascimento*. Porto Alegre, Editora Fi, 2019.
- YOSHIZAWA, Rebecca Scott. Fetal–Maternal Intra-action: Politics of New Placental Biologies. *The New Biologies*. 2016, Vol. 22(4) 79–105.