



**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**DONNA HARAWAY Y LOS VÍNCULOS INTERESPECIES PARA VIVIR Y MORIR  
BIEN EN LOS TURBULENTOS TIEMPOS DE CRISIS MEDIOAMBIENTAL DEL  
PLANETA: SER, CONOCIMIENTO Y FEMINISMO EN EL CHTHULUCENO**

**LILIANA ANDREA ANGARITA VELASCO**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

2022

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

DONNA HARAWAY Y LOS VÍNCULOS INTERESPECIES PARA VIVIR Y MORIR  
BIEN EN LOS TURBULENTOS TIEMPOS DE CRISIS MEDIOAMBIENTAL DEL  
PLANETA: SER, CONOCIMIENTO Y FEMINISMO EN EL CHTHULUCENO

LILIANA ANDREA ANGARITA VELASCO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

DIRECTOR  
RAFAEL ANGARITA CÁCERES  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
MAESTRIA EN FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA

2022

## **DEDICATORIA**

A mi familia multiespecie, Alonso y Ragnar

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi esposo y colega Alonso, porque cuando se ama se aprende a vivir conjuntamente. A mis abuelos, Herminsul y Carmen Alicia, quienes desde su humanidad me formaron. A mi director de tesis, el profesor Rafael Angarita, por su minucioso trabajo y motivación.

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág
	·
<b>INTRODUCCIÓN</b>	9
<b>I. HARAWAY Y SU COMPRENSIÓN TEÓRICO PRÁCTICA DE LA REALIDAD COMO BASE SOBRE LA CUAL SE DESARROLLA EL CONCEPTO DE CHTHULUCENO</b>	11
I. 1 <b>Conocimiento situado</b>	12
I. 2 <b>El «no humanismo» de Haraway: naturaleza, ecofeminismo, tecnociencia, <i>cyborg</i> y feminismo</b>	21
I. 2. 1 <b>Concepto de la naturaleza («<i>naturocultura</i>»)</b>	22
I. 2. 2 <b>Ecofeminismo («vivir-con», «sufrir-con» «amar-mutuo» «gozar-con», «morir-con»)</b>	25
I. 2. 3 <b>Tecnociencia, <i>Cyborgs</i> y feminismo: la propuesta teórico práctica de Haraway</b>	31
I. 2. 3. 1 <u>Tecnociencia y régimen de dominación productor de mercancías</u>	31
I. 2. 3. 2 <u>Disidencia y reconfiguración cultural, científica, tecnológica y política, fundada en un lenguaje situado, parcial, impuro</u>	34
I. 2. 3. 3 <u><i>Cyborgs</i> como posibilidad de transformación de las relaciones de dominación capitalista</u>	36
I. 2. 3. 4 <u>Decodificación del código de la informática de la dominación</u>	38

II.	<b>CHTHULUCENO, SIMPOIESIS, ALIANZA MULTIESPECIES, FORMA TENTACULAR Y ENTRETEJIDA DE VIVIR-CON EN EL PLANETA TIERRA EN TIEMPOS DE CRISIS ECOLÓGICA</b>	44
II.	1 <b>Aclaraciones conceptuales</b>	45
II.	2 <b>SF como signo de construcción ontológica en el chthuluceno</b>	52
II.	3 <b>Lo tentacular como posibilidad de devenir-con</b>	55
II.	4 <b>Simpoiesis, simbiogénesis y biología ecológica como epistemología del devenir-con multiespecies</b>	61
II.	5 <b>Generación de parentesco como slogan del chthuluceno (compostismo sí, posthumanismo no) y la responsabilidad como forma de vida para el florecimiento multiespecies</b>	65
II.	6 <b>Ir de visita como actitud moral frente a los problemas de la tierra en el chthuluceno</b>	70
II.	7 <b>Imaginando la acción futura en el chthuluceno</b>	73
	<b>CONCLUSIONES</b>	76
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	90

## RESUMEN

**Título:** Donna Haraway y los vínculos interespecies para vivir y morir bien en los turbulentos tiempos de crisis medioambiental del planeta: ser, conocimiento y feminismo en el chthuluceno.

**Autor:** Liliana Andrea Angarita Velasco

**Palabras clave:** Chthuluceno, vivir-con, crisis medioambiental, cyborg, chthónicos.

**Descripción:** El concepto de chthuluceno representa uno de los pilares fundamentales de la contribución de Haraway al debate actual sobre cómo actuar frente a los problemas que afronta el planeta tierra. Sin embargo, todavía no ha sido estudiado sistemáticamente en la obra de la filósofa, lo cual permitiría comprender mejor su dimensión y relevancia en su propuesta alternativa. También permitiría mostrar cómo y en qué medida Haraway ha venido desarrollando y transformando sus ideas en torno a la ciencia y la política, a partir de las discusiones y las investigaciones presentes en torno a la crisis ambiental a la que todos estamos enfrentados. Surgen así las preguntas, siguientes ¿Qué significa el chthuluceno como propuesta alternativa a los conceptos de antropoceno y capitaloceno? ¿En qué consiste su novedad en el marco del contexto teórico propuesto por Haraway en algunas de sus obras anteriores a *Seguir con el problema* (2019)? ¿Cómo se puede pensar sus planteamientos y ramificaciones políticas? Dar cuenta de estas preguntas es el objetivo fundamental de este trabajo.

## **ABSTRACT**

**Title:** Donna Haraway and interspecies linkages for living and dying well in the planet's turbulent times of environmental crisis: being, knowledge and feminism in the chthulucene.

**Author:** Liliana Andrea Angarita Velasco

**Keys words:** Chthulucene, live-with, environmental crisis, cyborg, chthonic.

**Description:** The concept of chthulucene represents one of the fundamental pillars of Haraway's contribution to the current debate on how to act in the face of the problems facing planet Earth. However, it has not yet been systematically studied in the philosopher's work, which would allow us to better understand its dimension and relevance in her alternative proposal. It would also allow us to show how and to what extent Haraway has been developing and transforming her ideas about science and politics, based on the current discussions and research on the environmental crisis we are all facing. The following questions thus arise: What does chthulucene mean as an alternative proposal to the concepts of anthropocene and capitalocene? What does its novelty consist of in the framework of the theoretical context proposed by Haraway in some of her works prior to *Following the Problem* (2019)? How can its political approaches and ramifications be thought of? To account for these questions is the fundamental aim of this work.

## INTRODUCCIÓN

En su libro *Seguir con el problema* (2019), Donna J. Haraway asume una posición tanto explicativa como narrativa y política que intenta ir más allá de la visión propuesta por teorías ligadas a los conceptos de antropoceno y capitaloceno en el marco del debate desarrollado a partir del año 2000 en torno a la crisis mediomambiental que sufre el planeta. En este marco de composición investigativa y narrativa, la filósofa desarrolla a profundidad, en su libro *Seguir con el problema* (2019), el concepto de Chthuluceno que supone una perspectiva diferente de comprensión y de acción política de los fenómenos que preocupan a quienes estudian y proponen alternativas al desarrollo de la relación entre los humanos y no humanos en el desenvolvimiento de la vida en el planeta tierra.

Se puede decir, entonces, que el concepto de chthuluceno representa uno de los pilares fundamentales de la contribución de Haraway al debate actual sobre cómo actuar frente a los problemas que afronta el planeta tierra. Sin embargo, todavía no ha sido estudiado sistemáticamente en la obra de la filósofa, lo cual permitiría comprender mejor su dimensión y relevancia en su propuesta alternativa. También permitiría mostrar cómo y en qué medida Haraway ha venido desarrollando y transformando sus ideas en torno a la ciencia y la política, a partir de las discusiones y las investigaciones presentes en torno a la crisis ambiental a la que todos estamos enfrentados.

Surgen así las preguntas, siguientes ¿Qué significa el chthuluceno como propuesta alternativa a los conceptos de antropoceno y capitaloceno? ¿En qué consiste su novedad en el marco del contexto teórico propuesto por Haraway en algunas de sus obras anteriores a *Seguir con el problema* (2019)? ¿Cómo se puede pensar sus

planteamientos y ramificaciones políticas? Dar cuenta de estas preguntas es el objetivo fundamental de este trabajo de grado.

El material estudiado ha llevado a dividir este informe de investigación en dos capítulos que permitirán una mejor comprensión de la novedosa propuesta filosófico política de Haraway al introducir el concepto de chthuluceno, a saber: uno en el que se trate el tipo de conocimiento científico práctico que propone la filósofa para comprender de forma novedosa la realidad (que gira en torno fundamentalmente al conocimiento situado, la tecnociencia y el ecofeminismo) y, otro, en el que se reconstruyan las conceptualizaciones en torno al chthuluceno y se muestren los ejemplos de tipos de vivir-con propuestos en el libro, acorde con sus planteamientos. Todo este material será enriquecido con referencias a otras obras de la autora y de literatura secundaria que aportan a una mayor comprensión de la propuesta.

## I.

**HARAWAY Y SU COMPRENSIÓN TEÓRICO PRÁCTICA DE LA REALIDAD  
COMO BASE SOBRE LA CUAL SE DESARROLLA EL CONCEPTO DE  
CHTHULUCENO**

“(...) mis camaradas feministas, anti-racistas, queer y socialistas (...)”

(Haraway, 2017, pág. 65)

“No es un «final feliz» lo que necesitamos, sino un no-final (...) El mundo no está  
completo”

(Haraway, 1999b, pág.153)

Este capítulo es fundamental para la comprensión del chthuluceno en la medida en que, como vamos a ver, este concepto representa, a mi modo de ver, un intento ético político de realizar una descripción y comprensión feminista de la realidad y del mundo en el cual vivimos. Se trata de reconstruir los argumentos según los cuales, para la filósofa, el concepto de chthuluceno representa una forma más rica y adecuada de entendimiento de lo que acontece en el mundo actual, en comparación con los conceptos de capitaloceno y antopoceno. Este capítulo mostrará que el concepto de Chthuluceno se concibe como un desarrollo de la propuesta feminista de Haraway y no como un contenido exclusivamente epistemológico. En efecto, la comprensión teórica de la autora busca ofrecer una reflexión crítica sobre las prácticas de dominación con las que se generan y mantienen regímenes de desigualdad, privilegio y opresión, con miras a pensar formas más ricas y mejores de vivir bien en el mundo (cf.: Haraway, 1995)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta propuesta filosófico política se puede rastrear en toda su obra. Algunos de sus planteamientos más significativos iniciales se pueden rastrear en: (Haraway, 1985), (Haraway, 1988), (Haraway, 1997) y (Haraway, 2000).

En términos generales, una de las preocupaciones más importantes de la filósofa en todos sus escritos hace referencia al tema del feminismo. Dentro del debate en torno a este asunto, Haraway introduce el concepto de *cyborg*, criatura pensada entre lo natural y lo artificial/técnico y lo humano y lo no humano/animal, como impura existencia que no requiere una identidad estable y esencialista y que es creada por “afinidad” y no por identidad. La afinidad no excluye sino que se crea como resultado de la alteridad, la diferencia y la especificidad. Un ejemplo de este tipo de criatura es la que ella llama “mujeres de color”. De esta manera Haraway critica el concepto humanista occidental de persona, la unidad biológica, el sujeto liberal y el individualismo que lo caracteriza, la corrupción y la desigualdad en el mundo. En contraposición propone un mundo totalmente conectado con la máquina en el cual la producción de lo colectivo sea la aspiración fundamental, en donde no exista el género, ni la raza, ni la guerra; un mundo incorpóreo de información en donde no exista la subjetividad sino la conciencia colectiva fundada en el conocimiento compartido y orientada a la creación de una sociedad altruista y unida por la «afinidad».

Así las cosas y con el objeto de comprender previamente el entramado teórico práctico tejido por Haraway para entender su propuesta de vivir-con en un interrelacionamiento multiespecie e interespecie en un mundo turbulento y en crisis, esta parte profundizará en la obra de la filósofa su propuesta de conocimiento situado, tecnociencia, feminismo y acción política.

## **I.1 Conocimiento situado**

Haraway lleva a cabo una crítica al proyecto moderno que desarrolla un modelo de fundamentación del conocimiento científico que apela a unas supuestas neutralidad,

universalidad y autonomía. En efecto, para la ciencia en el sentido tradicional moderno, este corpus teórico busca conocimientos universalmente válidos y necesarios, lo que se indica en el concepto de objetividad. La verdad se estructura, entonces, de acuerdo a un método científico experimental que no tiene en cuenta las especificidades históricas, sociales, culturales y políticas del objeto de conocimiento y es, o pretende ser, neutral frente a los problemas políticos específicos relacionados con el investigador y el problema de investigación. Además, todo aquello que no haga referencia a un objeto empírico cognoscible a través del uso teórico de la razón es catalogado como inválido, metafísico, meramente especulativo.

Frente a esta comprensión del mundo debe construirse un pensamiento feminista situado, fundado en una «doctrina de la objetividad» que no pretenda una teorización del mundo, ni la trascendencia que hace invisible las mediaciones que permiten declarar a alguien responsable de algo, ni respaldar la idea de la inocencia de los poderes existentes en el mundo, con cuerpos y lenguajes viviendo en el «éxtasis de simbiosis orgánica», el cual pueda ser objeto de una intervención en términos de «Sistema Global» (cf.: Haraway, 1995, pág. 322). Por el contrario, afirma la filósofa: «(...) necesitamos un circuito universal de conexiones, incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro» (Haraway, 1995. pág. 322).

Según Haraway, las feministas en sus propuestas científicas se han visto atrapadas en dos polos, a saber:

1. El construccionismo social, según el cual *todos* los temas del conocimiento tienen que ver con un ejercicio de poder por parte de los científicos y no con la verdad. Así las cosas, “la ciencia es retórica”, esto es, tiene como objetivo generar argumentos persuasivos sobre los hechos. No se trata, entonces, de develar de forma objetiva (mediante la aplicación de un método llamado “científico”) la verdad de lo que acontece en el mundo, sino de “distraer” la atención y de encubrir de forma ideológica lo que efectivamente es la realidad (cf.: Haraway, 1995, pág. 316). La tarea de las feministas consistiría, entonces, en develar la parcialidad y el engaño de esta ideología científica tradicional, mostrando que lo que constituye el conocimiento científico occidental es un engaño, una mentira, una narración cuyo contenido es discutible. Lo que está en juego es el ejercicio del poder (cf.: Haraway, 1995, pág. 117). Y en esta tarea de deconstrucción ideológica mediante la demostración de la parcialidad de la ciencia y la separación de la buena y la mala ciencia y del buen uso del mal uso de la ciencia. Al final, concluye Haraway, las mujeres científicas han pasado por una terapia de “electrochoque”, con la que han logrado excluirlas del debate sobre las verdades públicas y han conseguido generarles múltiples autoinfligidos trastornos de la personalidad (cf.: Haraway, 1995, pág. 319). El construccionismo social hizo, entonces, que las feministas se excusaran de aprender física y no continuar con la práctica de saber cómo se reparan los propios coches y hacerlo por sí mismas (cf.: Haraway, 1995, pág. 319). Es decir, el feminismo dejó de hacer ciencia y de desarrollar y aplicar tecnología, dejándole esta labor a los “muchachos”.

2. El marxismo humanista basado en una concepción ontológica estructural según la cual la autoconstrucción del ser humano lleva implícita la dominación de la naturaleza (cf.: Haraway, 1995, pág. 320) y en una concepción del ser humano fundado en la relación laboral. Las posiciones marxistas iniciales, conjuntamente con algunas versiones del psicoanálisis y del «empirismo feminista» han llevado, según Haraway, al feminismo a una concentración en temas y problemas relacionados con la objetividad científica y a un olvido de la necesidad de apuntarle a un constructivismo radical (cf.: Haraway, 1995, pág. 321)

La alternativa que propone Haraway, que rescata tanto al constructivismo social, como al marxismo humanista, combinados con algunas versiones del psicoanálisis, del empirismo feminista, la semiología y la narratología, es entonces, dicho en las categorías filosóficas tradicionales, una propuesta ético política y no fundamentalmente epistemológica (cf.: Haraway, 1995, pág. 321). Esto es expresado de la siguiente manera:

Las feministas tienen que insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la contingencia histórica radical y los modos de construcción para todo (...) Las feministas han apostado por un proyecto de ciencia del sucesor que ofrece una versión del mundo más adecuada, rica y mejor, con vistas a vivir bien en él y en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con las de otros y con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones (Haraway, 1995, pág. 321)

De este párrafo se pueden extraer algunas características de la propuesta científica de Haraway, a saber:

1. Un proyecto de ciencia que ofrezca una versión del mundo más adecuada, rica y mejor que las existentes, feministas y no feministas: Se trata de que hayan «mejores versiones del mundo», de «ciencia» (cf.: Haraway, 1995, pág. 338)

2. Un objetivo primordial: lograr vivir mejor en el mundo. En este sentido, la ciencia feminista que propone Haraway es fundamentalmente una praxis ética y política, que, a su vez, constituye al mismo contenido y la misma forma del conocimiento. El concepto de ciencia propuesto por la filósofa debe poder tener la capacidad de ser útil

en luchas ideológicas (cf.: Haraway, 1995, pág. 339). Estas luchas se estructuran fundamentalmente en imaginaciones fantásticas y conversaciones racionales entre cuerpos complejos que interactúan en un mundo complejo y desigualmente constituido.

3. Mantenimiento de una relación crítica y reflexiva con las prácticas de dominación existentes y de su forma y punto de vista de conocimiento. Es necesario mostrar que quienes dominan se consideran auto idénticos, sin marca, sin carnes, sin mediación, renacidos y resultan siendo dueños de un conocimiento fantástico, distorsionado e irracional. Precisamente, la objetividad se hace imposible de practicar si no se rompe con las ideas propias del amo, Hombre, Dios Uno, que niega todas las diferencias (cf.: Haraway, 1995, pág. 332).

4. Mantenimiento de una relación crítica y reflexiva con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones, esto quiere decir que los lugares de los subyugados no son «inocentes» y por lo tanto también frente a ellos se debe realizar los modos hermenéuticos y semiológicos de una investigación crítica de descodificación, de deconstrucción e interpretación. En este mismo sentido afirma que una ontología no puede fundarse en la subyugación lo mismo que desde los puntos de vista de los subyugados no resulta una visión inmediata: “La identidad, incluida la autoidentidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí, es decir, la objetividad” (Haraway, 1995, pág. 332). La filósofa afirma que si bien se puede decir que las revoluciones sociales y científicas han sido visionarias, no siempre se puede decir que hayan sido libertadoras (cf.: Haraway, 1995, pág. 333)

No se trata, entonces, de un mero desenmascaramiento de posiciones retóricas e ideológicas tradicionales de la epistemología científica, ni un desvelamiento de las condiciones materiales de opresión y dominación de los sujetos en la historia y el

mundo presente, sino de avizorar un mundo en el cual se pueda vivir mejor, proponiendo una mejor versión alternativa de la realidad. Es necesario, además, mantener una relación con los asuntos científicos, éticos y políticos de la dominación y la opresión de manera creativa, innovadora, crítica y reflexiva (cf.: Haraway, 1995, pág. 328). En palabras de Haraway:

Así, creo que mi problema y «nuestro» problema es cómo lograr *simultáneamente* una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos concedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias «tecnologías semióticas» para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo «real», que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y en la felicidad limitada (Haraway, 1995, pág. 321).

Esto es precisamente lo que intenta realizar Haraway en su propuesta desarrollada en el libro *Seguir con el problema* (2019) y específicamente con su concepto de chthuluceno. Siempre teniendo en cuenta una condición (*proviso*) no totalitarista, pues no hay componentes del deseo que no sean paradójicos y peligrosos ni que se puedan combinar de forma no contradictoria y necesaria. Lo que se requiere son teorías críticas sobre los significados y los cuerpos que ofrezcan posibilidades de cómo vivir en cuerpos y significados con «oportunidad de futuro» (cf.: Haraway, 1995, pág. 322). En este sentido, afirma Haraway, la objetividad encarnada de la ciencia feminista acomoda proyectos paradójicos y críticos, vistos desde una perspectiva parcial, lo cual hace que cuando se hable de la auténtica objetividad feminista sea necesario entender «*conocimientos situados*» (cf.: Haraway, 1995, pág. 322)

De esta idea surge otra característica de la propuesta de ciencia de Haraway, a saber:

5. Desarrollo de conocimientos parciales, que deben ser diferenciados del relativismo. En efecto, afirma Haraway que tanto el relativismo como la totalización son ideologías, son fenómenos espejos en relación con el problema de la objetividad. Ambos son para ella «trucos divinos» que parten de una pretensión de ver desde todas las posiciones y posicionados en ningún lugar. Por el contrario, para Haraway, los conocimientos «parciales, localizables y críticos» generan posibilidades de conectarse de forma política y dialógica teniendo como fundamento la solidaridad y las conversaciones epistemológicas compartidas. Precisamente, la política y la epistemología de las perspectivas parciales son el lugar de la apertura hacia la objetividad «sostenida y racional» (cf.: Haraway, 1995, pág. 329).

Por eso, para Haraway es clave “ocupar un lugar”, pues sin esta previa ubicación perspectiva no es posible la racionalidad y el supuesto conocimiento logrado es una mera proyección de una ilusión óptica. Si no se ocupa un lugar no es posible, tampoco, la responsabilidad (cf.: Haraway, 1995, pág. 333). Ahora bien, para la filósofa, no se trata “(...) de una localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otra manera, sino de nudos de campos, inflexiones y orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos material-semióticos de significados. La encarnación es una prótesis significativa” (Haraway, 1995, pág. 334).

Su lucha, insiste, consiste en favorecer el desarrollo de políticas y epistemologías enraizadas en la localización, el posicionamiento y la situación, en las que la validez de las pretensiones de verdad del conocimiento logrado no se funde en visiones desde arriba, desde la universalidad, la simpleza, el no lugar. Por el contrario, los conocimientos situados feministas se buscan y generan desde un cuerpo siempre complejo, contradictorio, estructurante y estructurado (cf.: Haraway, 1995, pág. 335). Así, concluye Haraway:

La cuestión de la ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada. Sus imágenes no son el producto de la huida y de la trascendencia de los límites de la visión desde arriba, sino la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que prometa un visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de los límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar” (Haraway, 1995, pág. 339).

Ahora bien, siguiendo esta idea, afirma Haraway, una teoría científica de la objetividad, fundada en la contrastación, la deconstrucción, la construcción apasionada, la conexiones entrelazadas y transformadora de los sistemas de conocimiento y de las maneras de mirar, debe ir de la mano de una perspectiva desde puntos de vista novedosos, no conocidos, que prometen algo extraordinario (cf.: Haraway, 1995, pág. 329). Así tenemos otra característica de la ciencia propuesta por Haraway:

6. Conjunción de lo imaginario («visión visionaria») con lo racional (objetivo), los cuales «rondan juntos» (cf.: Haraway, 1995, pág. 330). Sin embargo, las imaginaciones fantástica y las conversaciones racionales van de la mano con un necesario rompimiento con el yo conquistador y violento que busca la realización en el mundo de utopías a la medida de sujetos dominantes. Se trata, por el contrario, de la puesta en escena de una conversación imaginativa de un yo dividido, contradictorio, remendado de forma imperfecta que busca realizar cambios en la historia en la medida en que tiene lugar una unión y una visión con otro «sin pretender ser otro» (cf.: Haraway, 1995, pág. 332).

Se trata de una relación entre cuerpos que se estructuran de manera mutua y desigual y en el que todos somos mortales, nadie tiene ideas «claras y bien establecidas». Así las cosas, los cuerpos no están ya ahí previamente como sujetos y objetos preconstituidos, sino como cuerpos de conocimiento que emergen en las intersecciones en la medida que se realizan las investigaciones biológicas y la

escritura, las intervenciones médicas y tecnológicas (cf.: Haraway, 1995, pág. 346). Para Haraway, es necesario crear un poderoso nudo de posibles cuerpos y significados que encarne las esperanzas de parcialidad, objetividad y conocimientos situados de las feministas. Ciencia, fantasía de la ciencia y ciencia ficción hacen posible, mediante su convergencia, la conversación con una supuesta ciencia objetiva que engaña sobre la realidad y codifica el mundo (cf.: Haraway, 1995, pág. 346).

Por último, una característica del conocimiento científico feminista situado es el siguiente:

7. Su objeto de conocimiento es dinámico y requiere que se le represente como un actor y como un agente.

En la ciencia tradicional universalista el conocedor adquiere poder y es el único con el status de *agente*. Por su parte, el objeto en cuanto objeto del conocimiento del sujeto que conoce “garantiza” y “refresca” ese poder, esa agencia. El objeto es una cosa sin agencia, una materia para la autoformación del ser humano, que se entroniza como el único ser social que produce conocimiento (cf.: Haraway, 1995, pág. 341). Por su parte (lo que es importante en relación con el objeto de estudio de este trabajo), la naturaleza en su relación con la cultura pierde su capacidad de acción y es comprendida en el marco de una mera relación de sometimiento utilitarista: “La naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista” (Haraway, 1995, pág. 341). En este sentido, en el mundo, los objetos de conocimiento entablan relaciones dinámicas e interactúan con otros agentes culturales en el marco de una lógica orientada a la «conversación» «cargada de poder» y no desde una lógica marcada por una idea unidireccional del ser humano como «descubridor».

Este es uno de los aspectos que resalta Haraway de forma positiva en el ecofeminismo, el cual postula que el mundo es un «sujeto activo», no un mero recurso útil para realizar los proyectos «burgueses, marxistas o masculinistas» (cf.: Haraway, 1995, pág. 343).

## **I.2 El «no humanismo»<sup>2</sup> de Haraway: naturaleza, ecofeminismo, tecnociencia, cyborg y feminismo**

Para comprender el concepto de Chthuluceno es necesario entender la forma en la que Haraway interviene en el debate ético político contemporáneo. El eje central de su posición gira en torno a la crítica del antropocentrismo que conlleva pensar la realidad desde una perspectiva trascendente en la cual el ser humano es el único actor, no solamente de la comprensión, sino también del cambio social. De hecho, en el antropocentrismo prevalece una división sujeto objeto que contamina cualquier forma de interacción interespecies que no tenga a la razón humana y a las necesidades y deseos humanos como fundamento y factor decisivo. En efecto, afirma Haraway: “La ciencia y el humanismo han sido siempre compañeros de cama. Sus discusiones son la pelea de los dos, convertidos en una sola carne. Sujeto y objeto se necesitan entre sí. De su unión nace la voz patriarcal del creador” (Haraway, 1995, pág. 120). Por el contrario, la interpretación de la realidad y la praxis que de ella se desprende, implica, en Haraway, una visión diferente, disruptiva de la naturaleza, la ecología, la tecnología y el mismo ser humano. Es desde esta perspectiva no humanista que se entiende su propuesta de una nueva forma de relaciones entre las

---

<sup>2</sup> Es importante señalar que Haraway en *Seguir con el problema* (Haraway, 2019) rechazará que se le adscriba al posthumanismo y, como veremos, postulará su concepción como compostaje.

especies y las cosas que cohabitan el planeta tierra, en cuanto que se rompe y replantea la misma comprensión de lo humano.

Así las cosas, es esencial hacer un recorrido por cómo Haraway entiende cuatro aspectos del debate científico, social y político contemporáneo: la naturaleza, el ecofeminismo y el cyborg, la técnica y el feminismo. Todos forman una unidad, pero los tratamos por separados para ver sus especificidades en el debate.

### **1.2.1 Concepto de la naturaleza («*naturocultura*»)**

Como señala Gómez (2012), Haraway rechaza la concepción del mundo según el cual está compartimentado en dominios aislados que se oponen entre sí, lo cual ha llevado a reduccionismo y a la legitimación de visiones del mundo (*Weltanschauungen*) que conllevan prácticas dominadoras. Haraway plantea un concepto de naturaleza que se puede resumir en los siguientes puntos diferenciales (cf.: Gómez, 2012).

1. Rechazo al entendimiento de la realidad mediante dualismos (entre los cuales encontramos, por ejemplo, los de sexo-género; naturaleza-cultura; hombre cazador-mujer recolectora) vs. un pluralismo radical. El dualismo, en efecto, hace que se asuman pares de identidades que se excluyen y se oponen entre sí. El hombre es opuesto a la mujer no solo en su estructura corporal, sino también psíquica y de rol social (el cual se naturaliza a través de estudios de sociobiología, de evolución y comportamiento, entre otros). De igual forma se opone la naturaleza a la cultura en la medida en que la naturaleza se concibe como un hecho independiente de las prácticas discursivas humanas. Además, las prácticas humanas se legitiman a través de estudios científicos que «corroboran» la naturalidad de roles, divisiones sociales y divisiones relacionadas con el género y con las diferencias entre las especies. Por el

contrario, los estudios y las investigaciones del ecologismo y el feminismo han mostrado que esos dualismos realmente no existen y que la naturaleza puede ser entendida como una pluralidad, una mezcla y una interconexión permanente de actividades y seres, de hechos y narraciones que se van entretejiendo en la realidad y en el conocimiento en el proceso histórico del desarrollo de la vida. Por lo tanto, no existen roles ni compartimientos naturales, sino espacios fluidos de existencia conjunta y de construcciones narrativas de la realidad.

2. Una comprensión de las diferencias desde un punto científico, es decir, entendidas como lo inevitable vs. una comprensión de las diferencias como categorías que suponen una construcción histórico-social. Las investigaciones en primatología y sociobiología, por ejemplo, terminan en unos informes sobre la vida de los primates y cómo se estructuran las relaciones entre individuos, la manada y entre las manadas. En esos informes se cuentan historias que parten de «observaciones objetivas» sobre las relaciones entre los animales no humanos. Por ello se narran historias de relaciones de dominación por parte del macho en un lenguaje que refleja las relaciones de dominación y lucha de poder entre los seres humanos en el marco de las estructuras de poder patriarcales y heteronormativas. Por ello se habla del control de macho en la manada, de guerras, adulterios, inversión y propiedad, etc. De igual forma, se cuentan historias sobre las estrategias de las hembras contrarias a las de los machos que están al nivel de las luchas por cuestiones ligadas a la reproducción y las relaciones entre los descendientes (cf.: Haraway, 1995, págs. 167-168). Ahora bien, señala la filósofa, estas narraciones basadas en «observaciones» son «altamente discutibles» en la medida en que puede constatarse que su pretendida «objetividad» se funda es en «idealizaciones» y proyecciones de las relaciones sociales y políticas de los seres humanos sobre la vida de los primates (cf.: Haraway, 1995, pág. 168). De esta manera se comprende cómo lo histórico social se constituye en elemento esencial de la narración científica y sobre todo de las conclusiones que los científicos obtienen de “observaciones” científicas. En conclusión, para Haraway, las historias no son inocentes en la medida en que en ella se ven reflejadas las relaciones sociales de momentos históricos específicos y las formas en que día a día

se produce y reproduce la vida a través de prácticas diarias: "(...) La naturaleza es algo construido, constituido históricamente, no se descubre desnuda en un lecho de fósiles o en una selva tropical" (Haraway, 1995, pág. 177).

3. Un entendimiento de la naturaleza como lo otro del ser humano, sin agencia, como objeto sobre el que recae la acción de compresión y acción de la agencia humana vs. una naturaleza como ser actuante. La crítica de Haraway a la forma de entender la naturaleza en el mundo capitalista y tecnocrático contemporáneo parte de su oposición al «artefactualismo violento y reductor», mediante el cual no es que ocurra una «*desnaturalización*» sino, más bien una «*producción particular*» de la naturaleza. Esto quiere decir, específicamente que el mundo se ha convertido en material utilizable en la producción de mercancías. Este fenómeno muestra una que los estrechos discursos y prácticas propias de la visión occidental del mundo se ha «hipertrofiado». En oposición a ello, Haraway propone entender la naturaleza como el lugar sobre el cual la cultura pública puede ser reconstruida. Esto significa entender que la naturaleza tiene muchos habitantes que en ella figuran y la configuran, a los cuales la filósofa llama «actores/actantes» no humanos, «dioses tópicos», de naturaleza orgánica e inorgánica (cf.: Haraway, 1999b, págs. 122-124). De lo que se trata es, entonces, de incluirlos en las narrativas y de hacerlos figurar como constitutivos de la realidad de cambio y transformación de la misma naturaleza: son nuestros compañeros, actores colectivos en la constitución de lo que llamamos naturaleza. La naturaleza es entonces un «lugar común» y una poderosa construcción discursiva generada por las interacciones de actores «semiótico-materiales» de todo tipo, humanos y no humanos (cf.: Haraway, 1999b, págs. 123-124).

Se introduce, de esta manera, en el discurso de la naturaleza una agencia que no había sido tomada en cuenta, que rompe los límites de las concepciones tradicionales del ser humano como único y exclusivo agente (sujeto) de la transformación natural.

4. La naturaleza entendida como una realidad estática vs. la naturaleza entendida como una realidad dinámica que se modifica sustancialmente en la medida en que se dan transformaciones paradigmáticas, conceptuales, epistemológicas y valorativas. Esta nueva concepción de Haraway tiene como eje fundamental la idea según la cual los organismos, en relación con un proceso discursivo, no son una mera realidad espejo de hechos objetivos sino un medio en el cual se construye la naturaleza misma. En palabras de la autora: "(...) los organismos no nacen, sino que se hacen (...). Los organismos emergen en un proceso discursivo. La biología es un discurso, no el mundo viviente en sí" (Haraway, 1999b, pág. 124). En la medida que cambian los discursos, cambian también los organismos, por lo que la naturaleza entonces no es algo estático sino algo dinámico, posible de crear en la medida en que se construyen los discursos que la configuran.

### **1.2.2 Ecofeminismo («vivir-con», «sufrir-con» «amar-mutuo» «gozar-con», «morir-con»)**

El ecofeminismo de Haraway se estructura en torno a una relación disruptiva frente a la forma en la que el ser humano ha pretendido ocupar una posición privilegiada y endiosada frente a la naturaleza. Esta relación de dominación se entrelaza con la dominación del hombre sobre la mujer. Para Haraway (Haraway, 1984), (Haraway, 1989), (Haraway, 1992) y (Haraway, 1995) no es que la mujer tenga una relación privilegiada con lo natural, ni que su esencia esté en una íntima relación con la naturaleza, ni que su constitución femenina le permita una conexión especial con el medio ambiente. De lo que se trata es de superar las dicotomías (antes señaladas) y de generar relacionamientos diversos, particulares y plurales con los seres bióticos y abióticos que conviven y acompañan al ser humano.

De esta manera, Haraway (1995) discute algunas posiciones del ecofeminismo (cf.: Gómez, 2012), por ejemplo, en torno al debate sobre los derechos de los animales. Frente su posicionamiento en torno al ecofeminismo trata de reflexionar sobre los planteamientos específicos de autores diferentes y plurales, para estudiar sus propuestas de acción política concreta y de esta manera formar alianzas o generar distanciamientos. Fiel a los fundamentos mismos de su propuesta epistémica, no se encuentra en ella, frente al feminismo y ecofeminismo, taxonomías o tablas simplistas, pues de lo que se trata es de «pensar-con» otros. Su crítica a algunas posiciones ético políticas de los defensores de los animales consiste, por ejemplo, en que para ella existe entre estos activistas cierto «puritanismo», originado en esencialismos o antiesencialismos que impiden ser más fluidos en las categorías y más receptivos a las ideas y luchas sociopolíticas de los demás. No se trata, entonces de «etiquetar» a los demás, sino de mantenerse abiertos a alianzas sin dejar de ejercer la crítica y la argumentación apasionada contra alguna idea.

Para comprender el tipo de ecofeminismo que propone Haraway puede tenerse en cuenta la forma como piensa la relación con los animales no humanos (en este caso específico, los perros). En su libro *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*, expone ideas fundamentales para comprender su concepción del relacionamiento entre las especies que sirva de propuesta disruptiva frente el «narcisismo humanista tecnofílico». Veamos algunas de esas ideas que llaman la atención:

1. Existe entre las especies una otredad significativa insuperable pero con la cual vale la pena hacer el esfuerzo de comunicarse de alguna manera y de establecer vínculos significativos. Precisamente, en *El manifiesto de las especies de compañía* (Haraway, 2017) la filósofa se propone «contar relatos sobre la relación con la otredad significativa». Esa relación es dinámica y hace posible la construcción conjunta de compañeros que se convierten en lo que son a partir y a través de la interacción misma (cf.: Haraway, 2017, pág. 24).

2. No consiste en entablar una relación interespecies de amor tóxica fundada en el conocimiento de la intimidad del otro: “Recibir amor incondicional de otro es una fantasía neurótica casi nunca excusable; esforzarse en satisfacer las desordenadas condiciones del amor es una cuestión distinta. La permanente búsqueda del conocimiento de la intimidad del otro, y los errores cómicos y trágicos inevitables en esa misión, exigen mi respeto, tanto si el otro es animal o humano, o incluso inanimado” (Haraway, 2017, pág. 35). Se trata, en últimas, de vivir-con, es decir, con todas las riquezas, conflictos y preocupaciones que genera una relación de amor mutuo interespecie. Precisamente cuando hay amor, compromiso y anhelo por compartir con el otro se realizan actos de solidaridad, respeto y preocupación que conducen a concatenar, a entrelazar y en últimas a enriquecer la vida de la colectividad. Por ello, el amor interespecie no es un juego de suma cero (cf.: Haraway, 2017, pág. 61).

3. La relación interespecies es de doble vía, no solo del ser humano hacia las otras especies, sino de una interrelación de mutua agencia y mutuos juegos de todo tipo. En ocasiones, utilizarlos para el trabajo al servicio de la satisfacción de necesidades humanas no significa necesariamente algo malo para las otras especies. En el caso de los perros, por ejemplo, muchas veces el cumplir con unos trabajos los hace menos vulnerables al abandono y los «caprichos consumistas de los humanos», pues su valor no depende, en este caso del cambiante amor de los humanos, sino de la importancia de su trabajo (cf. Haraway, 2017, págs. 37-38).

De igual forma, el tipo de relaciones que se crean dentro de una especie y entre las especies depende mucho de la capacidad de comunicación y de comprensión del otro no humano. En efecto, afirma Haraway, es necesario tener precaución ética con la otredad en una relación interespecie, en la medida en que no consiste en conformar una unidad, sino de «llevarse bien juntos». Los otros no humanos, por ejemplo, los

perros, realizan el ejercicio de leer a los humanos: de la calidad de esa lectura que ellos realizan depende su supervivencia en el tiempo (cf.: Haraway, 2017, págs.. 50-51)

4. Cada especie tiene su propia especificidad y con ello su propia forma de ser feliz. De esta manera, la realización de una vida plena en cada una de las especies es diferente y no es necesario ni válido transferir conceptos de felicidad a los animales no humanos. Se trata es del florecimiento y del enriquecimiento mutuo como «seres mortales unidos» no de una indiferenciada unidad que borre todas las diferencias (cf.: Haraway, 2017, pág. 53). Así las cosas, por ejemplo, si alguien le compra un collar de perlas a un perro o un vestido suntuoso, no lo está haciendo más feliz, pues el perro no puede comprender el significado de dicha compra ni le puede dar sentido en conexión con su existencia con miras a su felicidad.

5. No se trata de transferir derechos humanos a los animales no humanos o a los cibernéticos, se trata es de establecer relaciones significativas en las cuales se crean relaciones de derecho en el proceso mismo de desarrollo de la relación: “La cuestión acaba derivando no en qué son los derechos de los animales, como si existieran preformados para ser descubiertos, sino en cómo puede un humano entrar en una relación de derecho con un animal. Tales derechos, enraizados en la posesión recíproca, resultan ser difíciles de disolver y las demandas que hacen les cambia la vida a los dos miembros de la pareja” (Haraway, 2017, pág. 53). En últimas, consiste en una relación de doble vía en la que cada quien es sujeto y objeto de la relación de derechos en una situación concreta.

6. El mejoramiento de la vida en común con otras especies y el interrelacionamiento entre ellas y a su interior depende de los procesos de aprendizaje que se logren en los diferentes tiempos y espacios y de mutuo conocimiento que se tenga. Se trata de

crear futuros vitales que superen el no solamente el «determinismo pesimista» sino también el «idealismo romántico» (cf.: Haraway, 2017, pág. 64). En este sentido, se hace necesario apuntarle a un mejoramiento continuo de las relaciones entre las especies. Cuando se ama se aprende a vivir conjuntamente y a construir lo colectivo desde la otredad significativa y desde diferentes escalas y redes que se van haciendo cada vez más complejas, dependiendo de los niveles y los estratos que se vayan entrelazando en el ejercicio mismo de la interacción mutua (cf.: Haraway, 2017, págs. 78-80).

7. Como aprendizaje general, no consiste en pregonar un ecologismo «puritano» expresado en dos formas: Primera, en la idea de la necesidad de “rescatar” los animales “víctimas” de su relación de “subyugamiento” (agregándole una idea colonialista según la cual los países desarrollados tienen una misión especial frente a países que no lo son). Segunda, en la idea según la cual lo que está en el trasfondo de las relaciones de las especies (en este caso la humana y las no humanas), son estructuras de poder y por lo tanto toda relación entre y al interior de las especies es una relación de dominación. Con este proceder se niega toda relación basada en las complejidades de las emociones e interdependencias mutuas (cf.: Haraway, 2017, 29ágs.. 89-90).

8. Las relaciones interespecies no se fundan en una pretendida conexión privilegiada de la mujer madre con los seres naturales no humanos ni con la naturaleza en general, se trata más bien de relaciones de parentesco no madre-hijo, en las cuales se vive juntos y se muere juntos. Es una relación compleja y abierta a múltiples juegos en la cual se crea una historia personal conjunta íntima con las otras especies. Haraway afirma que no quiere ser la mamá de sus perros, pues no consiste en tener bebés sino de tener perros, es decir, una relación con otros que siguen siendo una «otredad significativa». En las relaciones de los humanos con los no humanos no se trata de mantener una «maternidad subrogada» sino de generar nuevos «nombres y pronombres» para los novedosos parentescos que van surgiendo a partir de los

ejercicios de compañía reales y específicos. La familia que se forma («hasta que la muerte los separe») no se constituye a partir de los genes sino de habitar «historias heredadas» que permiten transformar la vida (cf.: Haraway, 2017, pág. 96).

9. Cada relación con animales no humanos es única, particular y está situada en unas condiciones propias que no pueden generalizarse, universalizarse. No existe, por lo tanto, una única correcta forma de vivir la vida con la otredad específica. No se trata, entonces de una posición arrogante de la intelectual feminista que impone o quiere imponer una única forma de comportamiento e interacción con los animales no humanos. Existen comunidades y gente que desarrolla formas propias y válidas culturalmente de interrelación que es necesario respetar y tener en consideración. Hay perros de diferentes razas y condiciones de existencia que se interrelacionan con seres humanos y no humanos de muy diversas maneras. Hay perros en diferentes estratos sociales, perros rurales, perros urbanos, perros callejeros, etc., que conforman otredades significativas para las gentes con las que se interrelacionan y viven. No son siempre perros, entonces, «para la gente como yo» (cf.: Haraway, 2017, pág. 97).

10. Hay que recalcar el hecho de que las relaciones interespecies contemplan múltiples manifestaciones económicas, sociales, históricas, narrativas, etc., que ni son puras ni son inocentes. En este sentido, debe haber una apertura interpretativa y prospectiva que permita pensar formas nuevas, novedosas y extrañamente diferentes de interconectar con la otredad específica y en vivir un juego esperanzador de nuevas oportunidades de constitución de lo común, superando estados lamentables de convivencia y avizorando y construyendo formas diversas y felices de «vivir con», «sufrir con», «morir con» y de «amar a». En cada relación con un perro, por ejemplo, tiene lugar un infinito entretejido de conexiones parciales, así las cosas: Habitando ese legado sin la pose de la inocencia, podríamos tener esperanza en la creativa gracia del juego (cf. Haraway, 2017, pág. 98).

Como se puede observar, la posición ecofeminista de Haraway asume de forma muy específica y diversa las relaciones culturaturales que se desarrollan en el planeta tierra. Consiste en mantener un discurso y una opción política feminista, anti-racista, queer y socialista, teniendo en consideración la complejidad que implica el mundo y la vida real y superando los paradigmas puritanos de un feminismo «inocente» e intelectualista y de un estructuralismo frío, racionalista, desesperanzador y pesimista.

### **1.2.3 Tecnociencia, *Cyborgs* y feminismo: la propuesta teórico práctica de Haraway**

En este apartado llegamos al corazón de la novedad de la comprensión de la realidad y de la propuesta emancipatoria de Haraway. Para exponer esta nueva perspectiva, la reflexión sobre tecnociencia, cyborgs y feminismo se dividirá en cuatro partes: en la primera, se traerá a colación la crítica de Haraway a los desarrollos de la ciencia y la tecnología en el proceso de dominación de la mujer y en general de la culturaturaleza en el mundo contemporáneo; en la segunda, se mostrará con claridad cuál es la nueva perspectiva teórico práctica que propone Haraway; la tercera especificará en qué consiste el cyborg y por qué es tan importante en su pensamiento y, en cuarto lugar, se indicará su pensamiento sobre el *cyborg* en el feminismo y su nueva concepción de la realidad y su planteamiento sobre una política de la emancipación.

#### **1.2.3.1 Tecnociencia y régimen de dominación productor de mercancías**

Haraway parte de una crítica al «artefactualismo violento y reductor» propio del capitalismo contemporáneo, que ha acelerado y profundizado el control y la

construcción capitalista de los seres vivos y del planeta. Todo se ha constituido en una red cuya energía fluye a través de infinitos puntos interconectados de forma simple y violenta mantenida dentro de fijas fronteras en donde reina la orientación hacia la producción de mercancías.

Para Haraway, la nueva realidad creada por el acelerado desarrollo científico-técnico ha generado unos mecanismos reduccionistas y de control violento de los seres que habitan el planeta. Sin embargo, su tesis fundamental es que dada esta circunstancia no es necesario caer en la desesperanza, sino que, por el contrario, esta nueva realidad puede ser pensada como una posibilidad de desarrollo de nuevas fuerzas y nuevos seres que permitan la realización de una utopía socialista, feminista, anti-racista y antipatriarcal. En este proceso de pensamiento emancipador se pone especial énfasis en las mujeres y en todos los seres sobre quienes recae el peso avasallador de las fuerzas de opresión creadas y hechas posible precisamente por el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Prácticamente toda la argumentación que se presentará estará ligada a su idea del papel fundamental de los *cyborgs*.

En su libro, *La promesa de los monstruos* (1999b), Haraway postula que en el vientre del monstruo local/global ha tenido lugar aparentemente una desnaturalización del mundo por parte de la tecnología, sin embargo, lo que realmente ha ocurrido es que en este proceso tecnológico se ha dado una «producción particular de la naturaleza» con miras a la producción de mercancías. Lo que se da, entonces, es un reduccionismo de la capacidad creadora y creativa, en la medida en que todo se ha puesto al servicio del mercado en las entrañas de un gigante voraz llamado capitalismo (cf.: Haraway, 1999b, pág.123).

En *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XXI*, la autora pone de manifiesto el papel fundamental que juega la electrónica en general y la microelectrónica en particular en la constitución del mundo real-ficticio productor de mercancías. Todo depende íntimamente de ellas: los Estados modernos,

“(…) las compañías multinacionales, el poder militar, los aparatos del estado de bienestar, los sistemas por satélite, los procesos políticos, la fabricación de nuestras imaginaciones, los sistemas de control del trabajo, las construcciones médicas de nuestros cuerpos, la pornografía comercial, la división internacional del trabajo, el evangelismo religioso (…)” (Haraway, 1995, pág. 281-282). Se trata, entonces, no solamente de lo material, sino fundamentalmente de la creación de las condiciones culturales y simbólicas de la reproducción de un modelo mercantil. Esto ha llevado no solamente a un desvanecimiento de las diferencias entre la máquina y los organismos (humanos-animales), sino también a una reconexión con miras al mercado de la mente, el cuerpo y la herramienta. La forma como se organiza la producción y reproducción de lo material, lo simbólico-cultural y lo imaginativo hace que se debiliten de forma severa los límites entre la estructura y la supraestructura, entre lo público y lo privado y entre lo material y lo ideal (cf.: Haraway, 1995, pág. 281-282). En este marco de desenvolvimiento de las fuerzas técnico científicas al servicio de la producción de mercancías se ha ido produciendo también un específico tipo de clase trabajadora, de sexualidades y etnicidades. De igual forma han ido surgiendo y consolidándose nuevas colectividades, en un proceso paralelo de debilitamiento de los vínculos familiares en un contexto de fuerte movilidad del capital y de cada vez mayor división internacional del trabajo (cf.: Haraway, 1995, pág. 283). De ahí que, para la filósofa, las nuevas tecnologías de la comunicación jueguen un papel fundamental en la forma como se privilegia el crecimiento de la organización militar a expensas de la exclusión cultural y económica de gran parte de la población, especialmente de las mujeres. En este proceso de segregación social se han creados nuevos mitos en torno al sexo, la sexualidad, la reproducción, las expectativas, la cultura, el empleo, etc., para una fuerza de trabajo enredada en el trabajo científico y tecnológico (cf.: Haraway, 1995, pág. 288-290). Como conclusión, se tiene entonces que: “La única manera de definir la informática de la dominación es como una intensificación masiva de la inseguridad y un empobrecimiento cultural con un fallo común de la subsistencia de las redes para los más vulnerable” (Haraway, 1995, pág. 295).

### 1.2.3.2 Disidencia y reconfiguración cultural, científica, tecnológica y política, fundada en un lenguaje situado, parcial, impuro

Ahora bien, una vez desarrollada esta reflexión crítica frente al «artefactualismo violento y reductor» Haraway se separa de todas las demás propuestas, fundamentalmente de la marxista, que ven en ello una especie de apocalipsis que no deja ninguna esperanza de una política emancipatoria; por el contrario, es a partir de estas nuevas realidades tecnocientíficas que pueden surgir las nuevas producciones imaginativas para vivir, gozar, sufrir y morir en un mundo ya nunca más virgen y con un pensamiento ya nunca más ingenuo o puro.

En este sentido, el concepto importante utilizado por Haraway es el de la «ambivalencia», en la medida en que los planteamientos estructurales críticos contra la realidad tecnocientífica que prevalece en las relaciones femeninas en el trabajo y la cultura, en torno a la producción del conocimiento, la sexualidad y la reproducción, abren otras posibilidades que van más allá del concepto marxista de la «dominación». Así las cosas, para Haraway, dadas las características de mediatización de las unidades de poder en la actualidad, generadas por la cultura de la alta tecnología, se hace necesario ir más allá de la crítica a las ideas políticas prevalecientes en la sociedad occidental y de la falsa conciencia de un sujeto manipulado por el consumismo, para avizorar placeres, poderes y experiencias nacientes con las que se haga posible el cambio de las reglas del juego (cf.: Haraway, 1995, pág. 296).

En este sentido, ¿cuál es la crítica de Haraway al pensamiento feminista que abre una nueva perspectiva de comprensión del mismo? Vemos su reflexión: Existen unos nuevos planteamientos a partir de los nuevos desarrollos en ciencia y tecnologías que afectan de forma «severa» a las mujeres. Los esfuerzos marxistas, psicoanalíticos, feministas y antropológicos realizados hasta el momento para explicar lo que acontece

y formular propuestas emancipatorias son «rudimentarios» y por lo tanto deben sufrir «transformaciones proteicas», es decir, que deben cambiar de forma, ideas y aspecto (cf.: Haraway, 1995, pág. 296).

Para Haraway, existen en la realidad muchos «disidentes» en medio de la cultura científica, tecnológica y política dominante, pero estos disidentes no requieren un lenguaje común, se trata más bien de elaborar un lenguaje situado, parcial, impuro que reconfigure también las formas políticas organizativas y de participación. Si el discurso del feminismo busca lograr el sueño de un lenguaje perfecto, de una totalidad fiel y de una experiencia única, se vuelve «totalizador e imperialista» (cf.: Haraway, 1995, pág. 296).

Y es aquí donde entra a jugar su propuesta feminista *cyborg*, esto es, la idea de que se puede aprender de las fusiones con animales y máquinas. Lo cual es, ciertamente, una ironía, en la medida en que se puede aprender a no ser un Hombre occidental a través de las fusiones entre animales y máquinas. La ciencia feminista puede surgir y fortalecerse a partir de las experiencias y manifestaciones del placer que generan esas fusiones tabúes producto de las nuevas e inevitables relaciones sociales de la ciencia y la tecnología. (cf.: Haraway, 1995, pág. 297). El cambio, el elemento proteico de la propuesta de Haraway, se comprende, entonces, en la medida en que se introduce un nuevo concepto, el de *cyborg*, desde el cual realizar una nueva lectura y comprensión de la realidad y, de esta manera, desarrollar una nueva estrategia de juego teórico práctico o científico político de emancipación de la mujer. De esta manera se genera una lucha política que abarca no solo la perspectiva de crítica de la dominación sino también, y sobre todo, la apertura hacia posibilidades inimaginables de nuevas formas de relacionamiento socionatural (cf.: Haraway, 1995, pág. 263).

### 1.2.3.3 Cyborgs como posibilidad de transformación de las relaciones de dominación capitalista

En *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (Haraway, 1995), Haraway expone ampliamente su concepto de *cyborg*. Importante es señalar, en un inicio, que para la autora la idea sobre el rol fundamental del *cyborg* en el marco de un análisis de «política ficción (ciencia política)», hace posible la utopía en el mundo actual dada la ocurrencia de tres «rupturas limítrofes cruciales», a saber: Primero, las brechas que han surgido en las fronteras entre lo humano y lo animal. Segundo, el desvanecimiento de la distinción entre «(organismos) animales-humanos y máquinas». Y tercero la imprecisión de los límites «entre lo físico y lo no físico» (cf.: Haraway, 1995, pág. 256-260).

Es importante ver, entonces, algunas características de los *cyborg*, pues es a partir de su formas constitutivas que surge, para Haraway, la posibilidad de un nuevo feminismo. En este sentido se va a seguir la idea de la filósofa según la cual, del interior, del vientre mismo de la situación tecnocientífica y naturocultural del mundo contemporáneo surgen las posibilidades irónicas de la emancipación feminista. Así las cosas, el *cyborg* se debe comprender teniendo en cuenta, en primer lugar, las «rupturas limítrofes cruciales» entre lo humano y no humano (sea máquina o animal no humano); y, en segundo lugar, todo lo que tiene que ver con lo imaginario, lo cultural e inmaterial. En este sentido, se trata de comprender lo que es un *cyborg* como posibilidad de transformación de las relaciones sociales de dominación existentes en el capitalismo racista actual, dominado por lo masculino y por una ideología teórico práctica de progreso y de apropiación de la naturaleza tan solo como un recurso para mantener la cultura y los sujetos sobre los que recae el ejercicio del dominio.

a. Un cyborg es una criatura que se caracteriza sobre todo por ser un híbrido. En primer lugar, híbrido de organismos y máquinas criaturas que son animal y máquina simultáneamente (cf.: Haraway, 1995, pág. 253). El cyborg es una quimera, una fabricación cuya existencia no depende de nada ni de nadie, está en el espacio. En segundo lugar, híbrido de animal no humano y humano, esto es «apretados acoplamientos» que producen placer e inquietud. Nuevas formas de interrelación que podrían caracterizarse por la bestialidad (cf.: Haraway, 1995, pág. 257).

b. Los *cyborgs* se componen de realidad y ficción a la vez y, en la medida en que viven en mundos naturales y artificiales ambiguos y encarnan una «imagen condensada de imaginación y realidad material», hacen posible la transformación histórica (cf.: Haraway, 1995, pág. 253). En este sentido, el *cyborg* es el nuevo agente social de la emancipación que se funda en una nueva lógica no dialéctica, no discursiva, con la que construye una nueva narrativa.

c. Los *cyborgs* necesitan conectar, entretelar parentescos y vínculos tentaculares multiespecies y maquínicos. Su estrategia política se funda en la asociación para la acción sin pertenencia a partidos de vanguardia (cf.: Haraway, 1995, pág. 256). Esto hace posible tanto la comunicación como la hibridación permanente de los seres de la naturaleza, para lo cual Haraway emplea uno de los conceptos pilares de su filosofía feminista, a saber, el concepto de afinidad, parentesco (*making kin*). Consiste en una relación «por elección», por deseo, por avidez, no producto de lazos de sangre (cf.: Haraway, 1995, pág. 263). En este sentido, la emancipación consiste, precisamente en hacer conexiones y parentescos sin ningún miedo a la hibridación y a la mezcla. Se abren, de esta manera, posibilidades de parentesco entre animales y máquinas y entre humanos y no humanos, formando identidades parciales y conectando contradictorios puntos de vista (cf.: Haraway, 1995, pág. 263).

d. Los *cyborgs* son fundamentalmente impuros, irreverentes e infieles: “se ponen del lado de la parcialidad, la ironía, la intimidad y la perversidad (...) no son reverentes, no recuerdan el cosmos, desconfían del holismo (...) son hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de estado” (Haraway, 1995, pág. 253). Por ello no tienen un origen ni un final, son completamente inacabados y no anhelan o persiguen la completud o la salvación dentro del vientre de una familia orgánica. Son producto de la sociedad actual, pero generadores de nuevas formas de conexión abiertas a novedosos mundos.

e. El *cyborg* es una criatura en un mundo postgenérico, no bisexual ni dependiente de un mito de separación originaria que busque reconciliación y unidad. En esta medida no encaja en el concepto de «unidad original» predominante en el concepto de naturaleza en sentido occidental. Es subversión de la teleología tradicional dominante en la conciencia científica tradicional (cf.: Haraway, 1995, pág. 255).

#### 1.2.3.4 Decodificación del código de la informática de la dominación

Emancipación como descodificación del código de la informática de la dominación y su recodificación para la producción de una «demonología de la tecnología» y la generación de una conexión parcial con otros y una comunicación con todas nuestras partes con el objetivo de «reconstruir los límites de la vida diaria».

Para la filósofa, en las sociedades del mundo contemporáneo, la mujer está en un escenario que denomina «informática de la dominación», la cual consiste en una situación en la cual los seres se encuentran integrados/explotados en el marco de un sistema tanto de producción/reproducción como de comunicación» (cf.: Haraway, 1995, pág. 279). Esta «informática de la dominación» constituye el lugar en el cual las mujeres y otros trabajan, compran y venden, consiguen lo necesario para existir, viven el propio cuerpo. Es una dominación que todo lo «conecta y dispersa de manera

polimorfa», infinita y diferenciada en medio del flujo permanente de corrientes de poder y oposición a su afirmación a nivel internacional. En este maremágnum de fuerzas de dominación la mujer tiene que encontrar las formas de supervivencia. Por ello, las feministas, para poder emanciparse, deben primero conocer cómo funciona y dominar el código con el que funciona esa «informática de la dominación», en cuanto condición de posibilidad de construir una opción para desmontarlo y volverlo a montar y en ello el *cyborg* juega un papel fundamental. De esta manera, afirma Haraway, se pueden reconstruir las políticas socialistas, tendientes a crear nuevas relaciones de ciencia y tecnología, nuevos sistemas de mitos y de significados por medio de los cuales se estructuran nuestras imaginaciones: “El *cyborg* es una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar. Es el yo que las feministas deben codificar” (Haraway, 1995, pág. 279-280). El *cyborg* se convierte, de esta manera, en medio y fin de las políticas emancipatorias del feminismo *cyborg* socialista. A través de él se hace posible recodificar toda la informática de dominación capitalista y en él recae toda una nueva y emancipatoria forma de reconstruir y construir un nuevo tejido social. Nuestros cuerpos se producen mediante las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías, por lo que las relaciones sociales de las mujeres a través del mundo se construyen a partir de las herramientas formalizadas de la ciencia y el lenguaje dominante. En este sentido mito, anatomía de los cuerpos, herramienta e instrumento tecnológico debilitan sus fronteras y se constituyen mutuamente (Haraway, 1995, págs.. 279-280).

Los *cyborgs* son como la célula básica de la “informática de la dominación” capitalista opresora, en ellos se encuentran condensados históricamente los códigos de información de lo maquínico y lo orgánico y los límites expresados en densidades de signos y ruido definidas en forma estadística. Por ello, en los *ciborgs* se pueden buscar todas las preguntas relacionadas con la historia, la política y ética, con el cuidado, el crecimiento, las diferencias de poder y las escalas de tiempo. En una palabra, en el *cyborg* se encuentran todos los saberes teórico prácticos necesarios para una política de la emancipación feminista socialista «recargada» (cf.: Haraway 1999b, 2017, pág. 20).

Al final de su libro *Las promesas de los monstruos*, Haraway señala cómo debería ser ese nuevo ser *cyborg* emancipado de la informática de la dominación impuesta a las mujeres y a los otros seres humanos y no humanos que habitan el planeta. Para ello utiliza las siguientes ideas:

Ser un otro «inapropiado/ble»: que no es estar aislado como algo especial, puro, auténtico, inocente e intocable, sino “(...) estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación (...) no encajar en la taxon, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia” (Haraway, 1999b, pág. 131). Ser inapropiado/inapropiable no es ser postmoderno, si no ser «amoderno», esto es vivir la historia de la ciencia como cultura, insistiendo “(...) en la ausencia de principios, iluminaciones y finales: el mundo siempre ha estado en el medio de las cosas, en una conversación práctica y no regulada, llena de acción y estructurada por un conjunto asombroso de actantes y de colectivos desiguales conectados entre sí” (Haraway, 1999b, pág. 131). Se trata en últimas de «articular» que es igual a significar, esto es unir cosas que normalmente no podrían ir unidas y generar nuevas formas de existencia que por su misma constitución son espeluznantes, arriesgadas, contingentes. En este sentido, subraya Haraway que ella quiere vivir en un mundo articulado. El lema es entonces: «Articulamos, luego existimos» (Haraway, 1999b, pág. 150).

Así, afirma Haraway, se hace posible una política feminista socialista que cambie los mapas del mundo y que construya nuevos colectivos a partir de una multiplicidad de actores humanos y no humanos en un no-final, en un juego infinito abierto a siempre nuevos tejidos y nuevas uniones y configuraciones de lo real. No se trata, entonces de lograr un «final feliz» sino de generar las condiciones para un «no-final». Esto

significa que el futuro sistema no se piensa como cerrado o como advenimiento de lo idéntico sino como el devenir de un mundo no completo (cf.: Haraway, 1999b, pág. 153).

De esta manera, se han trazado unas líneas fundamentales de comprensión de la propuesta feminista socialista «*cyborg*» de Haraway. Ahora haremos algunas anotaciones con el propósito de ampliar su idea de un feminismo producido de la idea de *cyborg*, con el objetivo de comprender mejor su propuesta feminista. Estas ideas son expuestas por Haraway en su texto *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (Haraway, 1995), el cual ya se ha traído a colación en este trabajo.

a. No se trata de «establecer redes», sino de entretrejer. Precisamente, los cyborgs opositores entretrejen vínculos tentaculares multiespecies y conectan con máquinas y otros no en forma de «red» (propio también de las multinacionales) sino de parentescos (cf.: Haraway, 1995, pág. 291). Lo que sí hay es que aprender a leer el funcionamiento de las redes de poder y vida social para producir nuevos acoplamientos y coaliciones. Ahora bien, esas lecturas deben hacerse desde un yo disperso (no unitario) (cf.: Haraway, 1995, pág. 291-292).

b. Las historias feministas *cyborgs* tienen diferentes tareas: descodificar el código de la informática de la dominación que traduce a la perfección los significados *falogocéntricos* para recomponer de nuevo la comunicación y la inteligencia bajo un nuevo código feminista y de esta manera subvertir el mando y control (cf.: Haraway, 1995, pág. 300-302). Se debe producir ruido y polución en la comunicación mediante fusiones animal-máquina que hagan problemáticos al Hombre y la Mujer. Consiste en subvertir la forma en la cual el deseo es estructurado y de modificar la fuerza imaginada que genera lenguaje y género. También es necesario alterar la estructura

y el modo de producción de la identidad, la naturaleza y la cultura occidental con sus formaciones binarias de espejo-ojo, amo-esclavo, cuerpo mente (cf.: Haraway, 1995, pág. 302). En efecto, para la filósofa, para actuar de forma poderosa es necesario construir mitos y lenguajes políticos que permitan formas nuevas de ver la ciencia y la tecnología. Como el miembro que le vuelve a nacer a las salamandras las mujeres al deconstruir y volver a construir el código de dominación pueden regenerar sus múltiples heridas y mutilaciones, pueden realizar su venganza mediante la reconstrucción de una esperanzadora utopía: «mundo monstruoso sin géneros» (cf.: Haraway, 1995, pág. 310).

c. Los feminismos y los marxismos tienen el problema de mantener los imperativos epistemológicos occidentales con los que han construido un sujeto revolucionario manteniendo el discurso de las jerarquías, la superioridad moral, la inocencia y un supuesto mayor acercamiento femenino al mundo natural. El feminismo *cyborg* y de «mujeres de color» no tiene un sueño original ni una lectura de un final de salvación, ni está inscrito en un partido de vanguardia, ni tiene la necesidad de enraizar en la pureza y la maternidad. Por el contrario, afirma Haraway, la feminista socialista *cyborg* se despoja de toda identidad y desde su posición de raza bastarda «enseña el poder de los márgenes» y a sobrevivir (cf.: Haraway, 1995, pág. 302-303). Se trata, entonces, de una «transformación liminal», no de postular una supuesta inocencia original y una supuesta caída en las garras de la dominación masculinista para buscar una supuesta vuelta a la totalidad original, al paraíso perdido, a la perfección. Se trata de un juego de escrituras en el que las mujeres *cyborg*, híbridos, mosaicos, quimeras, «de color», crean su propio imaginario no a partir de la victimización que busca «gozar de la vida real» sino como gentes que sobreviven mediante prácticas sofisticadas, que «se niegan a desaparecer» y en el proceso reescriben de forma activa «los textos de sus cuerpos y de sus sociedades» (cf.: Haraway, 1995, pág. 303-304).

En resumen, para Haraway, el *cyborg* y la tecnología hacen parte de las formas actuales de dominación patriarcal capitalista, pero al mismo tiempo abren las puertas

al feminismo para encontrar nuevas significaciones, nuevas formas de interrelación dentro de las especies y entre las especies y permiten crear nuevos mundos reales e imaginarios de emancipación de la mujer y de los animales humanos y no humanos. Crucial para comprender la tesis de Haraway es, entonces, que no se debe buscar producir teorías «universales y totalizadoras» ni abrazar una «metafísica anticientífica»; de lo que se trata es de descodificar el código de la informática de la dominación para recodificarlo y, de esta manera, producir una «demonología de la tecnología» y de tratar por todos los medios de conectarse de forma parcial con otros y de comunicarse con todas nuestras partes con el objetivo de «reconstruir los límites de la vida diaria». La imaginería cyborg, puede permitir salir del «laberinto de dualismos» en el que el discurso feminista se halla atrapado y desarrollar una «poderosa e infiel heteroglosia», contra los «circuitos de los «supersalvadores de la nueva derecha» y a favor de la construcción y destrucción de «máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio». Finalmente, no se trata, entonces de ser una diosa sino de ser un *cyborg* (cf.: Haraway, 1995, pág. 311).

## II

**CHTHULUCENO, SIMPOIESIS, ALIANZA MULTIESPECIES, FORMA  
TENTACULAR Y ENTRETEJIDA DE VIVIR-CON EN EL PLANETA TIERRA EN  
TIEMPOS DE CRISIS ECOLÓGICA**

“Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto”

(Haraway, 2019, pág. 24)

Luego de exponer los elementos epistemológicos y políticos fundamentales que estructuran el pensamiento feminista radical de Haraway, en este segundo capítulo se expondrán elementos constitutivos de su propuesta epistemológica, política, social y cultural en torno a la crisis ambiental que se vive en el planeta tierra. Para ello se seguirá, capítulo a capítulo, el desarrollo conceptual y político cultural que la autora despliega en su libro *Seguir con el problema* (Haraway, 2019). Como se verá en el transcurso de la reflexión, el eje central de la filosofía política de Haraway consiste en la generación de parentesco (*make-kin*) entre humanos y no humanos (otros animales y máquinas, seres bióticos y abióticos) con el fin de reparar los daños causados por el antropoceno, el capitaloceno y el plantacionceno. Consiste en intentar arreglar los perjuicios irreparables ocasionados al planeta por la acción de quienes lo han dominado de manera despótica, imponiendo relaciones sociales de producción y reproducción de la vida con el fin de satisfacer los caprichos consumistas de una minoría.

En este sentido, el capítulo se dividirá en las siguientes partes: 1. Se realizarán unas aclaraciones conceptuales 2. Se expondrá en qué consiste lo que la autora llama SF como signo de construcción ontológica en el chthuluceno. 3. Se expondrá la idea de

la filósofa de cómo lo tentacular constituye la posibilidad de devenir-con. 4. Se mostrará cómo para Haraway la simpoiesis, la simbiogénesis y la biología ecológica constituyen una epistemología del devenir-con multiespecies. 5. Se presentará la idea de la filósofa, según la cual, la generación de parentesco representa el slogan del chthuluceno (compostismo sí, posthumanismo no) y la responsabilidad es la forma de vida para el florecimiento multiespecies. 6. Se plantearán los argumentos que se dan a favor de sostener que ir de visita es la actitud moral frente a los problemas de la tierra en el chthuluceno. 7. Se mostrará cómo se piensa y se imagina Haraway la acción futura en el chthuluceno

De esta forma el lector tendrá una idea bastante elaborada de cómo, para Haraway, el chthuluceno representa el marco y el escenario en el cual la opción de vida y muerte conjunta de las especies puede llevarse a cabo con responsabilidad.

## II.1 Aclaraciones conceptuales

El libro se titula, en español, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Haraway, 2019). Hay que tener en cuenta que, entre el título y el subtítulo, consiste en una continuidad y no de una discontinuidad histórica que supone el planteamiento de una utopía radical que simplifique lo realmente existente. Esta indicación está implícita en la palabra Chthuluceno, que se compone de dos palabras griegas: *khthôn* y *kainos*.

a) *Khthôn* hace referencia al tipo de seres que habitan la tierra en el chthuluceno, a saber, los chthónicos (entes muy parecidos en su descripción a los *cyborg*). La descripción que de ellos hace Haraway es la siguiente:

Los chthónicos son seres de la tierra y de última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy desenmarañados. Los chthónicos retozan en un humus

multibichos, pero no quieren tener nada que ver con el Homo que mira al cielo. Los chthónicos son monstruos en el mejor sentido: demuestran y performan la significatividad material de los bichos y procesos de la tierra. También demuestran y llevan a cabo consecuencias. Los seres chthónicos no están a salvo; no quieren tener nada que ver con las ideologías, no pertenecen a nadie; se retuercen, se deleitan y crecen profusamente con formas variadas y nombres diversos en las aguas, los aires y los lugares de la tierra. Hacen y deshacen; son hechos y deshechos. Son quienes son (Haraway, 2019, págs. 20-21).

Queda claro, entonces, que los agentes del chthuluceno no son los seres humanos sino seres diferentes combinados y generados en el humus de una tierra no hecha por y para humanos sino para toda clase de bichos en nuevas formas de alianzas, mixturas y combinaciones ontológicas.

b) Por su parte, *kainos* hace referencia a la concepción del tiempo que hace posible seguir con el problema el cual implica “estar verdaderamente presentes”, sin querer realizar futuros edénicos, apocalípticos o de salvación. *Kainos*, afirma Haraway,

(...) significa ahora, un tiempo de comienzos, un tiempo para la continuidad, para la frescura. Nada en *kainos* debe significar pasados, presentes o futuros convencionales. No hay nada en los tiempos de comienzos que insista en eliminar completamente lo que ha venido antes ni, ciertamente, lo que viene después. *Kainos* puede estar lleno de herencias, de memorias y también de llegadas, de criar y de nutrir lo que aún puede llegar a ser. Entiendo *kainos* como una presencia continua, densa, con hifas infundiendo todo tiempo de temporalidades y materialidades (Haraway, 2019, pág. 20).

*Kainos* representa, entonces, una dimensión temporal en la que se hace posible la vida reparadora y creadora en unión y relación entre humanos y no humanos, en un mundo que es como es, es decir, un espacio tiempo dañado, en crisis y sin posibilidad de soluciones simples y salvadoras. Se trata fundamentalmente de un tiempo en el cual se busca hacer posible vivir-con y morir-con “de manera recíproca y vigorosa en el chthuluceno”.

c) Otro concepto importante de precisar es el de problema (“*trouble*”)<sup>3</sup>, pues sirve para comprender el sello propio de la forma como Haraway asume su propuesta filosófico política: a partir del reconocimiento de una materialidad dañada se propone una acción y visión futura correspondiente. Es decir, no busca quedarse en la mera crítica al modelo actual de vida en el planeta (mostrando que todo está consumado y no hay nada que hacer) ni pretende asumir que las cosas no están tan mal y que mediante la aplicación de la innovación tecnológica y el desarrollo de la investigación científica se resolverán los asuntos problemáticos existentes. Para Haraway, todos los seres vivimos en la tierra en tiempos perturbadores, confusos, turbios y problemáticos, llenos de dolor y de alegría en los cuales se asesina de forma innecesaria la continuidad pero en los que también resurge lo necesario (cf.: Haraway, 2019, pág. 19).

d) Del problema (“*trouble*”) mismo surgen formas de vivir responsablemente en la medida en que somos capaces de hacer parentesco (*make kin*). En efecto, toda su

---

<sup>3</sup> Si hacemos el ejercicio de traducir esta palabra al español nos encontramos con una gran variedad de posibilidades que muestran la riqueza de su significado: el problema, el apuro, la dificultad, la molestia, la angustia, la pena, el mal, el esfuerzo, la aflicción, la avería, el daño, el conflicto, el fallo, la desgracia, el inconveniente, la desventaja, el obstáculo, el trastorno, el desorden, el aprieto, la preocupación, el disgusto, el displacer, el dolor, la pena, el sufrimiento, la enfermedad, el disturbio, la conmoción, el obstáculo, la barrera, la obstrucción, el impedimento, el estorbo, la desventura, la desavenencia, la fricción, el malentendido, el fracaso, el fiasco, el berenjenal, el sinsabor, la cosa difícil, la falta de fortuna, la cosa no fácil, la falta de sanidad y salubridad, la contraria, la molestia, el disturbio, la inquietud, la alarma, la embarrada, el turbamiento, el sufrimiento, la mala experiencia, el derrumbamiento, la incomodidad, el inconveniente, la agitación, el padecimiento, el derrumbamiento, la intimidación, la pena, la caída, la desventura, la importunación, etc.

propuesta está guiada, atravesada y permeada por esta idea, que se convierte en la tarea fundamental de los seres que habitan la tierra, en especial, del ser humano. Sus palabras al inicio del texto establecen el norte de lectura y comprensión de toda su utopía feminista, que conecta con lo ya expuesto en el primer capítulo de este trabajo, a propósito del *cyborg*:

La tarea es volvernos capaces de dar respuesta de manera recíproca (...) La tarea es generar parientes en líneas de conexión ingeniosas como una práctica de aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso. Nuestra tarea es generar problemas, resucitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores, aquietar aguas turbulentas y reconstruir lugares tranquilos (...) como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados (Haraway, 2019, págs. 19-20).

e) Finalmente, como conceptos orientados a la comprensión de la realidad problemática y a la generación de tareas de solución o de acción frente a ella, Haraway hace una crítica a los conceptos de Antropoceno y capitaliceno<sup>4</sup> e introduce uno nuevo, chthuluceno. Frente al antropoceno y al capitaloceno Haraway diferencia dos sentidos de los mismos, como herramienta de comprensión y como alternativa de acción política.

---

<sup>4</sup> Se propone también el de plantacionoceno, pero no va a ser tratado en esta obra porque se puede decir que queda subsumido en el de capitaloceno. El nombre de *Plantacionoceno*, fue generado en 2014, afirma Haraway, "(...) para designar a la transformación devastadora de granjas, pasturas, y bosques a escala humana en plantaciones extractivas y cerradas, basadas en el trabajo esclavo -y otras formas de explotación-, alienado, y, generalmente desplazado espacialmente (...) El Plantacionoceno prosigue con creciente ferocidad en la producción global de carne industrializada, en el agronegocio de la monocultura, y en la sustitución de bosques multiespecies, que sostienen tanto a los humanos como a los no humanos, por inmensas plantaciones que producen, por ejemplo, aceite de palma". (Haraway, 2016, pág. 18, nota:10)

Para ella, el concepto de antropoceno<sup>5</sup> acuñado por Eugene Stoermer, a principios de los años ochenta del siglo XX, y luego introducido por Paul Crutzen en el año 2000 para señalar la necesidad de sustituir la era geológica del holoceno por este nuevo concepto que según ellos da cuenta de los cambios generados por el ser humano al planeta tierra a partir de la revolución industrial y la utilización de la energía proveniente de materias fósiles (carbón, petróleo). Este cambio ha dejado sus huellas en la atmósfera, el agua y las rocas. Sin embargo, este concepto queda atrapado en las políticas de la globalización y en la agenda del *Burning Man*, que trata de cambiar la antigua era del carbón, pasando por la reciente era del petróleo para llegar a la era de las energías renovables, sin que cambie realmente nada en la forma capitalista de vivir con los otros seres en el planeta que cada vez está más dañado. Por eso, el término antropoceno tampoco sirve como alternativa de acción política, ya que si no se cambia de forma radical la locura, continuará su curso y el medioambiente estará, en todos los sentidos (biodiversidad, fertilidad de los suelos, agua, atmósfera, temperatura, etc.), cada vez peor. Por el contrario, para Haraway se trata de subvertir la cultura capitalista mediante la acción y el pensamiento. Se necesita, entonces, pensar, ser reflexivos. Ahora bien, Haraway no rechaza del todo el concepto de antropoceno, dado que es una palabra que al estar afianzada y ser usada por muchos actores importantes en la lucha por vivir con el problema, en algunas ocasiones y de forma moderada será usada de forma productiva (cf.: Haraway, 2019: pág. 84). Se trata entonces de una economía del concepto que se valida por motivos prácticos, pero se rechaza por quedar enredado en la lógica y la forma capitalista de estructurar la vida y las relaciones entre humanos y no humanos.

El concepto de capitaloceno<sup>6</sup> lleva implícita una crítica al capitalismo, al desarrollismo, al uso de combustibles fósiles y, en general, a la explotación ilimitada y acelerada de

---

<sup>5</sup> Sobre el concepto de Antropoceno existe una extensa y variada bibliografía que no puede ser desarrollada en este texto debido a que desbordaría los límites de la cuestión o la pregunta de la investigación. Para mayor reflexión sobre el concepto ver: (Arias, 2016), (Arias, 2018), (Crutzen-Stoermer, 2000), (Crutzen, 2002), (Latour, 2013), (Latour, 2017), (Lovelock, 1985), (Lovelock, 2007), (Sloterdijk, 2010) y (Sloterdijk, 2018).

<sup>6</sup> Al igual que sobre el concepto de Antropoceno, sobre el concepto de capitaloceno existe una extensa y variada bibliografía que no puede ser desarrollada en este texto debido a que desbordaría los límites

los recursos naturales para generar riqueza para unos pocos y convertir el planeta en una inmensa fábrica febril y agitada de producción de bienes para una sociedad desbordadamente consumista e inconsciente que destruye el medio ambiente. En el texto *antropoceno, capitaliceno, plantacioceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco* (Haraway, 2016), la filósofa señala que tanto el capitaloceno como el antropoceno significan que está ocurriendo una inmensa e irreversible destrucción tanto para los seres humanos como para una infinidad de otras especies “«Al borde de la extinción» no es sólo una metáfora; y «colapso del sistema» no es una película de suspenso”. (cf.: Haraway, 2016, pág, 20) Sin embargo, y pese a toda la utilidad epistémica que brinda el concepto de capitaloceno, no contribuye a pensar formas de vida y convivencia disruptivas futuras en un planeta en problemas, por el contrario, afirma la idea de que todo está consumado y acabado y no hay ya nada que hacer. Este pesimismo apocalíptico genera parálisis de la acción y del pensamiento e imposibilita encontrar formas nuevas y novedosas de vivir con en un planeta cada vez más estéril y reacio a la vida (cf.: Haraway, 2016, pág, 20).

Finalmente, la palabra chthuluceno constituye la propuesta de Haraway para, por una parte, sustituir los conceptos de antropoceno y capitaloceno y, por otra parte, cobijar bajo un solo manto el desarrollo epistemológico, ontológico y práctico de su propuesta compost-ista y de perentesco. En palabras de Haraway:

(...) insisto en que necesitamos de un nombre para las dinámicas de fuerza y poder sin-ctónicos<sup>7</sup> en curso, de las cuales las personas son una parte dentro de las cuales ese proceso está en juego. Tal vez, y sólo con intenso compromiso y trabajo colaborativo con otros terranos, será posible hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies, que incluyan a las personas. Estoy llamando a todo esto el *Chthuluceno* – pasado, presente y lo que está por venir.

---

de la cuestión o la pregunta de la investigación. De forma ilustrativa pueden tenerse en cuenta dos textos que Haraway trae a colación al respecto, a saber: (Malm, 2016) y (Moore, 2016). Ver, también, (Malm, 2015) y (Klein,2014).

<sup>7</sup> Este concepto se expondrá posteriormente.

Estos espacios-tiempos reales y posibles (...) fueron nombrados así por los diversos poderes y fuerzas tentaculares de toda la tierra y de las cosas reunidas en nombres como Naga, Gaia, Tangaroa (...) Terra, Haniyasu-hime, Mujer-Araña, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi y muchas, muchas más (...) "Mi" *Chthulueno* se enmaraña con una multitud de temporalidades y espacialidades y una legión de entidades en ensamblajes intra-activos, incluyendo más-que-humanos, otros-no-humanos, inhumanos y humanos-como-humus (...) entramados de fabulación especulativa, feminismo especulativo, ciencia ficción y hechos científicos. (Haraway, 2016, págs. 18-19)

Queda claro, entonces, que para Haraway el chthuluceno consiste en una multitud de temporalidades y espacialidades en donde es posible el compostaje de las diferentes especies y la realización de parentescos que permitirán vivir-con, morir-con, reparar y ajustar el desastre medioambiental y social (socioambiental, socionatural, socioecológico) en el que se ha convertido la tierra en el marco del despliegue de la actividad destructiva del ser humano en el marco del capitalismo y la explotación de los seres vivos en todos los niveles que ha ocurrido en la historia del planeta tierra. Se trata de una existencia de resistencia y construcción conjuntas que exigen un incesante y difícil trabajo y una permanente y desbordante alegría, disposición y capacidad para involucrarse en relaciones inesperadas multiespecie. En este contexto, el lema o slogan del chthuluceno debe ser, para Haraway: ¡Hagan parientes<sup>8</sup>, no bebés" (Haraway, 2016, pág. 23).

---

<sup>8</sup> "Generar relaciones de parentesco es, tal vez, la parte más difícil y más urgente del problema (...) Necesitamos hacer parientes sin-chtónicamente, sin-poéticamente. Sea lo que sea que seamos, necesitamos hacer-con, -convertirnos-en, componer-con- los "terranos" (...) Hacer parientes es hacer personas, no necesariamente como individuos o como seres humanos (...) Parentesco es una palabra que trae en sí un ensamblaje. Todos los seres comparten una "carne" común, paralelamente, semióticamente y genealógicamente. Los antepasados se nos presentan como extraños muy interesantes; los parientes son desconocidos (más allá de lo que pensábamos que era la familia o los genes), extraños, asombrosos, activos". (Haraway, 2016, p. 22)

De esta manera quedan expuestos conceptos introducidos por Haraway en el proceso de la formulación de su propuesta epistemológica, ontológica y práctica de mundo para el presente y el futuro del planeta tierra. En lo que sigue se reconstruirán detalles de sus planteamientos según lo desarrollado en su obra más importante al respecto: *Seguir con el problema* (Haraway, 2019). Esta parte puede concluirse con una cita de Haraway que resume el núcleo central de su preocupación: Que seguir con el problema es serio y animado a la vez y requiere la generación de parentescos raros, colaboraciones y combinaciones no esperadas a la manera como se entremezclan los elementos de un «compost caliente». “Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto”<sup>9</sup> (Haraway, 2019, pág. 24).

## II.2 SF como signo de construcción ontológica en el chthuluceno

Uno de los conceptos que sirven para entrelazar los elementos que componen la propuesta de Haraway es el de SF<sup>10</sup>. En efecto, este concepto condensa la conexión que hace Haraway entre ciencia y narrativa, realidad e historias ficcionales, hechos científicos y especulación creativa, etc. Para la autora es fundamental contar historias, narrar sobre posibilidades temporales y espaciales desde una realidad situada y dirigida a la transformación terráquea.

Precisamente, cuando la filósofa habla de SF en el sentido de juego de cuerdas (string figures) está dando a entender de manera metafórica la constitución de nuevos seres multiespecies del planeta a partir de juegos múltiples y dinámicos:

Jugar a figuras de cuerdas va sobre dar y recibir patrones; dejar caer hilos, fracasar y a veces encontrar algo que funciona, algo consecuente y quizás

---

<sup>9</sup> Resaltado propio.

<sup>10</sup> Sigla en inglés que puede significar: *science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, scientific facts y so far*.

hasta bella, algo que antes no estaba allí; va sobre transmitir conexiones que importan, sobre contar historias con manos sobre manos, dedos sobre dedos, puntos de anclaje sobre puntos de anclaje; sobre elaborar condiciones para el florecer finito en terra, en la tierra. A las figuras de cuerdas pueden jugar muchos seres, sobre todo tipo de extremidades, siempre y cuando se sostenga el ritmo de dar y recibir. La erudición y la política también son así: ir pasando algo en torsiones y madejas que requieren pasión y acción, deteniéndose y moviéndose, anclando y zarpando (Haraway, 2019, pág. 32).

Para Haraway, entonces, el juego de cuerdas le permite señalar lo que hay que hacer entre las especies para construir una realidad apropiada al mundo dañado en el que viven los seres del presente y del futuro. Así las cosas, el juego de cuerdas es también una fabulación especulativa (*speculative fabulation*) que supone series de relevos y retornos. En el juego de cuerdas tiene lugar el pase de patrones hacia delante y hacia atrás, se da y se recibe y se sostiene el patrón no pedido con los dedos de la propia mano. En últimas, tienen lugar actos de repons-habilidad que permiten ser capaces de devenir-con. Esto quiere decir que los seres de terra en el chthuluceno no son entes preexistentes ontológicamente separados, sino que, asociados ontológicamente heterogéneos, devienen lo que son en un proceso relacional en el que se configuran como naturalezas, culturas, sujetos y objetos de un mundo semiótico-material hecho a partir de formas compartidas a través de historias y combinaciones extrañas, atrevidas y siempre diferentes, situadas. Consiste en construir seres y mundos reales e imaginados a partir de conexiones parciales nunca universales (cf.: Haraway, 2019, págs. 35-36).

Se construyen y constituyen entonces nuevos mundos y nuevos seres a partir de la interacción. Los que están y lo que son en el mundo se producen mutuamente en enredos mundanos que conforman sujetos y objetos en las más variadas actividades y en los distintos espacios y tiempos de la vida en común (el laboratorio, el zoológico, la cárcel, la casa, la oficina, la calle, la fábrica, el establo, el hospital humano, la clínica

veterinaria, la universidad, el boque, el rancho, la aldea, la ciudad, etc. (cf.: Haraway, 2019, pág. 36). El juego SF, afirma Haraway, conlleva proyectos «modestos, atrevidos, contemporáneos y arriesgados», tendientes a recuperar lo dañado. Para ello es necesario un entrelazamiento de personas y animales buscando un «florecimiento finito» en lugares habitados por pueblos que colaboran en las labores de supervivencia y compañía (cf.: Haraway, 2019, págs.. 40-41).

Resulta importante comprender el concepto de respons-habilidad (response-ability) que la autora entiende, al mismo tiempo, como responsabilidad y como habilidad de dar respuesta. De esta manera, los seres humanos dejan de ser negligentes para convertirse en seres que se comprometen con el vivir-con en este mundo que ya nunca podrá ser virgen ni podrá ser salvado de forma edénica desde ninguna utopía en un espacio tiempo universal inexistente. En efecto, afirma Haraway, los seres humanos olvidan a menudo que es gracias a y con las cosas y demás seres vivos que ellos se vuelven capaces de contribuir con respons-habilidad a la evocación, detonación y convocatoria de lo existente: “Juntos, el devenir-con y el volver-capaz inventan un espacio nicho n-dimensional y sus habitantes. El resultado frecuentemente es llamado naturaleza”. (Haraway, 2019, pág. 41). Así las cosas, la naturaleza misma es el resultado de esa interacción, de ese entrelazamiento y entrecruzamiento entre los seres humanos y no humanos en el humus del chthuluceno. La naturaleza no precede al tejido formado siempre de forma parcial entre las especies en la relación versátil y siempre cambiante del juego de cuerdas ontológico de la vida y la muerte continuas y permanentes en el espacio tiempo de la tierra dañada que habitan todos los bichos que la componen y recomponen permanentemente.

Para entretejer este hilo de su propuesta filosófico política, denominado juego de cuerdas, Haraway recuerda que los demás seres que se entrelazan con los seres humanos en múltiples juegos y enredos, constituyen especies compañeras, las cuales se infectan mutuamente en la medida en que comparten el pan (*cum panis* (cf.: Haraway, 2019, pág. 57-58).

Además, para lograr el tejido común de la vida en un planeta dañado es necesario, para Haraway, contar historias (SF: *Speculative fabulation*), en la medida en que, para ella, los detalles que se desarrollan en las narraciones “(...) enlazan seres reales a responsabilidades reales” (Haraway, 2019, pág. 58). Las historias enseñan tanto a los lectores como al investigador mismo, en la medida en que le permite ampliar y mejorar lo conocido, de forma detallada, diferenciada, situada. He aquí su reflexión epistemológica: contar historias ayuda a recordar lo que se sabe y permite ejercitar el músculo nuevo para la preocupación por el florecimiento cuando presenta un conocimiento nuevo. De esta manera, afirma, se mejora la complejidad del pensamiento y el movimiento colectivos. Cada vez que se cuentan historias se rastrean enredos y se agregan hilos nuevos que inicialmente parecen caprichosos pero con el tiempo resultan esenciales para el tejido (cf.: Haraway, 2019, pág. 58). De esta manera, afirma la filósofa, contando, entretejiendo los hilos de las historias se le hace más clara su convicción de que seguir con el problema es el nombre apropiado para el juego de «vivir y morir bien en convivencia sobre la tierra, en Terrápolis» (cf.: Haraway, 2019, pág. 58). Finalmente, las historias hacen claridad sobre la responsabilidad compartida pero diferenciada que las distintas especies tienen de configurar condiciones para «el florecimiento multiespecies». Las historias permiten, de esta manera, diferenciar realidades y responsabilidades en «las ecologías, las economías, las especies, las vidas» (cf.: Haraway, 2019, pág. 58.).

### **II.3 Lo tentacular como posibilidad de devenir-con**

Para Haraway, ni el «excepcionalismo humano» ni el «individualismo limitado» propios de la filosofía y la economía política modernas son aptos para pensar con (cf.: Haraway, 2019, pág. 59). Por ello, el concepto de antropoceno es demasiado limitado

para pensar las agencias propias del planeta tierra en el ámbito del chthuluceno. No se trata, entonces, de pensar al ser humano separado de los demás seres del planeta ni como un espacio tiempo superficial, distanciado, limpio, puro. Por el contrario, consiste en concebir lo que acontece en Terra, de forma crítica y jubilosa («con alegría generativa, terror y pensamiento colectivo»), como un revolcarse multiespecies en un lodazal (cf.: Haraway, 2019, págs.. 60-61).

En el capítulo dos de su libro *Seguir con el problema* (2019), se plantean asuntos fundamentales de su concepción ontológica, epistemológica y práctica. Por ello, en lo que sigue se efectuarán unas aclaraciones conceptuales que ilustran la propuesta e de Haraway:

a) Los seres chthónicos como agentes de relaciones de vida en el chthuluceno. En este contexto se explica el concepto antes señalado de “las entidades abisales y elementales llamadas chthónicas», esto es, habitantes conectados en un compost multiespecies que se revuelcan juntos en el lodazal generativo y creativo constitutivo de Terra. Los agentes terranos chthónicos «inoculan sus tejidos en todas partes» y con ellos infectan a todos los agentes existentes (incluidos los tenidos por semidioses humanos). Estos nuevos seres, los chthónicos, son tentaculares, que se entrelazan en lo que la autora llama SF (figuras de cuerdas, fabulaciones específicas – o generaciones-*poiesis*, ciencia ficción, hechos específicos, feminismo especulativo y hasta ahora).

Comprender el funcionamiento vital de estos nuevos agentes en el chthuluceno permite acercarse a la posición de Haraway en torno al poshumanismo y su propuesta de un concepto para reemplazarlo, el compostismo. Por la importancia y la relevancia del tema para la comprensión de toda su propuesta ontológica, epistemológica y

política, se citará el texto en el que la autora postula su nueva forma de comprender la praxis socionatural o naturocultural en Terra:

Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinados; son abiertos a la vez que anudados, de algunas maneras, no otras. SF es contar cuentos y narrar hechos; es el patronaje de mundos posibles y tiempos posibles, mundos semiótico-materiales, desaparecidos, aquí y aún por venir. Trabajo con figuras de cuerdas como tropo teórico, una manera de pensar-con un sinfín de colegas enhebrando, fieltrando, enredando, rastreando y clasificando de manera simpoiética. Trabajo con y dentro de la SF como un compost semiótico-material, como teoría en el lodo, como embrollo. Los tentaculares no son figuras incorpóreas: son cnidarios, arañas, seres con dedos como los humanos y los mapaches, calamares, medusas, espectacularidades neuronales, entidades fibrosas, seres flagelados, trenzas de miofibrillas, enredos microbianos y fúngicos enmarañados y cubiertos de fieltro, enredaderas exploratorias, raíces inflamadas, seres con zarcillos que se estiran y trepan. Los tentaculares son también redes e interconexiones, bichos de TI, dentro y fuera de la nube. La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas -¡Y qué riqueza de líneas!- y no en puntos ni en esferas. “Los habitantes del mundo, criaturas de todos los tipos, humanos y no humanos, son caminantes”; las generaciones son como “una serie de senderos entrelazados”. Todo figuras de cuerdas (Haraway, 2019, págs. 61-62).

Como se puede observar, Haraway está pensando en un nuevo tipo de seres que se interrelacionan e interconectan de forma muy diferente a como se piensan las interrelaciones en el mundo contemporáneo. Se trata de lazos y conexiones internas, logradas por la acción material, corpórea de tentáculos y de entrecruzamientos profundos que recomponen la concepción misma de especie natural que se tiene en la actualidad.

b) Compost en lugar de posthumanismo. La concepción ontológica y epistemológica de Haraway busca dejar de lado la idea de la centralidad, semidiosidad milagrosa y única de la especie humana (por eso también su rechazo al antropoceno como nuevo concepto para entender la agencia en el planeta tierra dañado que habitamos todas las especies) para abrirse a una concepción ético política que, fundada en una nueva ontología y epistemología, entiende lo humano como parte de un entramado o tejido multiespecies en el que no la *autopoiesis* específica, sino la *simpoiesis* multi especies sirve para comprender la nueva realidad de la vida y la acción en el chthuluceno. Así las cosas, para la filósofa, es necesario cambiar la comprensión de lo humano como Homo para entenderlo mejor como humus. En términos figurados se podría decir que consiste en «trocear y triturar lo humano como Homo», para convertirlo en humus<sup>11</sup> (cf.: Haraway, 2019, pág. 62).

c) La forma de comprensión correcta o apropiada (epistemología del mundo) del planeta tierra en el chthuluceno es la simpoiética y no la autopoietica. Cuando se trata de comprender cómo se realiza la generación en Terra, se ha tratado de explicar como si se tratara del funcionamiento de un sistema autopoético, como si los habitantes del planeta se generaran a sí mismos en multiniveles de órdenes cada vez mayores, cerrados, esféricos, deterministas y teleológicos. Por el contrario, para la autora: “La *poiesis* es sinchthónica, simpoiética, siempre asociada, sin “unidades” de inicio y las consiguientes “unidades” interactivas. El Chthuluceno no se cierra a sí mismo, no se completa. Sus zonas de contacto son oblicuas y alargan continuamente zarcillos con vueltas y más vueltas” (Haraway, 2019, pág. 63). Se trata, entonces, de comprender la vida y la generación en la tierra como un sistema colectivo de producciones sin autodefinidos límites espaciales o temporales. Lo existente deviene de forma colectiva, a partir de una información, cuyo control y distribución se comparte entre los componentes, y abierta a cambios sorprendentes, no autodefinidos de forma

---

<sup>11</sup> Para una comprensión del debate sobre la propuesta de Haraway sobre el «compostaje» frente al posthumanismo ver: (Araiza, 2022), (Arias, 2019), (Di Pego, 2021), (Fernández, 2021) y (Pereyra, 2021).

teleológica. Esta apertura sistémica significa, también, una aceptación del riesgo como posibilidad de generación de mundos inesperados: “la aceptación del riesgo de la incesante contingencia, de poner en riesgo relaciones con otras relaciones, desde mundos inesperados” (Haraway, 2019, pág. 65).

d) Pensar-con y narrar para cambiar la historia deben constituir en la forma de la praxis de responsabilidad en el chthuluceno pues, para la filósofa, es importante «qué pensamientos piensan pensamientos» y «qué historias cuentan historias» (cf.: Haraway, 2019, pág. 71). Para proponer una ética en el nuevo mundo, la filósofa echa mano de pensadoras y pensadores como Hanna Arendt, Anna Tsing, Thom van Dooren, Ursula Le Guin y Bruno Latour, entre otros.

De Arendt, la filósofa toma la idea de que el problema de A. Eichmann era fundamentalmente su «renuncia a pensar» y su negligencia «común y corriente». Para él importaban el propósito y el deber, mas no el mundo. En efecto, si de lo que se trata es de enredarse en el vivir-con, pensar-con, morir-con multiespecies, Eichmann es el contraejemplo de lo que debe hacerse: “Aquí hay alguien que no poder ser un caminante, que no se puede enredar, que no puede rastrear las líneas de vivir y morir, que no puede cultivar la responsabilidad, que no puede hacer presente para sí aquello que está haciendo, que no puede vivir en consecuencia ni con las consecuencias, que no puede hacer compost” (Haraway, 2019, pág. 67). De esta manera, Eichmann es el típico ser humano moderno que no asume la vida como un entrelazamiento multiespecies, como una conexión con los demás seres del planeta tierra sino como un individualista y egoísta ser que se percibe a sí mismo como superior en el orden del devenir de la vida.

De A. Tsing, la autora rescata la idea de precariedad que caracteriza la vida y la muerte de los seres que habitan el planeta en la actualidad, debido a que las promesas

mentirosas del Progreso Moderno han fracasado. La propuesta de Tsing es, entonces, a través del contar historias, de su fuerza, hacer la diferencia. Lo que implica lograr “(...) erupciones de vitalidad inesperada y prácticas contaminadas y no deterministas, continuas e inacabadas” (Haraway, 2019, pág. 69). Se trata de contar historias de cómo es posible encontrar maneras de sobrevivir de manera colaborativa, no optimista ni quietista, en espacios y tiempos en ruinas, perturbados y contaminados y en compañías inesperadas.

De T. van Dooren valora la idea de aprender a llorar, estar afligido y de luto por la muerte de las especies que se van extinguiendo en este mundo dañado. Para la filósofa, el libro de van Dooren, *Flight Way*, muestra cómo la extinción no es un punto o un evento particular sino “(...) un límite extendido, una cornisa ensanchada (...) una muerte lenta y prologada que descose grandes tejidos de continuidad para muchas especies del mundo, incluso para personas históricamente situadas” (Haraway, 2019, p. 70). De ahí que es necesario aprender a recordar, a afligirse-con las especies idas, desaparecidas, extinguidas, para, de esta manera, comprender el riesgo que todos vivimos en mutua compañía. A través de la narración es posible romper las cadenas que atan la imaginación al excepcionalismo humano.

De U. Le Guin, afirma la autora, aprendió tanto la teoría narrativa como la historia naturocultural como bolsas con mucho espacio «para recolectar, llevar y contar las cosas de la vida». La palabra en el homocentrismo antropocénico y antropocéntrico es un arma, una herramienta con la cual configurar mundos. Por el contrario, la palabra en el chthuluceno debe sugerir historias de devenir-con, vivir-con y morir-con multiespecies. Mediante la narración como bolsa, como concha o como red, devenir humano, humus o terrano adquiere otras formas de devenir-con, a saber: la forma sinuosa, serpenteante de la serpiente (cf.: Haraway, 2019, págs.. 72-73).

Finalmente, para Haraway, B. Latour, Isabelle Stengers, James Lovelock y Lynn Margulis, enseñan dos cosas. Primero, la necesidad de comprender la vida en la tierra

(*Gaia*) en forma de “(...) acoplamientos no lineales, complejos entre procesos que componen y sostienen subsistemas entrelazados, pero no aditivos, como una totalidad sistémica coherente” (Haraway, 2019, pág. 78). Y, segundo, la necesidad de cambiar la manera como el ser humano ha asumido su forma de relacionarse con las otras especies y de comprenderse como parte del todo planetario. Los procesos que ocurren en el planeta son de tipo sistémico dinámico que no responden a intenciones, ni deseos ni necesidades humanas, por lo que también nuestra existencia está en riesgo. Así las cosas, debemos cambiar la historia, en dos sentidos: por una parte, cambiar la narración y la forma de contar historias y, por la otra, cambiar el rumbo de nuestras acciones y pensamientos de manera tal que podamos «enfrentarnos a las consecuencias de lo que hemos provocado». Este cambio histórico, para Haraway, en conclusión, no puede llevarse a cabo en el antropoceno sino en la «larga caminata» del chthuluceno, en donde se creen bolsas-tejidos-redes semiótico-materiales nunca acabadas, serpenteantes, no heroicas, tentaculares, terroríficas, que permitan enredos colaborativos para vivir-con y morir-con multiespecies.

#### **II.4 Simpoiesis, simbiogénesis y biología ecológica como epistemología del devenir-con multiespecies**

Según Haraway, la *simpoiesis* es algo sencillo de entender y significa el hecho de que nada en Terra es autopoiético o autoorganizado, esto es, nada se hace a sí mismo, nada precede a sus relacionalidades. Por el contrario, todo se genera-con. En efecto, afirma, los sistemas «históricos, complejos, dinámicos y situados» se comprenden realmente si se estudian como sistemas simpoiéticos, en la medida en que así se puede dar razón de cómo se configuran mundos de manera conjunta (cf.: Haraway, 2019, p. 99)

De esta manera, Haraway propone una forma diferente de ver los procesos biológicos que ocurren en los seres vivos. La teoría de la autopoiesis señala que los sistemas tienen una estructura que los determina, de tal manera que ellos solo se comunican con el medio externo a sí mismos a través de su propia estructura. O sea, todo lo que ocurre tienen que traducirlo a su mismo sistema para poderlo comprender dentro de sus coordenadas internas y solo entienden y reaccionan de acuerdo a la lectura que su sistema realiza. Por ello son también autorreferenciados, es decir, no comunican con el exterior sino a través de sus estructuras de comprensión generadas por un código interno que todo lo penetra y determina. Además, cada sistema se divide funcionalmente en subsistemas que hacen lo mismo a nivel micro y no se comunican con nadie, pues solo realizan la función para la cual están hechos. Por ejemplo, la membrana celular, como sistema tiene una función que está determinada por un código preestablecido, a saber: dejar entrar-dejar salir. Cada vez que se cumplen unos requisitos lo hace, punto, hasta que deje de funcionar y ya no lo pueda hacer más. Una vez que una parte del sistema deja de funcionar, o se repara o hace colapsar todo el sistema.

Para Haraway, los sistemas no funcionan así, estos se comunican, se compenetran y se influyen en un proceso conjunto de generación colectiva, colaborativa. Esta es la manera como entiende el proceso simpoiético:

(...) los bichos devienen-con de manera recíproca. Quizás la irresistible atracción de abrazarse como sensual curiosidad molecular y, sin lugar a dudas, como hambre insaciable, es el motor vital de la vida y de la muerte en la tierra. Los bichos se interpenetran unos a otros, se rodean en bucles y se atraviesan mutuamente, se comen entre sí, se indigestan, se digieren y se asimilan parcialmente, estableciendo arreglos simpoiéticos conocidos como células, organismos y ensamblajes ecológicos (...) los bichos no preceden a sus relaciones, se generan mutuamente a través de una involución semiótico-

material, a partir de seres [existencias] de enredos anteriores (Haraway, 2019, págs. 100-101).

Como se puede observar ( aunque esta investigación no trata de este asunto particular) la propuesta de Haraway significa una forma diferente a la prevalente en el ámbito científico de ver el funcionamiento de los sistemas vivos y el proceso evolutivo. Es una recomposición teórica de la explicación de los procesos de la vida misma, que, según la filósofa, permite deshacer el poder epistémico tradicional fundado en el «individualismo posesivo y los juegos de suma cero» (cf.: Haraway, 2019, pág. 101).

En este aspecto fundamental de su propuesta, Haraway retoma las ideas evolucionistas radicales de Margulis, quien, según la autora, tenía como centro de su punto de vista sobre la vida la tesis según la cual es la interrelación entre desconocidos que hace posible la generación de nuevos «tipos de células, tejidos, órganos y especies»: “La fusión de genomas en simbiosis, seguida por la selección natural -con un modesto rol de mutación como motor del cambio de nivel del sistema- lleva a niveles cada vez más complejos de cuasi-individualidades lo suficientemente buenas como para vivir un día, o un eón (Haraway, 2019, pág. 101-102).

Se trata, entonces, de una simbiosis evolutiva que no se opone a la autopoiesis como tal, sino que la incluye dentro del proceso mismo de devenir-con simpoiético. Las dos, autopoiesis y simpoiésis dan contexto a diferentes aspectos y niveles de la complejidad sistémica, que se traducen en una comprensión de la evolución de simbiogénesis en sistemas que se producen colectivamente, sin límites espacio temporales autodefinidos, abiertos a cambios sorpresivos. Así las cosas, para Haraway “Cuanto más ubicua parezca la simbiogénesis en los procesos de organización dinámica de los seres vivos, más enlazada, trenzada, expansiva,

intrincada y simpoética es la configuración del mundo terrano” (Haraway, 2019, pág. 103).

Se trata, entonces, de construir una biología «EcológicaEvolutivaDelDesarrollo» que explore nuevos modelos que den cuenta de las «inter/intraacciones en red de simbiosis y simpoiesis en temporalidades y espacialidades heteogéneras» y que tengan en cuenta lo que los holobiotas (seres chthónicos) requieren, esto es: estén «sintonizados con una cantidad extensible de cuasi-colectivos/cuasi-individuales en relacionalidades constitutivas”» (cf.: Haraway, 2019, págs. 106-107).

La conclusión de Haraway es que “(...) las artes para vivir en un planeta dañado requieren de un pensamiento y una acción simpoiéticos” (Haraway, 2019, pág. 111). Este nuevo pensamiento requiere del entrelazamiento de arte y ciencia de tal manera que se construyan relatos que contengan «prácticas creativas, improvisadas y efímeras» mediante las cuales los holobiontes se interrelacionan recíproca y colectivamente en el proceso de creación, mantenimiento y florecimiento de la vida.

Ahora bien, todo esta ecología evolutiva del desarrollo se da en el espacio-tiempo del chthuluceno, en el cual los «sinchthónicos, los simbiogenéticos y los simpoiéticos» que habitan la tierra existen y se regeneran. Ellos pueblan «túneles, cuevas, restos, orillas y grietas de aguas, aires y tierras dañadas» y de allí con indígenas decoloniales (cf.: Haraway, 2019, pág. 116).

Para la filósofa vale la pena luchar por el mundo. Esta lucha se hace real en espacios y tiempos situados, específicos, en lugares concretos en peligro. Para cambiar el mundo se requiere de la unión y la acción colectiva de artistas, científicos, activistas y habitantes de los diferentes territorios que componen las diversas regiones del planeta. En este sentido, también las biología, las artes y las políticas deben impulsar conjuntamente procesos de pensamiento y generación simpoiéticos en el marco de

un mundo más apropiado para la vida, el Chthuluceno. Se trata, en últimas, de radicalizar el proceso de anudar los hilos multiespecies: «devenir ontológicamente más creativos y sensibles» en un compostaje que permite el desarrollo de configuraciones y desconfiguraciones permanentes para vivir-con, pensar-con, actuar-con y morir-con los otros bichos en una generación mutua de colaboraciones abiertas y riesgosas, pero fértiles de multiplicidad compartida favorecedora de la vida (cf.: Haraway, págs., 150-152).

## **II.5 Generación de parentesco como slogan del chthuluceno (compostismo sí, posthumanismo no) y la respons-habilidad como forma de vida para el florecimiento multiespecies**

Haraway sitúa a su concepción ontológica como agente fundamental de la vida los seres chthónicos, de su comprensión epistemológica de la vida en términos simpoiéticos y no solamente autopoiéticos. De esta comprensión se desprende una concepción práctica (moral y política) que, ligada al feminismo y a las luchas anticoloniales y anticapitalistas, se estructura en dos grandes deberes: el de hacer parentescos y no bebés y el de la respons-habilidad.

Se puede decir que Haraway parte de aceptar que el mundo en el cual vivimos en la actualidad está dañado, herido y, en este sentido, se deben entender las explicaciones al deterioro continuo y profundo del medioambiente y en general de las condiciones de vida de las especies (su permanente proceso de extinción) en términos del antropoceno, capitaloceno y plantacionoceno. Así las cosas, cuando se trata de pensar qué hacer para responder ante esta realidad es necesario replantearse tanto la forma de vida de los humanos en la tierra que ha conducido a la crisis en la que se encuentra el planeta como su comprensión del mundo y de sí mismo, pues de esta manera se pueden pensar nuevos cursos de acción que, por medio de la aceptación de la realidad, permitan la continuidad de la vida y, si es el caso, la reconstrucción de espacios de recuperación de las condiciones de supervivencia de las especies. Al mundo diferente del antropoceno, el capitaloceno y el plantacionoceno al que apunta la autora lo denomina chthuluceno.

Precisamente, en aras de lograr una transición hacia formas colaborativas interespecies de vida y muerte, la virtud fundamental es la responsabilidad, esto es, la tendencia del carácter personal de crear en sí mismo las capacidades para responder a las vicisitudes generadas por el problema medioambiental de forma adecuada, esto es, de forma colectiva, cooperativa, abierta, entusiasta, alegre, compleja, no ideológica, etc.

A continuación, se expondrán formulaciones e ideas mediante las cuales la filósofa resume su idea práctica (moral y política).

a) Necesidad de superar el antropoceno para darle cabida al advenimiento del chthuluceno. Consiste en que el antropoceno, caracterizado por Tsing como la época en la que tiene lugar la destrucción de los lugares y tiempos de refugio de los seres humanos y no humanos que existían en el holoceno, sea lo más corto e impactante posible, a la vez que se abren las posibilidades de épocas venideras a través del trabajo conjunto multiespecie (cf.: Haraway, 2019, pág. 155). Se trata, entonces, de lograr la transición a una nueva época dentro del periodo cuaternario que como ya se ha visto sería el chthuluceno.

b) El tránsito hacia el chthuluceno es fundamentalmente producto de la actividad conjunta entre las especies. La tarea consiste en crear las condiciones para «el florecimiento de ricos ensamblajes multiespecies» dentro de los cuales los seres humanos tengan cabida y en donde se potencien los poderes sinchthónicos que contrarresten los riesgos del colapso sistémico y mantengan las condiciones de la colaboración entre los bichos comprometidos con el compostaje (cf.: Haraway, 2019, págs.- 155-156). Trabajo y juego colaborativos multiespecies son condición de

posibilidad del advenimiento del chthuluceno como espacio tiempo real y posible por venir.

c) Se requiere desarrollar en la acción colaborativa multiespecies un estilo SF (redes de fabulación especulativa, feminismo especulativo, ciencia ficción y hechos científicos). Mediante la SF se generan los vínculos y las conexiones necesarias para fomentar sistemas que sistematicen sistemas. Consiste en construir y desarrollar historias y teorías que siendo suficientemente grandes reúnan las complejidades de la vida en el planeta, manteniendo los límites abiertos y «ávidos de nuevas y viejas conexiones sorprendentes» (cf. Haraway, 2019, pág. 156).

d) Morir y vivir en el chthuluceo requiere recomponer de forma parcial las condiciones biológicas, culturales, políticas y tecnológicas de la vida en el planeta y la creación de espacios para hacer el luto por «las pérdidas reversibles» (cf.: Haraway, 2019, págs. 156-157). Es necesario, así, llevar a cabo un trabajo conjunto, colectivo multiespecies como fuerza reconstructiva y generadora de espacios y tiempos de recuperación y de innovación creativa.

e) Se trata de lograr un compostaje multiespecie y no de apostarle por un posthumanismo en que el *Homo* siga siendo eje de la agencia. “Soy una compostista, no una posthumanista: todos somos compost, no poshumanos” (Haraway, 2019, pág. 157. Debemos comprendernos como parte de una tierra en compostaje (chthuluceno), caliente y en estado permanente de generación de nuevos compuestos y de nuevos tejidos a partir del anudamiento de nuevos hilos que desarrollan de forma sorprendente nuevas vidas, nuevos seres, nuevas realidades.

f) El eslogan del chthuluceno debe ser «¡generen parientes, no bebés!». Esta actividad es «difícil y urgente», debida entre otras cosas al problema de la sobrepoblación mundial<sup>12</sup> (cf.: Haraway, 2019, pág. 157). Los seres humanos deben reconocer que se están reproduciendo de manera demasiado extensa y acelerada y que para lograr un equilibrio en el planeta se requiere una limitación de su crecimiento, un entrecruzamiento permanente con las demás especies y una forma de concebir la vida buena en relación con las demás especies, aceptando responsabilidades y asumiendo los compromisos científicos, técnicos, culturales, sociales y políticos necesarios para reconstruir y recomponer los espacios tiempos necesarios para la continuidad de las condiciones de vida en la tierra. Así las cosas, afirma Haraway: “Generar parientes es generar personas, no necesariamente como individuos o como humanos (...) generar parientes y tipos (en tanto categoría, cuidados, parientes sin lazos de sangre, parientes colaterales y muchos otros ecos) expande la imaginación y puede cambiar la historia” (Haraway, 2019, págs. 158-159).

g) La forma y el contenido de las historias que contamos y de los conceptos con los que se piensan los conceptos son importantes (cf.: Haraway, 2019, p. 182). Hay que contar la historia naturocultural de otra manera, teniendo como ingredientes, formas y contenidos. Consiste en liberar la palabra que cuenta historias a imagen y semejanza del Hombre dios, egoísta, competitivo, utilitarista, cazador, cuya misión es matar «y traer de regreso el terrible botín». Hay que superar la narración de la ciencia y en especial de la biología como si fuese un cuento fálico en donde todo es «atrezo, terreno, lugar de la trama o presa» que culmina en un «exceso capitalista-global avaricioso y exterminador». Hay que crear narraciones epistemológicas que superen las divisiones entre naturaleza, cultura, tecnología, organismo, lenguaje y máquina. Estas supuestas divisiones terminan reproduciendo los estándares de la pretendida objetividad del saber dominante y excluyente de las sociedades capitalistas (cf.: Haraway, 2019, pág. 182). Hay que contar no la historia del cazador, sino la del

---

<sup>12</sup> Las contribuciones de Haraway al debate sobre la sobrepoblación mundial pueden estudiarse en su publicación con Clarke: *Making Kin Not Population* (Haraway and Clarke, 2018).

recolector de cuentos multiespecies, para lo cual se lleva no una lanza sino una bolsa, una concha, un contenedor, una red:

La suave curva de la concha que contiene solo un poco de agua, solo algunas semillas para regalar y recibir, sugiere historias de devenir-con, de inducción recíproca, de especies compañeras cuya tarea en el vivir y morir no es terminar la narración, finalizar la configuración de mundos. Con una concha y una red, devenir humano, devenir humus, devenir terrano, adquiere otra forma: la forma serpenteante, sinuosa, de devenir-con (Haraway, 2019, pág. 184)

La escritura, entonces, debe tener atributos y poderes que sirvan a la configuración de mundos. Se trata de elementos a utilizar en la narración como el viento, la creación, la muerte, la tierra, el lodo de cyborgs, perros, árboles de acacia, hormigas, parientes, palomas, cabras, primos, engendros terranos, parentela infectada y sucia que se revuelca en el humus en caliente compostaje multiespecies: “No hay aquí ningún *statu quo ante*, ningún relato de salvación como en Pandora” (Haraway, 2019, pág. 187). Los animales se comunican todo el tiempo, lo mismo que las plantas, los hongos, las bacterias: cuentas sobre sus permanentes simbiosis, simbiogénesis y biología ecológica.

Ahora bien, ¿cómo sabemos cuándo estamos frente a una buena historia? La respuesta de Haraway es la siguiente: “Las buenas historias buscan en pasados ricos el sustento de presentes sólidos, con el fin de que continúe la historia para quienes vendrán adelante” (Haraway, 2019, pág. 193). Las buenas historias tratan, entonces de mundos y holobiontes en relaciones simpoiéticas de vida y muerte, de vivir-con. No buscan a partir de reconstrucciones ideológico políticas encontrar las estructuras del poder dominante para crear en los seres humanos una conciencia histórica desde la cual postular una etapa inocente de regreso a la unidad primigenia de Hombre y naturaleza, sino de narraciones sobre la colaboración multiespecie, de logros y

fracasos de la conexión tentacular entre seres humanos y no humanos sin un metarrelato teleológico. Consiste en una apertura a las posibilidades de la reconfiguración del mundo a partir del compostaje no jerárquico, descodificado y vuelto acodificar y caliente, en donde hierbe lo pasional, lo perverso, lo monstruoso, lo nunca antes visto. Del presente surge el futuro siempre incierto, siempre provisional, siempre inconcluso. Todo está y estará en riesgo, por ello las soluciones que se proponen son concretas, parciales, situadas, modestas, frágiles, pero, a la vez, valientes, potentes y atrevidas.

## **II.6 Ir de visita como actitud moral frente a los problemas de la tierra en el chthuluceno**

Haraway asume la formulación «ir de visita» realizada por H. Arendt y de V. Despret que le va a servir como criterio de definición de lo correcto en las interacciones multiespecies necesarias para vivir-con en el mundo dañado del presente y del futuro. Se trata, fundamentalmente, de una actitud epistemológica y moral centrada en la virtud de la «amabilidad» que se concreta en la idea de «ir de visita». En detalle, ¿en qué consiste todo esto? Hablando a propósito de Despret y de su práctica investigativa, la filósofa afirma lo siguiente:

Ir de visita no es una práctica sencilla, requiere de la habilidad de encontrar a los demás activamente interesantes, incluso – o especialmente- a quienes el resto de la gente considera conocer a la perfección; de hacer preguntas que resulten verdaderamente interesantes a nuestros interlocutores; de cultivar la virtud salvaje de la curiosidad; de resintonizar la propia habilidad para sentir y responder, ¡Y hacer todo esto de manera amable! ¿Qué tipo de amabilidad es esta? Suena bastante arriesgada. La curiosidad siempre lleva a quienes la practican a alejarse bastante del sendero, y allí es donde se encuentran las historias (Haraway, 2019, pág. 196).

Se trata, entonces, de asumir conscientemente el riesgo de mezclarse, de contaminarse, de contagiarse de los demás en un trabajo y un juego multiespecies impuro, abierto a las nuevas experiencias y a sorprendentes encuentros fuera de sí y dentro de sí. Consiste en una labor en la cual se despliegan energías tendientes a mantener abiertas posibilidades de sorpresas interesantes, permitiendo que los visitados configuren por su propia cuenta aquello que quieren ser (cf.: Haraway, 2019, pág. 197).

Otra virtud importante en este preguntar e ir de visita es el de la confianza en el otro, en cuanto integrante activo de una búsqueda permanente de trabajo y de juego colectivo y colaborativo. Es importante generar relaciones de «sintonización dinámicas, móviles» de tal manera que se generen sinergias que permitan construir, contar historias comunes de vida y muerte conjunta, de devenir-con mutuamente. En resumen, se trata, dice la autora, de generar espacios en los cuales se funcione «por adición, no por sustracción. Mundos expandidos», nudos colaborativos de personas, bichos y aparatos (cf.: Haraway, 2019, pág. 199).

La propuesta de Haraway supone estar preparados y promover la «ampliación de subjetividades para personas y bichos», devenir otro, actuar en consonancia con la interpelación del otro, trabajar juntos en un idioma que permita la conversación y la atención entrenando las mejores formas de ir de visita haciendo que la mente y la imaginación se abran a nuevos y sorprendentes encuentros. Es necesario aventurarse con responsabilidad en busca de compañeros inesperados, imprevistos, con los cuales entretrejer narraciones, soluciones y respuestas. Visitar no es imponer, no es proponer el alboroto de la Revolución y el Pensamiento único, sino el intercambio de historias para seguir con el problema en el planeta tierra deteriorado y dañado en el que vivimos (cf.: Haraway, 2019, pág. 201).

La filósofa, entonces, propone el cultivo de la respons-habilidad como parámetro de definición de lo correcto. Esta capacidad se desarrolla en el marco de una actitud abierta a la interacción multiespecies y de una búsqueda parcial, limitada y situada de construcción de nuevos mundos que podrían ser habitables. Esta actitud de respons-habilidad debe ser propia también del feminismo, el cual, desde su perspectiva, no debe buscar la Verdad ni declararse heroicamente por una gran causa sino la necesidad de resistir contra la idea de que las cosas no se pueden hacer de otra manera, lo cual genera, a su vez, una asfixiante impotencia.

Finalmente, esta actitud de respons-habilidad supone también conmemorar las pérdidas y las desapariciones causadas a las especies en el contexto capitalista del Antropoceno. Las historias conmemorativas deben tener como mira la continuidad de la vida y de la muerte en una relación de recíproco cuidado entre los habitantes cuyas existencias están amenazadas. A propósito de Despret, afirma Haraway en este sentido: “Muchos tipos de fracasos de la continuidad desmoronan formas de vida en estos tiempos de avalanchas de extinciones, exterminios, guerras, extracciones y genocidios. Muchos tipos de ausencia, o de ausencia amenazada, deben llevarse al terreno de la respons-habilidad continua, no en lo abstracto, sino en una práctica cultivada y narrada de manera modesta” (Haraway, 2019, pág. 204).

De esta manera, termina Haraway, la existencia y la continuidad de personas y bichos depende de prácticas «continuas, curiosas». Para ello, la SF en el sentido de fabulación especulativa es fundamental, pues a través de ella se pueden hacer las lecturas del pasado en curso y del denso presente que permitan pensar las anticipaciones de futuros «aun posibles». La vida se abre campo y se proyecta en una energía generadora de posibilidades. Esta apertura puede ser fertilizada por personas que si se escuchan y se trabajan y juegan de forma colaborativa, amable, leal y

creativa con los demás habitantes del planeta pueden generar posibilidades impensadas pero factibles de vivir-con y morir-con.

## II.7 Imaginando la acción futura en el chthuluceno

Al final del libro *Seguir con el problema* (2019), Haraway realiza un ejercicio de lo que ella llama fabulación especulativa de un futuro que abarca cinco generaciones de una niña llamada Camile. Las historias de Camile<sup>13</sup> van del año 2025 al año 2425. Siguiendo a Anna Tsing, se trata, para la filósofa de “(...) improvisar “artes para vivir en un planeta herido”; entre ellas, está el cultivo de la capacidad para volver a imaginar la riqueza, aprender un tipo de sanación práctica en lugar de abrazar holismos y bordar colaboraciones improbables de manera colectiva, sin preocuparse demasiado por los órdenes ontológicos convencionales” (Haraway, 2019, págs. 208-209).

La narración propone una compenetración cada vez mayor entre los seres humanos y los no humanos en espacios deteriorados ambientalmente pero que adquieren una relevancia fundamental en el arte de vivir-con y morir-con, en la medida en que se hace toda una labor colectiva y colaborativa para generar mundos «inverosímiles pero reales» de buen vivir y de supervivencia interespecies.

La narración recuerda un poco al texto *República* de Platón en la medida en que, como en el caso del filósofo, la autora establece las condiciones de vida y de acción política que abarca desde la niñez hasta la edad adulta, la vejez y la muerte de sus personajes. Durante las cinco generaciones por las que atraviesan las Camile del relato se puede observar la continuidad de la vida y las vicisitudes culturonaturales por las que pasan

---

<sup>13</sup> Sobre este tema puede consultarse el interesante texto de Helen Torres, *Bastardas de Camille. Fabulación y feminismo especulativo de la mano de Donna Haraway* (Torres, 2019).

las nuevas subjetividades en los difíciles espacio-tiempos que experimentan los seres que habitan las zonas de refugio y recuperación donde habitan, trabajan y juegan seres humanos respons-hábiles en redes multiespecies. Haraway crea a Camile como “(...) uno de los bebés del compost que maduran en la tierra para decir no al posthumano de todos los tiempos” (Haraway, 2019, pág. 207).

La narración de Haraway cuenta historias de pueblos que decidieron vivir en ruinas y habitarlas junto con las especies en riesgo de extinción. Las personas que decidieron vivir-con en estos asentamientos emergentes a lo largo de la tierra provienen de todo tipo de situación económica, etnias, religiones y regiones e infectaron pueblos y comunidades que viven de forma estable o como migrantes. Durante el transcurso de años, décadas y siglos se fueron creando hilos pegajosos y vínculos que hicieron posible la sanación y la continuidad de esos lugares en ruinas para lo cual se generaron parientes de maneras innovadoras. En las comunidades creadas en los lugares en ruinas se estructuró toda una forma de vida y una pedagogía orientada a vivir en simbiosis con otras especies y a profundizar la mezcla, los nudos, nodos, senderos y conexiones interespecies, para lo cual es fundamental un entrenamiento para ir de visita. Como los cambios climáticos se hacen cada vez más rápidos e irreversibles y la extinción de especies se acelera, las comunidades empeñadas en esta nueva forma de vivir-con diseñan estrategias de simbiosis cada vez más profundas y arriesgadas que incluyen, por ejemplo, modificaciones en el cuerpo con base en transformaciones genéticas de bebés para que puedan sentir y experimentar intensamente formas no humanas de sentir, pensar, comer y pensar. De esta manera tuvo lugar un permanente enriquecimiento que permitió salvar especies, mejorar espacios, acelerar procesos de simpoiesis e integrar la vida entre las especies y entre estas y los espacios tiempos de su hábitat culturounatural (cf.: Haraway, 2019, págs. 207-218).

Es importante señalar, que la narración que cuenta las historias de las Camile durante el recorrido de las cinco generaciones no trata ni de un final feliz ni de una solución al

problema medioambiental en general ni de una política al estilo organizaciones conservacionistas de la actualidad. Para Haraway, la posibilidad del fracaso y de la involución hacia estados de empeoramiento de la situación medioambiental son siempre posibles y hay que tenerlos en cuenta, pues las extinciones y exterminios seguirán acosando la tierra y el problema no se resuelve, sino que se aprende a vivir con él en compañía de seres humanos y no humanos en relaciones de compañía, amistad y simbiosis enriquecedoras, alegremente juguetonas, riesgosas y sorprendentes. La autora lo expresa de la siguiente manera:

(...) sabían que el trabajo podía fracasar en cualquier momento. Los peligros seguían siendo intensos. Gracias al legado de siglos de explotación ecológica, cultural, económica, tanto de personas como de otros seres, excesivas extinciones y exterminios continuaban acosando a la tierra. Sin embargo, también florecían los espacios abiertos con éxito para otros bichos y las personas comprometidas con ellos, y asociaciones multiespecies de diversos tipos contribuían a construir una tierra habitable en tiempos largamente problemáticos (Haraway, 2019, pág. 2)

Durante los cuatrocientos años que trascurren desde el advenimiento de Camile 1 hasta la actividad desarrollada por Camile 5 un eje central de sus vidas consistió en aprender el arte de la curación para garantizar la continuidad de la vida y de hacer memoria de los muertos y extintos con el fin de no olvidar a través del duelo que la memoria es vital para mantener los vínculos interespecies y para alimentar los activismos que deben ser mantenidos fuertes y dinámicos.

De esta manera termina esta historia, este recorrido por las grietas, las montañas, los abismos y los valles de la concepción de Haraway sobre un activismo feminista fundado en las ciencias, en una epistemología, la ética y la estética y orientado a abrir caminos en medio de las ruinas que deja la crisis medioambiental que aqueja al mundo contemporáneo. No se trata de apelar a una utopía que pregone la solución simplista a los problemas del planeta tierra ni de un optimismo fundado en finales

felices. Consiste en aprender a vivir-con y a morir-con interespecies y de abrir la mente para que pueda pensar formas diferentes, atrevidas, arriesgadas de vivir con el problema, en contravía de una ciencia, una ética y una política como la dominante en el mundo contemporáneo que conduce a una acelerada y profunda destrucción de la vida, la alegría y la solidaridad en el planeta tierra.

## CONCLUSIONES

Dada la radiografía detallada que hoy en día se tiene sobre la crisis medioambiental, la pregunta ética que actúa de bisagra en el debate es la de siempre ¿Qué debemos hacer? Existen muchas respuestas y propuestas de acción: No hacer nada. Seguir haciendo lo mismo, pero innovando en ciencia y tecnología y aplicando los nuevos conocimientos y avances técnicos al mejoramiento, control y recuperación de los ecosistemas existentes y dañados por la acción humana. Cambiar el sistema capitalista actual dado que se funda en un supuesto material (crecimiento económico y explotación de los recursos naturales y humanos) y moral (utilitarismo cínico irresponsable) que está demostrando ser profundamente perjudicial para la vida (insostenibilidad de las condiciones materiales de existencia de los seres humanos y no humanos).

Dos de las propuestas de acción más discutidas en el ámbito académico de los últimos años parten de dos propuestas basadas en argumentos científicos y filosóficos y

políticos, a saber: el antropoceno y el capitaloceno. Los dos son valorados por Haraway de forma compleja, en la medida en que las construcciones teóricas que ellos implican permiten la comprensión de las razones por la que el planeta tierra se encuentra en la encrucijada actual y ofrece medidas para resolver problemas ecológicos urgentes, de mediano y largo plazo. Sin embargo, para la filósofa, las tesis del antropoceno no resuelven el problema, en la medida en que no supone un cambio sustancial de las formas de comprensión y de acción frente al deterioro de las condiciones de existencia de las especies en el planeta tierra. El antropoceno representa una idea ingenua, demasiado simplista y estéril, en la medida en que se funda en una excesiva confianza en la capacidad de la ciencia y la tecnología para generar los cambios necesarios para revertir el daño causado y mejorar las condiciones de vida futura frente al problema ambiental. Por su parte, para la filósofa, quienes defiende la propuesta científico práctica del capitaloceno analizan de forma adecuada el fenómeno de la crisis mediambiental en la medida en que la relacionan con la forma de explotación capitalista de los recursos naturales y en general, de la vida. Sin embargo, los defensores de la tesis del capitaloceno parten de una visión excesivamente pesimista, apocalíptica y catastrófica del fenómeno, paralizando de esta manera cualquier acción de cambio real. El capitaloceno, para Haraway, implicaría una especie de negación absoluta, improductiva, estéril de la forma como el capitalismo ha llevado a una crisis ambiental generalizada, sin permitir pensar cursos de acción efectivos frente al fenómeno. Lo que pasa, en resumen, es que tanto las teorías del antropoceno como del capitaloceno quedan enredadas en los mismos parámetros ontológicos, epistemológicos y ético-políticos tradicionales y, por lo tanto, no representan una lectura realmente alternativa y novedosa de concebir el ser, el comprender y el hacer en el mundo dañado en el que nos ha tocado vivir y tenemos que seguir viviendo.

En este contexto de reflexión teórico práctica se ubica la propuesta de Haraway, quien, partiendo de una tradición feminista, socialista y radicalmente anticapitalista trata de formular una nueva narrativa sobre el ser, la epistemología y la ética y la política en relación con la crisis medioambiental, que resume en el término chthuluceno y que contiene los siguientes elementos:

1. Una concepción del ser que rechaza el «excepcionalismo humano» y propone un nuevo ser multiespecie, los chthónicos.

El «excepcionalismo humano» implica pensar al ser humano separado de los demás seres del planeta, en un espacio tiempo superficial, distanciado, limpio, puro. Por el contrario, se trata de concebir a todos los seres del planeta como chthónicos, esto es, habitantes conectados en un compost multiespecies que se revuelcan juntos en el lodazal generativo y creativo constitutivo de Terra. Los agentes terranos chthónicos «inoculan sus tejidos en todas partes» y con ellos infectan a todos los agentes existentes (incluidos los humanos). Estos nuevos seres, los chthónicos, se entrelazan con sus tentáculos en lo que la autora llama SF (figuras de cuerdas, fabulaciones específicas – o generaciones-*poiesis*, ciencia ficción, hechos específicos, feminismo especulativo y hasta ahora). Estos nuevos agentes en el chthuluceno se interrelacionan e interconectan formando lazos y conexiones internas, logradas por la acción material, corpórea de tentáculos y de entrecruzamientos profundos que recomponen la concepción misma de especie natural que se tiene en la actualidad. Precisamente, la SF en el sentido de juego de cuerdas (string figures), da a entender de manera metafórica la constitución de nuevos seres multiespecies a partir de juegos múltiples y dinámicos para construir una realidad apropiada al mundo dañado en el que viven los seres del presente y del futuro. Así las cosas, el juego de cuerdas es también una fabulación especulativa (*speculative fabulation*) que supone series de relevos y retornos. En el juego de cuerdas tiene lugar el pase de patrones hacia delante y hacia atrás, se da y se recibe y se sostiene el patrón no pedido con los dedos de la propia mano. En últimas, tienen lugar actos de repons-habilidad que permiten ser capaces de devenir-con. Esto quiere decir que los seres de terra en el chthuluceno no son entes preexistentes ontológicamente separados, sino que, asociados ontológicamente heterogéneos, devienen lo que son en un proceso relacional en el que se configuran como naturalezas, culturas, sujetos y objetos de un mundo semiótico-material hecho a partir de formas compartidas a través de historias y combinaciones extrañas, atrevidas y siempre diferentes, situadas. Consiste en construir seres y mundos reales e imaginados a partir de conexiones parciales nunca universales. Respons-habilidad (response-ability) se entiende, al mismo tiempo, como responsabilidad y como habilidad de dar respuesta. La naturaleza misma es el

resultado de esa interacción, de ese entrelazamiento y entrecruzamiento entre los seres humanos y no humanos en el humus del chthuluceno. La naturaleza no precede al tejido formado siempre de forma parcial entre las especies en la relación versátil y siempre cambiante del juego de cuerdas ontológico de la vida y la muerte continuas y permanentes en el espacio tiempo de la tierra dañada que habitan todos los bichos que la componen y recomponen permanentemente.

2. Una concepción epistemológica fundada en: a) el conocimiento feminista situado, b) la simpoiesis, c) la responsabilidad y d) una diferente comprensión de naturaleza.

a) Haraway propone desarrollar un pensamiento feminista situado, fundado en una «doctrina de la objetividad» que no pretenda una teorización del mundo, ni la trascendencia que hace invisible las mediaciones que permiten declarar a alguien responsable de algo, ni respaldar la idea de la inocencia de los poderes existentes en el mundo. Según Haraway, las feministas en sus propuestas científicas se han visto atrapadas por el construccionismo social, que hizo que las feministas dejaran de hacer ciencia y de desarrollar y aplicar tecnología, dejándole esta labor a los “muchachos” y el marxismo humanista, que ha llevado al feminismo a una concentración en temas y problemas relacionados con la objetividad científica y a un olvido de la necesidad de apuntarle a un constructivismo radical. La alternativa que propone Haraway tiene las siguientes características: 1. Un proyecto de ciencia que ofrezca una versión del mundo más adecuada, rica y mejor que las existentes. 2. Un objetivo primordial: lograr vivir mejor en el mundo. 3. Mantenimiento de una relación crítica y reflexiva con las prácticas de dominación existentes y de su forma y punto de vista de conocimiento. La objetividad se hace imposible de practicar si no se rompe con las ideas propias del amo, Hombre, Dios Uno, que niega todas las diferencias. 4. Mantenimiento de una relación crítica y reflexiva con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones, esto quiere decir que los lugares de los subyugados no son «inocentes». Si bien se puede decir que las revoluciones sociales y científicas han sido visionarias, no siempre se puede decir que hayan sido libertadoras. 5.

Desarrollo de conocimientos «parciales, localizables y críticos» que generen posibilidades de conectarse de forma política y dialógica teniendo como fundamento la solidaridad y las conversaciones epistemológicas compartidas. Es clave “ocupar un lugar”, pues sin esta previa ubicación perspectiva no es posible la racionalidad y el supuesto conocimiento logrado es una mera proyección de una ilusión óptica. Los conocimientos situados feministas se buscan y generan desde un cuerpo siempre complejo, contradictorio, estructurante y estructurado. 6. Conjunción de lo imaginario («visión visionaria») con lo racional (objetivo). Las imaginaciones fantástica y las conversaciones racionales van de la mano con un necesario rompimiento con el yo conquistador y violento que busca la realización en el mundo de utopías a la medida de sujetos dominantes. Se busca realizar cambios en la historia en la medida en que tiene lugar una unión y una visión con otro «sin pretender ser otro». 7. Su objeto de conocimiento es dinámico y requiere que se le represente como un actor y como un agente. Este es uno de los aspectos que resalta Haraway de forma positiva en el ecofeminismo, el cual postula que el mundo es un «sujeto activo», no un mero recurso útil para realizar los proyectos «burgueses, marxistas o masculinistas».

b) La epistemología del planeta tierra en el chthuluceno es la simpoiética y no la autopoietica. Cuando se trata de comprender cómo se realiza la generación en Terra, se ha tratado de explicar como si se tratara del funcionamiento de un sistema autopoético, como si los habitantes del planeta se generaran a sí mismos en multiniveles de órdenes cada vez mayores, cerrados, esféricos, deterministas y teleológicos. El Chthuluceno no se cierra a sí mismo, no se completa. Esta apertura sistémica significa, también, una aceptación del riesgo como posibilidad de generación de mundos inesperados. Haraway propone una forma diferente de ver los procesos biológicos que ocurren en los seres vivos. La teoría de la autopoiesis señala que los sistemas tienen una estructura que los determina, de tal manera que ellos solo se comunican con el medio externo a sí mismos a través de su propia estructura. Para Haraway, por el contrario, los sistemas se comunican, se compenentran y se influyen en un proceso conjunto de generación colectiva, colaborativa.

c) Pensar-con y narrar para cambiar la historia deben constituir en la forma de la praxis de respons-habilidad en el chthuluceno. De lo que se trata es de enredarse en el vivir-con, pensar-con, morir-con multiespecies, de contar historias de cómo es posible encontrar maneras de sobrevivir de manera colaborativa, no optimista ni quietista, en espacios y tiempos en ruinas, perturbados y contaminados y en compañías inesperadas. De igual forma, es necesario aprender a llorar, aprender a rememorar, a afligirse-con por la muerte de las especies que se van extinguiendo en este mundo dañado. Debemos cambiar la historia, en dos sentidos: por una parte, cambiar la narración y la forma de contar historias y, por la otra, cambiar el rumbo de nuestras acciones y pensamientos. Este cambio histórico solo puede llevarse a cabo en el chthuluceno, en donde se creen bolsas-tejidos-redes semiótico-materiales nunca acabadas, serpenteantes, no heroicas, tentaculares, terroríficas, que permitan enredos colaborativos para vivir-con y morir-con multiespecies.

d) Haraway plantea un concepto de naturaleza que se puede resumir en los siguientes puntos diferenciales. 1. Rechazo a la comprensión de la realidad mediante dualismos (sexo-género; naturaleza-cultura; hombre cazador-mujer recolectora) vs. un pluralismo radical. El dualismo hace que se asuman pares de identidades que se excluyen y se oponen entre sí. Además, las prácticas humanas se legitiman a través de estudios científicos que «corroboran» la naturalidad de roles, divisiones sociales y divisiones relacionadas con el género y con las diferencias entre las especies. Por el contrario, la naturaleza puede ser entendida como una pluralidad, una mezcla y una interconexión permanente de actividades y seres, de hechos y narraciones que se van entretejiendo en la realidad y en el conocimiento en el proceso histórico del desarrollo de la vida. 2. Una comprensión de las diferencias como categorías que suponen una construcción histórico-social. En los informes de investigaciones en primatología y sociobiología, por ejemplo, se cuentan historias que parten de observaciones supuestamente objetivas sobre las relaciones entre los animales no humanos que reflejan las relaciones de dominación y lucha de poder entre los seres humanos en el

marco de las estructuras de poder patriarcales y heteronormativas. 3. Rechazo al «artefactualismo violento y reductor» en el mundo capitalista y tecnocrático contemporáneo que convierte al mundo en un material utilizable en la producción de mercancías. En oposición a ello, Haraway propone entender la naturaleza como un «lugar común» y una poderosa construcción discursiva generada por las interacciones de actores «semiótico-materiales» de todo tipo, humanos y no humanos. 4. Una comprensión de la naturaleza como una realidad dinámica que se modifica sustancialmente en la medida en que se dan transformaciones paradigmáticas, conceptuales, epistemológicas y valorativas.

3. Una concepción ético política cuyas características centrales son: a) una comprensión propia del ecofeminismo, b) una respuesta al «artefactualismo violento y reductor» basado en la «ambivalencia», c) una comprensión propia de la figura del *cyborg* que conlleva un feminismo correspondiente, d) una comprensión del mundo como chthuluceno y, e) una «fabulación especulativa».

a) Haraway coincide con el ecofeminismo en su crítica a la consideración tradicional del Hombre como el ser que ocupa una posición privilegiada y endiosada frente a la naturaleza. Esta relación de dominación se entrelaza con la dominación del hombre sobre la mujer. Sin embargo, para la filósofa, la mujer no tiene una relación privilegiada con lo natural, ni su esencia está en una íntima relación con la naturaleza, ni su constitución femenina le permite una conexión especial con el medio ambiente. Para comprender el tipo de ecofeminismo que propone Haraway puede tenerse en cuenta la forma como piensa la relación con los animales no humanos (por ejemplo, los perros). 1. Existe entre las especies una otredad significativa insuperable. 2. No consiste en entablar una relación interespecies de amor tóxica fundada en el conocimiento de la intimidad del otro, sino de vivir-con, es decir, con todas las riquezas, conflictos y preocupaciones que genera una relación de amor mutuo interespecie. 3. La relación interespecies es una interrelación de mutua agencia y mutuos juegos de todo tipo. 4. Cada especie tiene su propia forma de ser feliz. De

esta manera, la realización de una vida plena en cada una de las especies es diferente y no es necesario ni válido transferir conceptos humanos de felicidad a los animales no humanos. Se trata es del florecimiento y del enriquecimiento mutuo. 5. No se trata de transferir derechos humanos a los animales no humanos o a los *cyborgs*, se trata es de establecer relaciones significativas en las cuales se crean relaciones de derecho en el proceso mismo de desarrollo de la relación. 6. El mejoramiento de la vida en común con otras especies y el interrelacionamiento entre ellas y a su interior depende de los procesos de aprendizaje que se logren en los diferentes tiempos y espacios y de mutuo conocimiento que se tenga. 7. Como aprendizaje general, no consiste en pregonar un ecologismo «puritano» expresado en la idea de la necesidad de “rescatar” los animales «víctimas». 8. Las relaciones interespecies se deben fundar en el parentesco no en conexiones madre-hijo. 9. Cada relación con animales no humanos es única, particular. No existe, por lo tanto, una única correcta forma de vivir la vida con la otredad específica. 10. Las relaciones interespecies contemplan múltiples manifestaciones económicas, sociales, históricas, narrativas, etc., que ni son puras ni son inocentes.

b) Haraway critica al «artefactualismo violento y reductor» propio del capitalismo contemporáneo. Todo se ha constituido en una red cuya energía fluye a través de infinitos puntos interconectados de forma simple y violenta mantenida dentro de fijas fronteras en donde reina la orientación hacia la producción de mercancías. De igual forma la filósofa pone de manifiesto el papel fundamental que juega la electrónica en general y la microelectrónica en particular en la constitución del mundo real-ficticio productor de mercancías. Todo depende íntimamente de ellas. Ahora bien, una vez desarrollada la reflexión crítica sobre el fenómeno del «artefactualismo» Haraway se separa de todas las demás propuestas, fundamentalmente de la marxista, que ven en ello una especie de apocalipsis que no deja ninguna esperanza de una política emancipatoria; por el contrario, es a partir de estas nuevas realidades tecnocientíficas que pueden surgir las nuevas producciones imaginativas para vivir, gozar, sufrir y morir en un mundo ya nunca más virgen y con un pensamiento ya nunca más ingenuo o puro. En este sentido, el concepto importante utilizado por Haraway es el de la

«ambivalencia», en la medida en que los planteamientos estructurales críticos contra la realidad tecnocientífica que prevalece en las relaciones femeninas en el trabajo y la cultura, en torno a la producción del conocimiento, la sexualidad y la reproducción, abren otras posibilidades. Así las cosas, para Haraway, se hace necesario ir más allá de la crítica a las ideas políticas prevalecientes en la sociedad occidental y de la falsa conciencia de un sujeto manipulado por el consumismo, para avizorar placeres, poderes y experiencias nacientes con las que se haga posible el cambio de las reglas del juego. Y es aquí donde entra a jugar su propuesta feminista *cyborg*.

c) Según Haraway, algunas características de los *cyborg* son: 1. Son criaturas híbridas, quimeras, fabricaciones cuya existencia no depende de nada ni de nadie. 2. Se componen de realidad y ficción a la vez y, en la medida en que viven en mundos naturales y artificiales ambiguos y encarnan una «imagen condensada de imaginación y realidad material», hacen posible la transformación histórica. 3. Necesitan conectar, entretejer parentescos y vínculos tentaculares multiespecies y maquínicos. Su estrategia política se funda en la asociación. Esto hace posible tanto la comunicación como la hibridación permanente de los seres de la naturaleza, estableciendo relaciones de afinidad, parentesco (*making kin*). 4. Son fundamentalmente impuros, irreverentes e infieles. Por ello no tienen un origen ni un final, son completamente inacabados y no anhelan o persiguen la completud o la salvación dentro del vientre de una familia orgánica. 5. Son criaturas en un mundo postgenérico. 6. No encajan en el concepto de «unidad original» predominante en el concepto de naturaleza en sentido occidental. Es subversión de la teleología tradicional dominante en la conciencia científica tradicional.

Para la filósofa, en las sociedades del mundo contemporáneo, la mujer está en una escenario que denomina «informática de la dominación», la cual consiste en una situación en la cual los seres se encuentran integrados/explotados en el marco de un sistema tanto de «producción/reproducción como de comunicación». Esta «informática de la dominación» constituye el lugar en el cual las mujeres y otros

trabajan, compran y venden, consiguen lo necesario para existir, viven el propio cuerpo. Es una dominación que todo lo «conecta y dispersa de manera polimorfa», infinita y diferenciada en medio del flujo permanente de corrientes de poder y oposición a su afirmación a nivel internacional. En este maremágnum de fuerzas de dominación la mujer tiene que encontrar las formas de supervivencia. Por ello, las feministas, para poder emanciparse, deben primero conocer cómo funciona y dominar el código con el que funciona esa «informática de la dominación», en cuanto condición de posibilidad de construir una opción para desmontarlo y volverlo a montar y en ello el *cyborg* juega un papel fundamental. De esta manera, afirma Haraway, se pueden reconstruir las políticas socialistas, tendientes a crear nuevas relaciones de ciencia y tecnología, nuevos sistemas de mitos y de significados por medio de los cuales se estructuran nuestras imaginaciones. El *cyborg* se convierte, de esta manera, en medio y fin de las políticas emancipatorias del feminismo *cyborg* socialista. Los *cyborgs* son como la célula básica de la “informática de la dominación” capitalista opresora, en ellos se encuentran condensados históricamente los códigos de información de lo maquínico y lo orgánico y los límites expresados en densidades de signos y ruido definidas en forma estadística. Por ello, en los cibernéticos se pueden buscar todas las preguntas relacionadas con la historia, la política y ética, con el cuidado, el crecimiento, las diferencias de poder y las escalas de tiempo.

Su idea de un feminismo producido de la idea de *cyborg* está ligado a la propuesta de entretejer. Se generan así vínculos tentaculares multiespecies que conectan con máquinas y otros no en forma de «red» (propio también de las multinacionales) sino de parentescos. Las historias feministas *cyborgs* tienen diferentes tareas: descodificar el código de la informática de la dominación que traduce a la perfección los significados *falocéntricos* para recomponer de nuevo la comunicación y la inteligencia bajo un nuevo código feminista y de esta manera subvertir el mando y control. Se debe producir ruido y polución en la comunicación mediante fusiones animal-máquina que hagan problemáticos al Hombre y la Mujer. Consiste en subvertir la forma en la cual el deseo es estructurado y de modificar la fuerza imaginada que genera lenguaje y género. También es necesario alterar la estructura y el modo de

producción de la identidad, la naturaleza y la cultura occidental con sus formaciones binarias de espejo-ojo, amo-esclavo, cuerpo mente.

Los feminismos y los marxismos tienen el problema de mantener los imperativos epistemológicos occidentales con los que han construido un sujeto revolucionario manteniendo el discurso de las jerarquías, la superioridad moral, la inocencia y un supuesto mayor acercamiento femenino al mundo natural. El feminismo *cyborg* y de «mujeres de color» no tiene un sueño original ni una lectura de un final de salvación, ni está inscrito en un partido de vanguardia, ni tiene la necesidad de enraizar en la pureza y la maternidad. Por el contrario, afirma Haraway, la feminista socialista *cyborg* se despoja de toda identidad y desde su posición de raza bastarda «enseña el poder de los márgenes» y a sobrevivir. Se trata, entonces, de una «transformación liminal», no de postular una supuesta inocencia original y una supuesta caída en las garras de la dominación masculinista para buscar una supuesta vuelta a la totalidad original, al paraíso perdido, a la perfección. En este juego de escrituras las mujeres *cyborg*, híbridos, mosaicos, quimeras, «de color», crean su propio imaginario no a partir de la victimización que busca «gozar de la vida real» sino como gentes que sobreviven mediante prácticas sofisticadas, que «se niegan a desaparecer» y en el proceso reescriben de forma activa «los textos de sus cuerpos y de sus sociedades».

d) Se llega así, finalmente, al eje problemático que articula las partes de este trabajo, a saber el chthuluceno. La palabra Chthuluceno, que se compone de dos palabras griegas: *khthôn* y *kainos*. *Khthôn* hace referencia al tipo de seres que habitan la tierra en el chthuluceno, a saber, los chthónicos (entes semejantes a *cyborgs*). Queda claro, entonces, que los agentes del chthuluceno no son los seres humanos sino seres diferentes combinados y generados en el humus de una tierra no hecha por y para humanos sino para toda clase de bichos en nuevas formas de alianzas, mixturas y combinaciones ontológicas. Por su parte, *kainos* hace referencia a la concepción del tiempo que hace posible seguir con el problema el cual implica “estar verdaderamente presentes”, sin querer realizar futuros edénicos, apocalípticos o de salvación. *Kainos* representa, entonces, una dimensión temporal en la que se hace posible la vida

reparadora y creadora en unión y relación entre humanos y no humanos, en un mundo que es como es, es decir, un espacio tiempo dañado, en crisis y sin posibilidad de soluciones simples y salvadoras. Se trata fundamentalmente de un tiempo en el cual se busca hacer posible vivir-con y morir-con “de manera recíproca y vigorosa en el chthuluceno”. Vivir en el chthuluceno es «seguir con el problema» (“*trouble*”), lo cual significa que a partir del reconocimiento de una materialidad dañada se propone una acción y visión futura correspondiente. Del problema (“*trouble*”) mismo surgen formas de vivir responsablemente en la medida en que somos capaces de hacer parentesco (*make kin*). Se trata de una existencia de resistencia y construcción conjuntas que exigen un incesante y difícil trabajo y una permanente y desbordante alegría, disposición y capacidad para involucrarse en relaciones inesperadas multiespecie. En este contexto, el lema o slogan del chthuluceno debe ser, para Haraway: «¡Hagan parientes, no bebés».

El tránsito hacia el chthuluceno es fundamentalmente producto de la actividad conjunta entre las especies. La tarea consiste en crear las condiciones para «el florecimiento de ricos ensamblajes multiespecies» dentro de los cuales los seres humanos tengan cabida y en donde se potencien los poderes sinchthónicos que contrarresten los riesgos del colapso sistémico y mantengan las condiciones de la colaboración entre los bichos comprometidos con el compostaje. Trabajo y juego colaborativos multiespecies son condición de posibilidad del advenimiento del chthuluceno como espacio tiempo real y posible por venir. Se requiere desarrollar en la acción colaborativa multiespecies un estilo SF (redes de fabulación especulativa, feminismo especulativo, ciencia ficción y hechos científicos). Mediante la SF se generan los vínculos y las conexiones necesarias para fomentar sistemas que sistematicen sistemas. Consiste en construir y desarrollar historias y teorías que siendo suficientemente grandes reúnan las complejidades de la vida en el planeta, manteniendo los límites abiertos y «ávidos de nuevas y viejas conexiones sorprendentes». Morir y vivir en el chthuluceo requiere recomponer de forma parcial las condiciones biológicas, culturales, políticas y tecnológicas de la vida en el planeta y la creación de espacios para hacer el luto por «las pérdidas reversibles». Es

necesario, así, llevar a cabo un trabajo conjunto, colectivo multiespecies como fuerza reconstructiva y generadora de espacios y tiempos de recuperación y de innovación creativa. Se trata de lograr un compostaje multiespecie y no de apostarle por un posthumanismo en que el *Homo* siga siendo eje de la agencia. Debemos comprendernos como parte de una tierra en compostaje (chthuluceno), caliente y en estado permanente de generación de nuevos compuestos y de nuevos tejidos a partir del anudamiento de nuevos hilos que desarrollan de forma sorprendente nuevas vidas, nuevos seres, nuevas realidades. Hay que «ir de visita» y asumir conscientemente el riesgo de mezclarse, de contaminarse, de contagiarse de los demás en un trabajo y un juego multiespecies impuro, abierto a las nuevas experiencias y a sorprendentes encuentros fuera de sí y dentro de sí. En este tránsito hacia el chthuluceno la filósofa propone el cultivo de la respons-habilidad como parámetro de definición de lo correcto y actitud del feminismo. Esta capacidad se desarrolla en el marco de una actitud abierta a la interacción multiespecies y de una búsqueda parcial, limitada y situada de construcción de nuevos mundos que podrían ser habitables.

e) Finalmente, Haraway realiza un ejercicio de lo que ella llama fabulación especulativa de un futuro que abarca cinco generaciones de una niña llamada Camile. La narración propone una compenetración cada vez mayor entre los seres humanos y los no humanos en espacios deteriorados ambientalmente pero que adquieren una relevancia fundamental en el arte de vivir-con y morir-con, en la medida en que se hace toda una labor colectiva y colaborativa para generar mundos «inverosímiles pero reales» de buen vivir y de supervivencia interespecies. La narración de Haraway cuenta historias de pueblos que decidieron vivir en ruinas y habitarlas junto con las especies en riesgo de extinción. Durante el transcurso de años, décadas y siglos se fueron creando hilos pegajosos y vínculos que hicieron posible la sanación y la continuidad de esos lugares en ruinas para lo cual se generaron parientes de maneras innovadoras. En las comunidades creadas en los lugares en ruinas se estructuró toda una forma de vida y una pedagogía orientada a vivir en simbiosis con otras especies y a profundizar la mezcla, los nudos, nodos, senderos y conexiones interespecies,

para lo cual es fundamental un entrenamiento para ir de visita. De esta manera tuvo lugar un permanente enriquecimiento que permitió salvar especies, mejorar espacios, acelerar procesos de simpoiesis e integrar la vida entre las especies y entre estas y los espacios tiempos de su hábitat culturounatural. Las historias de Camile no llevan a un final feliz a la solución del problema medioambiental en general ni de una política al estilo organizaciones conservacionistas de la actualidad. Para Haraway, la posibilidad del fracaso y de la involución hacia estados de empeoramiento de la situación medioambiental son siempre posibles y hay que tenerlos en cuenta, pues las extinciones y exterminios seguirán acosando la tierra y el problema no se resuelve, sino que se aprende a vivir-con él en compañía de seres humanos y no humanos en relaciones de compañía, amistad y simbiosis enriquecedoras, alegremente juguetonas, riesgosas y sorprendentes.

## BIBLIOGRAFÍA

Araiza, V. (2022). *Las humanidades del Antropoceno desde la mirada de Donna Haraway y Rosi Braidotti*. Tabula Rasa, 41. Enero-marzo 2022, pp. 201-223. ISSN: 1794-2489.

Arias, M. (2016). *El giro antropocénico. Sociedad y medio ambiente en la era global*. En: Política y Sociedad, 53 (3), pp. 795-814.

Arias, M. (2018). *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona & Bogotá: Taurus.

Arias, M. (2019). *Transhumanismo, posthumanismo, Antropoceno: notas sobre la humanidad vertiginosa*. En: Pasajes. No. 57, 2019, pp. 29-36.

Crutzen, P. J.; Stoermer, E. F. (2000). *The antropocene*. In: Global Change Newsletter, 41.

Crutzen, P.J. (2002). *Geology of Mankind*. In: Nature, 415. In internet: <https://www.nature.com/articles/415023a>

Di Pego, A. (2021). "Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. Seguir con el problema en compañía de Donna Haraway". En: A. Bertorello y N. Billi (Eds.) (2021). *Políticas, tradiciones y metodologías de la Antropología Filosófica*. Buenos Aires : RAGIF. pp. 192-201

Fernández, N. (2021). *Posthumanismo cyborg: Las propuestas de Andy Clark y Donna Haraway*. En: Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas. Año XXI, N°. 26. Otoño-primavera 2021, pp. 83-96. ISSN: 1666-2849.

Gómez, L. F. (2012). *El Ecofeminismo de Donna J. Haraway*. En: Gestión y Ambiente, vol. 15, núm. 1, febrero-mayo, 2012, pp. 165-206. ISSN: 0124-177X

Haraway, D. (1976). *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*. New Haven: Yale University Press, 1976. ISBN 978-0-300-01864-6

Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg. "Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista Finales del S.XX"*. Available in Internet:

Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives". In: *Feminist Studies*, 14 (1988), págs. 575–599.

Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York and London: Routledge. ISBN 978-0-415-90294-6

Haraway, D. (1992). "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: the Human in a Posthumanist Landscape". En: Joan Scott and Judith Butler, eds., *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, pp. 87–101.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. ISBN: 84-376-1392-2

Haraway, D. (1994). "A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies". *Configurations*, 2.1 (1994), págs. 59–71.

Haraway, D. (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©Meets\_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge. ISBN: 0-415-91245-8

Haraway, D. (1999). *How Like a Leaf: A Conversation with Donna J. Haraway, Thyrsa Nichols Goodeve*. New York: Routledge. ISBN 978-0-415-92402-3

Haraway, D. (1999b). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad* 30, pp. 121- 163.

Haraway, D. (2004). *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004, ISBN 0415966892.

Haraway, D. (2006). "When We Have Never Been Human, What Is to Be Done. Interview with Donna Haraway". In: *Theory, Culture & Society*, 2006 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 23 (7-8), págs. 135-158.

Haraway, D. (2007). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. ISBN 0-8166-5045-4

Haraway, D. (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín de Edén*. Sans Soleil. Barcelona-Buenos Aires. ISBN: 978-987-3923-00-5

Haraway, D. (2016). *Antropoceno, capitaliceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco*. En: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año II. Vol. I. Junio 2016, págs.15-26. ISSN: 2346-920X.

Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones. Obra editada bajo licencia Creative Commons 3.0: Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada (by-nc-nd).

Haraway D. and Clarke A. (2018). *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2018. ISBN 9780996635561.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. San Francisco: Consonni. ISBN: 978-84-16205-41-7.

Haraway, D. (2019). *Reflections on the plantatiocene. A conversation with Donna Haraway & Anna Tsing*. PDF published by Edge Effects Magazine.

Haraway, D. (2019) *It Matters What Stories Tell Stories; It Matters Whose Stories Tell Stories*. a/b: Auto/Biography Studies, 34:3, 565-575. A/B - Routledge ISSN: 0898-9575.

Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York: Simon & Schuster.

Latour, B. (2013). *Políticas de la naturaleza*. Barcelona: RBA libros.

Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

Lovelock, J. (1985). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona: Orbis, Barcelona.

Lovelock, J. (2007). *La venganza de la tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*. Barcelona: Planeta.

Malm, A. (2015). *The Anthropocene Myth*. Accesible en internet: <https://www.jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change/>

Malm, A., (2016). *Fossil capital. The rise of steam power and the roots of global warming*. Londres, Verso.

Moore, J.W. (ed.), 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland, PM Press.

Pereyra, L. Y Prado C. (2021). *Lo animal y lo cuir a través de las comunidades compost*. En: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año VIII, Vol. I. Junio, 2021, pp. 443-456. ISSN: 2346-920X.

Rull, V. (2018). *¿Qué sabemos de? El Antropoceno*. Madrid: CSIC, Libros de la Catarata. CSIC-ISBN: 978-84-00-10314-9.

Sloterdijk, P. (2010). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?*. Madrid: Siruela. ISBN: 978-84-17308-23-0

Torres, H. (2019). *Bastardas de Camille. Fabulación y feminismo especulativo de la mano de Donna Haraway*. En: *Ecología Política*, 57: 98-103. ISSN: 1130-6378.