

UMA ENORME E PRETENSIOSA NINHADA: DONNA HARAWAY SOBRE VERDADE, TECNOLOGIA E RESISTÊNCIA À EXTINÇÃO

Moira Weigel
Donna Haraway

RESUMO

Entrevista¹ com Donna Haraway realizada pela pesquisadora Moira Weigel e traduzida por Gabriel Martins², Maria Clara Parente³ e Pê Moreira⁴.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução; Donna Haraway; Ecologia; Pós-verdade; Storytelling.

¹ Publicação em inglês: <https://logicmag.io/nature/a-giant-bumptious-litter/>

² Gabriel Martins da Silva é mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

³ Maria Clara Parente é mestranda no programa de Literatura, Cultura e Contemporaneidade da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

⁴ Pê Moreira é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

ABSTRACT

Interview with Donna Haraway conducted by the researcher Moira Weigel and translated by Gabriel Martins, Maria Clara Parente and Pê Moreira.

KEYWORDS: Translation; Donna Haraway; Ecology; Post-truth; Storytelling.

A história da filosofia é também uma estória sobre especulação imobiliária.

Dirigindo rumo a Santa Cruz para visitar Donna Haraway, não conseguimos evitar o sentimento de que nascemos tarde demais. Na varanda de Haraway há uma escultura de metal de um burro, seus cachorros correm para a porta latindo quando tocamos a campainha e um grande galo preto se exhibe no galinheiro que há nos fundos — todo o cenário evoca uma era de liberdade e criatividade que a prosperidade herdada do pós-guerra tornou possível no norte da Califórnia.

Aqui era o lugar de uma contracultura cuja linguagem e sensibilidade por vezes é adotada pela indústria tecnológica, mas cujos integrantes foram, em sua maioria, obrigados a deixar a região pela alta de preços dos imóveis causada por essa indústria. Haraway, que veio para a Universidade de Santa Cruz em 1980 para assumir a primeira cátedra de teoria feminista nos Estados Unidos, ainda transmite essa sensação de um mundo aberto.

Haraway fazia parte de um grupo influente de acadêmicas feministas que se formaram como cientistas antes de voltarem-se para a filosofia da ciência, a fim de investigar como as crenças sobre gênero moldam a produção de conhecimento sobre a natureza. Seu texto mais famoso continua sendo “O Manifesto Ciborgue”, publicado em 1985. O projeto começou como um artigo sobre estratégia feminista para a *Socialist Review* após a eleição de Ronald Reagan e se tornou uma meditação oracular sobre como a cibernética e a digitalização mudaram o que significava ser homem ou mulher — ou qualquer tipo de pessoa. O texto ganhou tantos seguidores que Hari Kunzru, traçando um perfil da filósofa para a revista *Wired* anos depois, escreveu: “Para os jovens boêmios de vinte e poucos anos, o nome dela tem o tipo de prestígio geralmente reservado para shows de techno ou novas fenetilaminas.”

A visão ciborgue do gênero como mutável e mutante era radicalmente nova. Seu mapa de como a tecnologia da informação conectou pessoas ao redor do mundo em novas cadeias de afiliação, exploração e solidariedade parece uma previsão no momento em que vemos um influenciador do Instagram em Berlim encher os bolsos dos executivos do Vale do Silício usando um telefone montado na China que contém cobalto extraído no Congo para acessar uma plataforma moderada pelas Filipinas.

Outro dos textos mais influentes de Haraway talvez seja um ensaio que apareceu alguns anos depois, sobre o que ela chamou de "saberes localizados". A ideia, desenvolvida em conversas com filósofas e ativistas feministas como Nancy Hartsock, diz respeito a como a verdade é produzida. As práticas concretas de determinadas pessoas *produzem* a verdade, argumentou Haraway. Os cientistas em laboratórios não observam ou conduzem experimentos em uma célula, por exemplo, mas co-criam o que uma célula é, vendo, medindo, nomeando e manipulando-a.

Ideias como essas têm uma longa história no pragmatismo estadunidense. Mas elas tornaram-se politicamente explosivas durante as chamadas Guerras da Ciência dos anos 1990 — uma série de debates públicos entre “realistas científicos” e “pós-modernistas” que ecoaram em controvérsias sobre vieses e objetividade na academia hoje.

O trabalho mais recente de Haraway tem se voltado para as relações entre humanos e não-humanos e para a crise climática. Ela é uma pensadora responsiva, o tipo de feminista de esquerda que acredita que as melhores reflexões são concebidas coletivamente. Ela constantemente cita outras pessoas, incluindo alunos de graduação e dando crédito a eles. Recentemente, o cineasta italiano Fabrizio Terranova dirigiu um documentário chamado *Storytelling for Earthly Survival*, sobre a vida e obra de Haraway, que captura esse senso de compromisso e também sua extraordinária agilidade e inventividade.

Na sua casa em Santa Cruz, falamos sobre suas lembranças das Guerras da Ciência e como elas se relacionam com nosso momento atual de “pós-verdade”, sua visão sobre o ativismo climático contemporâneo e o *Green New Deal*, e porque o jogo é essencial para a política.

Vamos começar do começo. Conta pra gente um pouco sobre sua infância?

Eu cresci em Denver, no tipo de bairro branco de classe média em que as pessoas faziam hipotecas para construir suas casas no pós-guerra. Meu pai era jornalista esportivo. Quando eu tinha por volta de onze ou doze anos, eu devia assistir uns setenta jogos de baseball por ano. Eu aprendi a contar os pontos ao mesmo tempo que aprendi a escrever.

Meu pai nunca quis fazer editoriais ou matérias investigativas expondo a corrupção da indústria ou coisas do gênero. Ele queria escrever sobre os jogos e tinha um jeito incrível com as palavras. Ele estava longe de ser um acadêmico — na verdade, estava longe de ser um intelectual — mas amava contar e escrever histórias. Eu acho que fiquei interessada pela mesma coisa — nas palavras e na sensualidade das palavras.

Outra grande área das minhas narrativas infantis é o catolicismo. Eu era uma garotinha muito devota, completamente inserida nas cores e nos rituais e nas histórias dos santos e tudo mais. Eu comi e bebi de um catolicismo sensorial que, acredito eu, era raro na minha geração. Nada protestante. Ele era peculiar naquela época; é peculiar agora. E ele me moldou.

De que maneira?

Uma das formas que ele me moldou foi através do meu amor pela biologia, tanto enquanto uma entidade materialista, sensorial e corpórea no mundo quanto como um aparato sempre em

busca de conhecimento. Ele formou, para mim, uma maneira de ver a biologia simultaneamente como um discurso e como algo profundamente mundano. O Verbo e a carne.

Muitos dos meus colegas no Departamento de História da Consciência, que entram muito mais tarde nessa história, relacionavam-se intimamente com o pensamento de Roland Barthes e com aquele tipo de semiótica. Eu estava completamente desatenta e alienada desses pensadores por eles serem tão profundamente protestantes em suas versões secularizadas. Eles estavam tão profundamente comprometidos com a disjunção entre o significante e o significado — muito comprometidos com uma doutrina do signo que é *anti*-católica, não apenas não-católica. O sacramentalismo secularizado que escorre do meu trabalho vai contra essa doutrina do signo que eu senti ser a ortodoxia na História da Consciência. O catolicismo me ofereceu uma estrutura do afeto alternativa. Uma que era profundamente teórica e muito íntima.

Você começou a estudar biologia assim que ingressou na universidade?

Eu consegui uma bolsa para estudar na Colorado College. Ela é uma ótima escola de artes liberais. Eu estive lá de 1962 a 1966 e fiz uma tripla formação em filosofia, literatura e zoologia, que eu considero como braços de um mesmo assunto. Eles nunca se separam com precisão. Depois eu ganhei uma bolsa Fulbright para ir à Paris. Em seguida, eu fui para Yale estudar biologia celular, molecular e do desenvolvimento.

Foi em Yale que você se interessou por política? Ou você já tinha esse lado quando chegou lá?

A política veio antes — provavelmente do meu tempo na Colorado College, sob influência do movimento pelos direitos civis. Mas foi em Yale que várias coisas convergiram. Eu cheguei no outono de 1967 e muita coisa estava acontecendo.

Naquele momento, New Haven estava cheia de políticos muito ativos. Havia o movimento anti-guerra. Tinha um ativismo de oposição às guerras química e biológica que envolvia tanto o corpo docente quanto os graduandos dos departamentos de ciência. Havia o Ciência pelo Povo [*Science for the People*] (uma organização de esquerda) e a chegada daquela onda do movimento de mulheres. Meu namorado, Jaye Miller, que se tornou meu primeiro marido, era gay, e o movimento gay estava emergindo naquele momento. Estavam acontecendo constantes conflitos anti-racistas: o Partido dos Panteras Negras [*Black Panther Party*] era muito ativo em New Haven.

Jaye e eu éramos parte de uma comuna onde uma das integrantes e seu companheiro eram dos Panteras Negras. Gayle era ativista dos direitos de bem-estar social e mãe, e seu marido se

chamava Sylvester. Nós tínhamos conseguido alugar da universidade a casa para a comuna por um valor muito baixo porque oficialmente éramos um "experimento em convivência cristã". Era um grupo muito interessante de pessoas! Tinha uma criança de cinco anos que vivia na comuna e que idolatrava o Sylvester. Ele costumava subir as escadas dos fundos com umas botinhas nos pés gritando "Todo poder ao povo! Todo! Todo!". Isso deixava nossos vizinhos brancos do andar de baixo nervosos. Eles já não gostavam muito da gente, de toda forma. Era bem divertido.

Esse clima político influenciou sua pesquisa de doutoramento na Yale?

Eu acabei escrevendo sobre as formas como metáforas moldam a prática experimental no laboratório. Eu estava escrevendo sobre a experiência de tornar-se-ser [coming-into-being] dos organismos nas interações situadas do laboratório. Num sentido profundo, esses organismos são *feitos* [made] mas não *inventados* [made up]. Essa não é de jeito nenhum uma posição relativista, mas sim materialista. Isso é o que eu mais tarde aprendi a chamar de "saberes localizados". Foi no fazer biológico que isso tornou-se mais e mais evidente.

Como essas ideias foram recebidas pelos seus parceiros de laboratório e colegas de área?

Esse nunca foi um assunto fácil para tratar com meus colegas da biologia, eles sempre achavam que essa ideia se aproximava demais do relativismo.

Não eram as palavras que eu usava que eram duras. Eram as ideias que iam sendo recebidas com muitas suspeitas. E acredito que isso nos leve de volta à nossa discussão de alguns minutos atrás sobre semiótica: eu estava insistindo na ideia de que o espaço entre o significante e o significado não determina de verdade as coisas.

Mas vamos admitir uma coisa: eu nunca fui muito boa no laboratório! Meu trabalho laboratorial era assustador. Tudo que eu tocava morria ou se infectava. Eu não tinha boas mãos e nem paixão. Quero dizer, eu sempre estive mais interessada no discurso.

Mas você encontrou um supervisor que estava aberto às suas ideias?

Sim, Evelyn Hutchinson. Ele era um ecologista e um homem das letras que tinha um longo histórico de abrir espaço para mulheres heterodoxas. E eu era apenas um pouquinho heterodoxa. Outras mulheres para quem ele deu espaço eram bem mais ousadas que eu. Evelyn também foi quem conseguiu a casa para o nosso "experimento em convivência cristã".

Amém. O que aconteceu depois de Yale?

Jaye conseguiu um trabalho na Universidade do Havaí para dar aula de história mundial e eu fui junto, como essa coisinha engraçada, "a esposa do professor" ["faculty wife"]. Eu tinha um status ontológico estranho. Lá, eu consegui um trabalho no departamento de ciências gerais. Jaye e eu também éramos conselheiros de um projeto experimental em artes liberais que durou muitos anos naquela universidade, chamado New College.

Foi uma boa experiência. Jaye e eu nos divorcamos naquele período, mas nunca nos separamos de verdade porque não conseguíamos decidir quem deveria ficar com a câmera e quem ficava com a máquina de costura. Naquela hora, isso era tudo que tínhamos de bens. Nós dois éramos parte de uma comuna em Honolulu.

Mas teve uma noite em que o chefe de Jaye no departamento de história insistiu para que saíssemos com ele para tomar uns drinks. Em determinada hora, ele já bêbado, nos atacou sexual e pessoalmente, com um discurso homofóbico e misógino. Pouco tempo depois desse episódio, negaram o processo de titularidade de Jaye. Nós dois ficamos surpresos e magoados. Foi quando me candidatei para um trabalho no departamento de História da Ciência na Johns Hopkins e Jaye se candidatou para um trabalho na Universidade do Texas em Houston.

BALTIMORE E A ESPESSURA DA MUNDIFICAÇÃO

Como era a Hopkins?

História da Ciência era um campo sobre o qual eu não sabia nada, e as pessoas que me contrataram sabiam perfeitamente bem disso. Por isso, pediram que eu desse um seminário de começo de graduação: Introdução à História da Ciência. Essa foi uma ótima maneira de aprender sobre o assunto!

Na Hopkins foi também onde conheci meu atual parceiro, Rusten. Ele era um aluno de graduação no departamento de História da Ciência, onde eu era uma jovem professora assistente. (Hoje em dia eu seria demitida e processada por assédio sexual — mas essa é uma outra história).

Quem foram algumas das pessoas que se tornaram importantes para você na Hopkins?

[A filósofa feminista] Nancy Hartsock e eu moldamos bastante uma a outra durante aqueles anos. Nós éramos parte da cena feminista marxista de Baltimore. A gente jogava muito squash — o squash foi uma parte bem intensa da nossa amizade. Seu companheiro era um amante marxista de Lenin; ele lecionava na mesma cidade.

Na segunda metade dos anos 1970, Nancy e eu começamos juntas o programa de estudos da mulher na Hopkins. Naquele momento, ela estava trabalhando em um artigo que se tornou seu livro sobre materialismo feminista [*Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*]. Foi um período muito formador para mim.

Aqueles também foram os anos em que Nancy, Sandra Harding, Patricia Hill Collins e Dorothy Smith estavam inventando a teoria feminista do ponto de vista [*standpoint theory*]. Acho que todas nós já estávamos nos voltando na direção daquelas ideias, que mais tarde consolidamos como propostas teóricas junto de uma comunidade mais ampla. O processo era ao mesmo tempo individual e coletivo. Nós estávamos organizando essas ideias a partir de dificuldades com nossos próprios trabalhos. A gente escreve num quarto fechado enquanto arranca os cabelos da cabeça — dessa forma, é individual. Mas uma hora alguma coisa passa a fazer sentido, e as palavras vêm, e consolidamos propostas teóricas que agora conseguimos levar para a comunidade. Aquela era uma forma de pensar profundamente coletiva, uma com as outras e dentro das intensidades dos movimentos sociais do final dos anos 1960 e começo da década de 1970.

As ideias que você e outras filósofas feministas estavam desenvolvendo desafiaram muitas suposições dominantes sobre o que é a verdade, de onde vem e como funciona. Mais recentemente, na era Trump, nos dizem com frequência que vivemos na era da “pós-verdade”. Alguns críticos culpam filósofos como você por criar o ambiente de “relativismo” em que a “pós-verdade” floresce. Como você responde a isso?

Nossa visão *nunca* foi de que a verdade é apenas uma questão de perspectiva. "A verdade é uma perspectiva" nunca foi nossa posição. Nós íamos contra ela. A teoria feminista do ponto de vista [*standpoint theory*] sempre foi *anti*-perspectivista. Assim como era o Manifesto Ciborgue, os conhecimentos situados, as noções vindas da teoria ator-rede [do filósofo] Bruno Latour, e assim por diante.

A "pós-verdade" desiste do materialismo. Ela desiste do que eu venho chamando de materialismo semiótico: a ideia de que o materialismo é sempre uma produção situada de significados e nunca simplesmente uma representação. Essas não são questões de perspectiva. São questões de mundificação em toda sua espessura. O discurso não é apenas ideias e linguagem. O discurso é corporal. Ele não é incorporado como algo que se prende em um corpo. Ele é corporal e é a corporificação, a mundificação. Isso é o oposto da pós-verdade. Trata-se de entender como reivindicações fortes sobre o conhecimento não são apenas possíveis, mas *necessárias* — pelas quais vale a pena viver e morrer.

Quando você, Latour e outros foram criticados por serem "relativistas", especialmente durante as chamadas Guerras da Ciência da década de 1990, foi essa a resposta que você deu? E os seus críticos conseguiram entender a sua resposta?

Uma vez, Bruno e eu estávamos juntos numa conferência no Brasil. O que me faz pensar: se as pessoas querem nos criticar, deveria ser pela quantidade de combustível envolvida na fabricação e divulgação dessas ideias! Não por abrir caminho para a pós-verdade. Nós temos culpa pelas pegadas de carbono, e fazer tudo por chamada de vídeo não ajuda também, porque sei bem como são as pegadas de carbono das nuvens de armazenamento de dados.

Enfim. Estávamos nesta conferência no Brasil. Era um bando de primatólogos mais eu e Bruno. E o Stephen Glickman, um biólogo muito legal, um homem que nós dois amamos, que lecionou na Universidade de Berkeley por anos e estudava hienas, nos chamou para conversar em particular. Ele disse: “Então, eu não quero causar nenhum constrangimento. Mas vocês acreditam na realidade?”

Nós dois ficamos meio chocados com a pergunta. Primeiro, ficamos chocados por essa ser uma questão de *crença*, que é um problema protestante. Um problema confessional. A ideia de que a realidade é uma questão de crença é um legado de certa forma secularizado das guerras religiosas. Na verdade, a realidade é uma questão de mundificação e habitação dos mundos. É uma questão de testar a sustentação [*holding-ness*] das coisas. As coisas *se mantêm* [*hold*] ou não?

Veja a evolução. A noção de que você poderia ou não “acreditar” na evolução já acaba com o jogo. Se você diz: “É claro que acredito na evolução”, você perde, porque com isso você entra na semiótica do representacionalismo — e, conseqüentemente, na pós-verdade. Você entra em uma arena onde tudo isso é apenas questão de convicção interna e nada tem a ver com o mundo. Você deixou o domínio da mundificação.

Os Guerreiros da Ciência que nos atacaram durante as Guerras da Ciência estavam determinados a nos pintar como construcionistas sociais — aqueles que acreditam que toda verdade é puramente construída socialmente. Eu acho que entramos nisso. Nós demos espaço para essas leituras equivocadas a nosso respeito de várias maneiras. Poderíamos ter sido mais cuidadosos, ter ouvido e nos envolvido mais devagar. Era muito fácil nos ler da maneira que os Guerreiros da Ciência faziam. Então, a direita se apropriou das Guerras da Ciência, o que acabou ajudando a alimentar todo o discurso das fake-news.

Seus oponentes nas Guerras da Ciência defendiam a "objetividade" em lugar do que eles consideravam ser seu "relativismo". Você tentou estabelecer uma posição entre esses dois termos? Ou você rejeitava a ideia de que qualquer um desses termos tivessem sequer um significado estável?

Ambos os termos habitam o mesmo quadro ontológico e epistemológico - um quadro que meus colegas e eu temos tentado tornar inabitável. Sandra Harding falava de "objetividade forte" e meu idioma era "saberes localizados". Nós tentamos desautorizar o individualismo possessivo que vê o mundo como unidades + relações. Pegamos as unidades, misturamos essas unidades com relações, e chegamos aos resultados. Unidades + relações = mundo.

Pessoas como eu estavam dizendo: "Não, obrigada. É tudo sobre relacionalidade". Não temos unidades + relações. Temos apenas relações. É mundificação. Toda a história é sobre *gerúndios* — mundificando, corporificando, tudo-ndo [*worlding, bodying, everything-ing*]. As camadas são herdadas de outras camadas, temporalidades, escalas de tempo e espaço, que não se encaixam perfeitamente mas que têm geometrias estranhamente modeladas. Nada começa do zero. Mas o jogo — e acredito que o conceito de jogo é incrivelmente importante nisso tudo — propõe algo novo, quer seja o jogo entre cachorros ou entre cientistas em seu campo de ação.

Não se trata da oposição entre objetividade e relativismo. É sim da espessura da mundificação. Trata-se, também, de pertencer a certos mundos e não outros, de estar disponível para alguns mundos e não para outros; trata-se de um comprometimento materialista em muitos sentidos.

Até hoje conheço apenas um ou dois cientistas que gostam de falar assim. E há boas razões pelas quais cientistas permanecem muito cautelosos com esse tipo de linguagem. Eu faço parte do movimento *Defend Science* e na maioria dos eventos públicos que participo, falo com cuidado sobre meus próprios compromissos ontológicos e epistemológicos. Eu uso uma linguagem representacional. E defendo uma objetividade menos forte, porque acho que temos que fazê-lo, situadamente.

Isso é má-fé? Não exatamente. Isso está relacionado com [o que a teórica pós-colonial Gayatri Chakravorty Spivak chamou de] "essencialismo estratégico". Há uma estratégia em falar o mesmo idioma das pessoas que estão no mesmo espaço que a gente. Nós criamos um idioma bom o suficiente para que possamos trabalhar em algo conjuntamente. Interessa aquilo que é possível fazermos juntos nesse espaço. E amanhã nós vamos mais longe.

Nas lutas em torno das mudanças climáticas, por exemplo, você tem que se juntar a seus aliados para bloquear a máquina cínica, bem-financiada e exterminacionista que está desenfreada

na Terra. Acredito que meus colegas e eu estamos fazendo isso. Não nos calam, nem desistimos do aparato que desenvolvemos. Mas é possível colocar em primeiro ou em segundo plano o que é mais proeminente, dependendo da conjuntura histórica.

SANTA CRUZ E CIBORGUES

Voltando à sua biografia, conte-nos um pouco sobre como e por que você trocou a Hopkins por Santa Cruz?

Nancy Hartsock e eu nos candidatamos juntas para um trabalho com teoria feminista no departamento de História da Consciência na Universidade de Santa Cruz. Nós queríamos dividir a função. Todo mundo achava que éramos amantes, o que nunca fomos. O comitê de pesquisa nos disse que não poderiam considerar nossa aplicação conjunta porque tinham acabado de conseguir a autorização para a criação do cargo e essa era a primeira posição de professor titular de teoria feminista do país. Eles não queriam dar nenhum passo em falso. Nancy acabou decidindo ficar em Baltimore, no final das contas, então eu fiz uma aplicação solo e consegui o emprego. Eu fui demitida da Hopkins e contratada pela Santa Cruz na mesma semana - e por conta dos mesmos artigos.

Que artigos?

O maior deles era chamado "Sinais de Dominação" [*Signs of Dominance*]. Ele foi escrito a partir de uma perspectiva feminista marxista e considerado muito político. Ainda que ele tenha sido publicado em um periódico de grande circulação, a pessoa responsável pelo meu caso na Hopkins me disse para eu apagar esse artigo do meu currículo.

O outro foi um pequeno artigo sobre [a poeta e romancista] Marge Piercy e [a teórica feminista] Shulamith Firestone publicado na *Women: a Journal of Liberation*. E me pediram que apagasse esse também. Ambos os artigos deixavam meus colegas envergonhados e eles deixaram isso bem explícito, o que foi bem impressionante. Felizmente, o pessoal da História da Consciência amou esses mesmos artigos e o meu comprometimento colocado em ambos.

Você chegou à Santa Cruz em 1980 e foi lá que escreveu o Manifesto Ciborgue. Conte-nos um pouco sobre esse início.

Ele teve um nascimento bem particular. Havia uma revista chamada *Socialist Review*, que antes chamava *Socialist Revolution*. Jeff Escoffier, um dos editores, pediu a cinco de nós que escrevêssemos não mais que cinco páginas cada, sobre feminismo marxista e o futuro que conseguíamos prever para a vertente.

Isso aconteceu logo após a eleição de Ronald Reagan. O futuro que conseguíamos prever era uma guinada intensa à direita. Era o fim definitivo dos anos 1960. Na mesma época, Jeff perguntou se eu poderia representar a *Socialist Review* em uma conferência sobre Novas e Velhas Esquerdas em Cavtat na Iugoslávia [hoje Croácia]. Eu disse que sim e escrevi um pequeno artigo sobre biotecnologias reprodutivas. Muitas pessoas desembarcaram em Cavtat e havia relativamente poucas mulheres. Então, nós rapidamente nos identificamos umas às outras e formamos alianças com as mulheres da equipe do evento, mulheres que estavam fazendo todo o trabalho reprodutivo, cuidando de nós. Nós acabamos deixando de lado nossos artigos e palestrando sobre diversos tópicos feministas. Foi bastante divertido e bem empolgante.

Depois dessa experiência, eu voltei à Santa Cruz e escrevi o Manifesto Ciborgue. Ele acabou tendo mais de cinco páginas e sendo uma reconciliação com tudo que aconteceu comigo entre 1980 e o ano que ele foi lançado, 1985.

O manifesto foca bastante em cibernética e tecnologias de rede. Isso foi reflexo de uma influência adquirida pela proximidade com o Vale do Silício? Você tinha alguma relação com pessoas que trabalhavam nesses campos?

É parte do ar que você respira aqui. Mas as verdadeiras alianças tecnológicas da minha vida vêm de Rusten, meu parceiro, e seus amigos e colegas de trabalho, porque ele trabalha como desenvolvedor de software freelance. Ele fez trabalhos para a Hewlett Packard por anos. Ele tinha um vasto histórico nesse mundo: quando tinha apenas catorze anos, conseguiu um trabalho programando cartões perfurados para empresas em Seattle.

O Manifesto Ciborgue foi o primeiro artigo que escrevi na tela de um computador. Nós tínhamos um HP-86 velho. E eu o imprimi em uma daquelas impressoras de impacto. Uma impressora da qual eu nunca conseguia me livrar, ninguém queria ela. Ela acabou indo parar em alguma lixeira. Deus nos ajude.

O Manifesto Ciborgue teve um impacto tremendo e continua tendo. O que essa recepção significou para você?

As pessoas o leem como querem. Às vezes eu acho interessante. Mas em outras eu só quero me esconder num buraco.

No manifesto, você se destaca de dois outros posicionamentos do feminismo socialista. O primeiro é o tecno-otimista que acolhe intervenções tecnológicas agressivas usadas na modificação da biologia humana. Essa posição é normalmente associada ao livro *The Dialectic of Sex* (1970) de Shulamith Firestone, e mais especificamente à proposta da autora de que "úteros artificiais" poderiam servir à reprodução humana fora do corpo de uma mulher.

Sim, embora Firestone costume ser jogada em um tecno-buraco de minhoca bem estreito, como se todo seu trabalho fosse sobre reprodução sem úteros. Ela é lembrada por uma proposta tecnológica, mas a crítica que tecia sobre as condições materialistas da maternidade e da reprodução eram bem profundas e extensas.

Você também faz algumas críticas a ideias associadas às feministas autônomas italianas e ao movimento *Wages for Housework* [Salários por Trabalho Doméstico]. Você sugere que elas estendem demais a categoria "trabalho".

O *Wages for Housework* foi muito importante. E sempre acho que devemos trabalhar com adição e não subtração. Sempre a favor de expandir a ninhada. Assistamos as uniões e as desuniões, as composições e decomposições, à medida que a ninhada se prolifera. Trabalho é uma categoria importante com uma história forte, e o *Wages for Housework* promoveu uma expansão dela.

Mas os pensadores com raízes marxistas também tem uma tendência de fazer a categoria *trabalho* trabalhar demais. Grande parte das coisas que acontecem precisam ser espessamente descritas com *outras* categorias — ou ao menos descritas em emaranhados interessantes que envolvem o conceito de trabalho.

Que outras categorias você acharia interessante acrescentar?

Jogo é uma. Trabalho está muito ligado à funcionalidade, enquanto que o jogo é uma categoria da não-funcionalidade.

A ideia de jogo diz respeito a muito do que acontece no mundo. Existe uma espécie de oportunismo barato na biologia e na química, onde as coisas trabalham estocásticamente para

formar sistematicidades emergentes. Não é uma questão de funcionalidades objetivas. Precisamos desenvolver maneiras de pensar esses tipos de atividades que não são capturadas pela funcionalidade, que propõem possíveis-ainda-impossíveis, ou coisas que são impossíveis mas que ainda estão em aberto.

Parece, acredito eu, que nossa política atualmente exige que demos uns aos outros a força para fazer exatamente isso. Para descobrir como, juntos uns dos outros, conseguiremos abrir as possibilidades daquilo que ainda pode vir a ser. E não é possível fazer isso num estado mental negativo. Não é possível fazer isso se tudo o que fazemos é criticar. Nós precisamos da crítica, é evidente. Mas não é ela que vai abrir nossas percepções para aquilo que pode vir a ser. Não é ela que vai abrir nossas percepções para aquilo que ainda não é possível, mas é profundamente necessário.

A desordem estabelecida do nosso tempo presente não é necessária. Ela existe. Mas ela não é necessária.

JOGANDO CONTRA A MORTE DUPLA

Como você acha que podem ser algumas dessas práticas para a abertura de novas possibilidades?

Quando temos um envolvimento lúdico uns com os outros, conseguimos umas pistas daquilo que ainda pode ser e aprendemos como tornar essa possibilidade mais forte. É possível ver isso em todas as ocupações. Historicamente, as mulheres do *Greenham Common* foram fantásticas nisso. [Nota do Editor: O *Greenham Common Women's Peace Camp* foi uma série de protestos pacíficos contra o armamento nuclear numa base da Força Aérea Real na Inglaterra, que teve início em 1981.] Mais recentemente, vimos o mesmo com a ocupação da Dakota Access Pipeline.

O tanto que as pessoas nessas ocupações investem em *jogar* é parte crucial de como elas geram uma nova imaginação política, o que, por sua vez, aponta para o tipo de trabalho que precisa ser feito. Elas possibilitam a imaginação de algo que não é o que [a etnógrafa] Deborah Bird Rose chamou de “morte dupla” — extermínio, extração, genocídio.

Neste momento, encaramos um mundo com essas três coisas. Encaramos a produção de uma falta de moradia sistêmica. A forma como as flores não estão desabrochando na hora certa, o que faz com que insetos não consigam alimentar suas crias e não consigam viajar porque o tempo

está todo ferrado, é um tipo de falta de moradia. É um tipo de migração forçada, no tempo e no espaço.

Isso também acontece aos montes com os humanos. Em regiões como o Oriente Médio e a América Central, vemos desalojamentos forçados, alguns deles frutos de uma migração climática. A seca na região da Guatemala, Honduras e El Salvador está levando as pessoas a deixarem suas terras.

Essa não é uma questão humanista. É uma questão multi-gênero e multi-espécie.

No Manifesto Ciborgue você usa "economia doméstica" e "circuitos integrados" para fazer uma observação das diversas maneiras pelas quais a tecnologia da informação estava reestruturando o trabalho no começo dos anos 1980 para ser mais precarizado, mais global e mais feminizado. As mudanças climáticas e as catástrofes ecológicas que você está descrevendo agora mudam o que você pensa sobre essas forças?

Sim e não. As teorias que desenvolvi naquele período emergiram de uma conjuntura histórica específica. Se eu estivesse mapeando o circuito integrado hoje, esse mapeamento teria parâmetros diferentes daqueles usados no mapa que fiz no começo dos anos 1980. E certamente as questões da imigração, do exterminismo e do extrativismo teriam que ser profundamente levadas em conta. A reconstrução da vida em sua ligação com o território em que se vive, teria que receber mais atenção.

O Manifesto Ciborgue foi escrito no contexto da acentuada guinada à direita dos anos 1980. Mas essa guinada foi uma coisa; a acentuada guinada facista do final dos anos 2010 é outra coisa. Não é o mesmo que Reagan. Os presidentes da Colômbia, da Hungria, do Brasil, do Egito, da Índia, dos Estados Unidos — estamos vendo um novo capitalismo facista, o que coloca a necessidade de reelaborar as ideias do início da década de 1980 para que elas façam sentido.

Existem continuidades entre agora e o mapa que eu fiz naquele momento, muitas continuidades. Mas também existem muitos pontos de inflexão consideráveis, especialmente no que diz respeito à otimização das tecnologias digitais que participam do novo facismo.

Você poderia falar mais sobre essas otimizações?

Se a dicotomia público-privado era antiquada em 1980, em 2019 nem sei como chamá-la. Temos que tentar reconstruir algum senso de público. Mas como é possível reconstruir o que é público diante de uma vigilância quase total? E essa vigilância sequer tem um centro único. Não existe um olho que tudo vê.

E ainda temos o cercamento contínuo dos comuns. O capitalismo produz novas formas de valor e em seguida cerca essas formas de valor — o digital é um exemplo especialmente bom. Essa dinâmica envolve a monetização de praticamente tudo o que fazemos. E não é como se ignorássemos essa dinâmica. Nós sabemos o que está acontecendo. Só não temos a menor ideia de como lidar com isso.

Uma tentativa de atualizar as ideias do Manifesto Ciborgue veio das “xenofeministas” do coletivo internacional *Laboria Cuboniks*. Acredito que algumas delas se descreveram como suas “filhas desobedientes”.

Exagerar nas coisas, esse não é o meu feminismo.

Por que não?

Sinceramente, não estou muito interessada nessas discussões. Não é o que estou fazendo. Não é o que me dá vigor agora. Em um momento de urgência ecológica, estou mais engajada em problemas de justiça ambiental e reprodutiva multiespécies. Essas questões certamente envolvem problemas de cultura digital, robótica e maquina, mas elas não são meu foco agora.

O que mais chama minha atenção agora são as questões de soberania no acesso à terra e à água, como as que envolvem o oleoduto *Dakota Access*, ou a mineração de carvão no planalto *Black Mesa*, ou o extrativismo que se dá em todos os lugares. Tenho concentrado minha atenção nas crises de extermínio e extinção acontecendo a nível global, com o desalojamento e a falta de moradia para humanos e não-humanos. É aí que estão minhas forças. Meu feminismo está nesses outros lugares e corredores.

Você ainda acha que o ciborgue ainda é uma figura útil?

Eu acho que sim. O ciborgue acabou se mostrando bastante imortal. Ciborgues continuam reaparecendo na minha vida, assim como na vida de outras pessoas.

O ciborgue continua sendo uma figura trapaceira e astuta. E, assim, eles também são meio antiquados. Eles dificilmente são atualizados. Eles são bastante desajeitados, um pouco como o R2-D2 ou um marca-passo. Talvez a nossa digitalidade corporificada não seja capturada especialmente bem pelo ciborgue. Então, não tenho certeza. Mas, sim, acho que os ciborgues ainda estão na ninhada. Eu acho que precisamos de uma enorme e pretenciosa ninhada, com um monte de pessoas fodas — algumas até são homens!

LUTO SEM DESESPERANÇA

Você mencionou que seu trabalho atual está mais focado em questões ambientais. O que você pensa sobre o papel da tecnologia na atenuação das ou adaptação às mudanças climáticas — ou no combate ao extrativismo e ao extermínio?

Não existe uma posição socialista homogênea sobre essa questão. Sou muito pró-tecnologia, mas pertencço a um grupo que é bastante cético em relação aos projetos do que se pode chamar de “*techno-fix*”⁵, em parte por causa de sua profunda imersão no tecnocapitalismo e seu desligamento das comunidades de prática.

Essas comunidades podem precisar de tecnologias diferentes das prometidas pelos *techno-fix*: diferentes tipos de hipoteca ou sistemas de água reprojatados. Eu sou contra o tipo de conserto tecnológico [*techno-fixes*] que é desterritorializado e aliado a grandes quantidades de capital tecnológico [*technocapital*]. Isso parece incluir a maioria dos projetos e imaginações da geoengenharia.

Então, entro em conflito comigo mesma quando vejo enormes campos solares e parques eólicos, porque, por um lado, eles podem ser melhores do que a hidrofraturação [*fracking*] no condado de Monterey — mas só talvez. Também porque sei de onde vêm os minerais raros necessários para o funcionamento das tecnologias de energia renovável e em que condições eles são minerados. Ainda não estamos fazendo a análise de toda cadeia de suprimentos de nossas tecnologias. Sendo assim, acho que temos um longo caminho a percorrer na compreensão socialista dessas questões.

Uma tendência dentro do pensamento socialista acredita que os socialistas podem simplesmente aproveitar a tecnologia capitalista e colocá-la a serviço de diferentes propósitos – que é possível pegar as forças de produção, construir novas relações em torno delas e pronto. Essa abordagem também está associada a uma abordagem prometeica até mesmo utópica, da tecnologia. Um tecno-utopismo socialista sempre existiu, mas ele tem seus adeptos hoje em dia, como aqueles que defendem um “comunismo de luxo totalmente automatizado”. Eu me pergunto como você vê essa linhagem particular de pensamento socialista sobre tecnologia.

⁵ [Nota dos tradutores] Em português, *correção tecnológica*, seria a ideia de solucionar problemas causados pela tecnologia usando tecnologias ainda mais avançadas.

Na verdade, acho que poucas pessoas são tão simplistas. Em vários momentos, acabamos dando declarações que soam dessa maneira. Mas, para a maioria das pessoas, nossos socialismos e as abordagens com as quais os socialistas podem se aliar são mais ricas e variadas.

Quando você fala com os ativistas indígenas da *Black Mesa Water Coalition*, por exemplo, eles têm uma percepção complexa sobre painéis solares, usinas de carvão, engenharia hidráulica, práticas artísticas e movimentos comunitários. Eles têm alianças e separações muito bem articuladas em torno de tudo isso.

Os socialistas não são os únicos tecno-utópicos, é claro. Uma vertente muito mais proeminente e influente do tecno-utopismo veio de figuras envolvidas na contracultura da área da Baía de São Francisco associadas ao *Whole Earth Catalog*, em particular Stewart Brand, que acabou desempenhando importantes papéis intelectuais e culturais no Vale do Silício.

Eles não são amigos. Eles não são aliados. Evito chamá-los de inimigos para deixar aberta a possibilidade deles aprenderem ou mudarem, embora não seja otimista em relação a isso. Acho que eles ocupam a posição do “truque de deus”. [Nota do Editor: O “truque de deus” é uma ideia introduzida por Haraway que se refere à visão tradicional da objetividade como um transcendente “olhar a partir do nada”.] Eu acho que eles estão completamente satisfeitos com suas posições privilegiadas e não têm ideia de qual é a posição real deles no mundo. E acho que eles causam muitos danos, tanto ideológica quanto tecnicamente.

Como assim?

Eles recebem muita atenção midiática. Eles ocupam espaço demais.

Eu não acho que eles são pessoas horríveis. É importante haver espaço para as pessoas que propõem novas tecnologias. Mas não vejo atenção suficiente dada a quais tipos de inovação tecnológica são realmente necessários para produzir sistemas de energia locais e regionais viáveis que não dependam de fazendas solares destruidoras de espécies e parques eólicos que exigem apropriações gigantescas de terras no deserto.

As conversas sobre tecnologia que precisamos são aquelas entre pessoas que sabem conceber leis e políticas, pessoas que sabem como fazer ciência material, pessoas interessadas em arquitetura e design de parques e pessoas envolvidas nas lutas por terras e movimentos de solidariedade. Quero nos ver tecendo um pensamento científico, tecnológico e político muito mais inteligente uns com os outros, e quero ver isso na imprensa. Os caras como Stewart Brand nunca chegarão nesse lugar de que falo.

Você vê limitações claras nessas visões de mundo e em suas políticas?

Eles permanecem notavelmente humanistas em sua orientação, em seus aparatos cognitivos e em suas visões de mundo. Eles quase têm um quê de Peter Pan. Eles nunca cresceram muito. Eles dizem: “Se está quebrado, conserte”.

Isso vem de uma incapacidade de encarar o luto e de lidar com a finitude. Digo isso de maneira psicanalítica: uma incapacidade de entender que não há *status quo ante*, de entender que a morte e a perda são *reais*. Somente através dessa compreensão é possível se abrir para um tipo de vitalidade que não é a dupla morte, que não é o extermínio, e que não anseia por transcendência, que não anseia por conserto.

Não há muito luto com caras como Stewart Brand. Não há sentimento de perda com relação aos que já desapareceram, aos que já morreram — os desaparecidos da Argentina, os desaparecidos das caravanas, os desaparecidos das espécies que não voltarão. Podem tentar tantas ressurreições através da biologia quanto quiserem. Mas qualquer biólogo que esteja realmente envolvido em seu trabalho sabe muito bem que não existe ressurreição.

Você também já fez críticas ao Antropoceno enquanto proposição de uma nova era geológica definida pela interferência humana na Terra. Você acha que a ideia do Antropoceno tem limitações similares?

Eu acho que o Antropoceno enquanto quadro de análise tem sido um termo guarda-chuva fértil para bastante coisa, na verdade. O Antropoceno se revelou um território bastante amplo para a incorporação de pessoas em luta. Há muitas colaborações interessantes acontecendo entre artistas, cientistas e ativistas.

O principal ponto negativo sobre o termo é que ele perpetua o mal-entendido de que o que aconteceu é um traço humano enquanto espécie, como se os seres humanos como espécie necessariamente exterminassem todos os planetas em que ousamos viver. Como se não pudéssemos parar nossos excessos produtivos e reprodutivos.

O extrativismo e o exterminacionismo não são traços da espécie humana. Eles vêm de uma conjuntura situada historicamente há cerca de quinhentos anos, inaugurada com a invenção da *plantation* e depois com a modelagem do capitalismo industrial. Uma conjuntura situada historicamente que teve efeitos devastadores mesmo quando criou uma riqueza surpreendente.

Definir isso como um traço da espécie humana afeta a maneira como muitos cientistas pensam o Antropoceno. Meus colegas e amigos cientistas realmente continuam pensando nisso

como algo que os seres humanos não conseguem parar de fazer, mesmo quando entendem minha crítica histórica e concordam com ela.

É um pouco como o problema do relativismo versus objetividade. Os idiomas antigos são mais poderosos. O modo de pensar historicamente situado não é instintivo para a Ciência Ocidental, que tem muitos descendentes.

Existem alternativas que você acha que poderiam funcionar melhor que o Antropoceno?

Existem diversas outras formas de pensar. A mudança climática, por exemplo. Atualmente, "mudança climática" é uma categoria necessária e essencial. Mas se você vai para o Círculo Polar Ártico, sendo um cientista do sul que quer colaborar com povos indígenas em questões de mudanças climáticas — como as mudanças na porção congelada do mar (banquisa), por exemplo, ou as mudanças nos modos de caça e subsistência —, as limitações dessa categoria serão profundas. Porque ela não interage com as categorias indígenas que são de fato acionadas e incidem sobre aquele espaço.

Em inuitute existe a palavra "sila". Num léxico anglófono, "sila" pode ser traduzida como "clima". Mas, na realidade, ela é muito mais complicada do que isso. No Círculo Polar Ártico, mudança climática é um conceito que reúne um grande número de coisas que cientistas do sul não entenderão. Por isso, para o cientista do sul que deseja colaborar com a questão das mudanças climáticas é quase impossível construir uma zona de contato.

De toda forma, há diversas outras maneiras de pensar os problemas contemporâneos compartilhados. Mas elas exigem que consigamos construir zonas de contato entre aparatos cognitivos, zonas das quais nenhuma das partes sairá da mesma forma que entrou. São esses tipos de encontro que precisam acontecer mais.

Uma pergunta final. Você tem acompanhado a retomada do socialismo e o feminismo socialista durante os últimos anos?

Sim.

E o que você acha desse processo? O feminismo socialista está se tornando tão mainstream que até mesmo a *Harper's Bazaar* está publicando matérias sobre "trabalho emocional".

Eu acho ótimo! A velhinha está feliz. Eu gosto desse ressurgimento do socialismo. Para o horror de Trump, isso está nos libertando. Uma série de coisas está sendo seriamente levada em

consideração agora, inclusive formas de resistência social de massa não-violentas. Meu atual estado não é de cinismo nem de desespero.