

CAPÍTULO 5

Un recorrido por las subjetividades políticas de Donna Haraway: acerca de cibernéticos, monstruos y especies compañeras

Anabella Di Pego

En este trabajo nos proponemos explorar el cibernético, los monstruos y las especies compañeras como figuras políticas a lo largo del pensamiento de Donna Haraway. Esperamos así ofrecer una clave de lectura para aproximarnos a su obra transitando diversos momentos y abordando los desplazamientos y puentes que pueden tenderse entre estas formas de pensar la subjetividad a la vez que delinear la concepción de lo político que se despliega en torno de las mismas. Desde la publicación de su ensayo “Manifiesto cibernético”³¹ en 1985, la perspectiva de Donna Haraway se ha consolidado como una referencia insoslayable para afrontar los problemas de nuestro tiempo. Para la organización de su vasta producción proponemos delimitar dos grandes períodos tomando algunos textos emblemáticos que recorreremos siguiendo el hilo de la problemática de las figuras para pensar la subjetividad y de las concepciones políticas que habilitan.

En el primer apartado, abordamos las interrupciones que el cibernético introduce respecto de la noción de sujeto y de lo humano con sus dualismos constitutivos, entablando un diálogo con “La promesa de los monstruos” aparecido en 1991, en donde estas subjetividades inapropiadas e inapropiables se piensan a partir de la noción de “posición de sujeto cibernético”. Estos textos comprendidos a lo largo de la década del ochenta y comienzos de los noventa, nos permiten reconstruir su posicionamiento por esos años, asentado ciertos postulados que permanecen en la base de su abordaje posterior. El cibernético y los monstruos muestran otra visión de la subjetividad signada por potentes impurezas, hibridaciones y ensamblajes, a partir de lo cual la política misma como actividad exclusivamente humana y sustentada en la representación y la reproducción resulta subvertida dando lugar a una política regenerativa de la articulación de afinidades y diferencias entre múltiples actores humanos, no humanos, orgánicos, inorgánicos y maquínicos, entre otros.

En el segundo apartado, nos ocupamos del “Manifiesto de las especies de compañía” [2003] dilucidando las torsiones que introduce respecto del cibernético y empalmado con la política reparadora y a la vez narrativa para hacer frente a los desafíos y limitaciones del Antropoceno y

³¹ Seguimos el título en inglés “Cyborg Manifesto” que fue traducido al español como “Manifiesto para cibernéticos” (Haraway, 1995, pp. 251-311).

del Capitaloceno. En su libro, *Seguir con el problema* [2016], la política adquiere tintes reparadores ante la proliferación de extinciones, pauperizaciones, extracciones y genocidios. En el horizonte del Chthuluceno, la política requiere de una reconsideración urgente del pensamiento y de la narrativa para recoger el legado del pasado y delinear otros presentes y futuros posibles. El trabajo se cierra con conclusiones que recuperan los principales aportes del recorrido realizado a la vez que invitan a “seguir con el problema” en estos tiempos aciagos, en los que el pensamiento de Haraway no se rinde ni al pesimismo ni al optimismo, esbozando formas de vivir-con y de morir-con que permiten delinear resurgimientos y florecimientos parciales en este mundo dañado.

De cibernéticos y monstruos en el marco del artefactualismo

Donna Haraway es una pensadora que ha indagado los temores y peligros de nuestros tiempos pero también sus posibilidades imaginarias y materiales. Desentraña los caminos de la ciencia moderna sustentada en el dualismo entre naturaleza y cultura (o sociedad), a la vez que explora la potencia de la ciencia ficción para esbozar un lugar-otro, un presente distinto pero ausente y sin embargo posible. La figura del cibernético le permite desarmar tres “dualismos antagónicos” estructuradores de las prácticas y lógicas de dominación imperantes: hombre/humano-mujer, hombre/humano-animal, hombre/humano-técnica, a la vez que abre el imaginario de “un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin” (Haraway, 1995, p.254). Lo humano se ha delineado en torno del varón, blanco, europeo en oposición a las identidades feminizadas, racializadas y colonizadas, bajo el dominio de la técnica y distinguiéndose de los animales. El mito en torno del hombre sitúa un origen perfecto y se orienta hacia una finalidad salvífica o catastrófica. El cibernético es una forma de subjetividad que no tiene un origen impoluto sino que contamina y erosiona las distinciones nítidas, donde ya no es posible diferenciar varón y mujer, se vuelve equívoca la delimitación entre lo orgánico y lo técnico, y la distinción entre lo humano y lo animal cede frente a complejos procesos de imbricación.

El “Manifiesto cibernético” nació a partir de la conferencia “Nuevas máquinas, nuevos cuerpos, nuevas comunidades: dilemas políticos de una feminista *cibernética*” que Haraway impartió en abril de 1983 en el Barnard College, una primera versión del texto apareció en un libro editado por Bernd-Peter Lange y Anna Marie Stuby en Berlín al año siguiente, y en 1985 se publicó con el título que hoy lo conocemos en la revista *Socialist Review*. Bajo el título “Manifiesto para *cibernéticos*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX” se publicó en 1991 como sexto capítulo del libro *Simians, Ciborgs and Women. The Reinvention of Nature*³². El manifiesto se presenta como un ejercicio blasfematorio en donde el cibernético se muestra como una imagen injuriosa contra los dualismos antagónicos que operan como pilares modernos sacros del sujeto,

³² Este libro se publicó en 1995 en español con traducción de Manuel Talens con un título leve y a la vez sustancialmente modificado: *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*.

de la política y de la naturaleza. No se trata de una proyección ni de una idea regulativa, sino que de alguna manera “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo, en unas palabras, somos *ciborgs*” (Haraway, 1995, p. 254). Lo *ciborg* constituye así una ontología desde la cual repensar la política, en la que no hay un origen puro ni unificado, sino que expresa el conflicto o más bien la confusión entre las fronteras de la máquina y el organismo.

Un mundo *ciborg* podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios. La lucha política consiste en ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico. La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas. Las unidades *ciborgánicas* son monstruosas e ilegítimas. (Haraway, 1995, p. 263).

Vemos que el *ciborg* conlleva esa dimensión monstruosa, amenazante, que desafía las clasificaciones y dualismos establecidos, y a la vez es una especie de engendro bastardo del capitalismo y del militarismo pero también, nos dice Haraway, del socialismo de Estado. Ese carácter bastardo es lo que augura una rebelión contra sus orígenes y esa imposibilidad de ser meramente reincorporado al orden establecido por sus “acoplamientos inquietantes” que lo remiten al rango de la “bestialidad” (Haraway, 1995, p. 257). Las identidades sustantivas y permanentes de la modernidad se ven fracturadas, empezando por la del Hombre autor de la Historia que se define excluyendo y negando a las mujeres, los animales y los bárbaros. Incluso las identidades “subalternas” fueron pensadas de esta manera unitaria negando la diversidad y las exclusiones en que se fundan. Estas identidades también se fracturan y lo que parecía ser la Mujer muestra sus restricciones a las mujeres de color, de clases sociales bajas, de pueblos subalternos. A lo largo del manifiesto aparece en reiteradas ocasiones Hombre con mayúscula y Haraway advierte que lo que está en juego es “el fin del hombre” (1995, p. 274) que no sólo opera en las lógicas dominantes sino que se expande en las “tradiciones discursivas occidentales” (1995, p. 248) permeando al marxismo y al feminismo socialista y de las radicales blancas. En este sentido, no resulta casual que poco después de aparecidas las mujeres como grupo histórico luego de la Segunda Guerra Mundial se haya comenzado a advertir que la categoría “mujer” encubría intereses contradictorios e identidades subordinadas, paradigmáticamente, las mujeres de color que no eran contempladas en este grupo ni tampoco en las luchas del movimiento por los derechos civiles. Y en este marco, critica al feminismo en general por la “participación irreflexiva en la lógica, en los lenguajes y en las prácticas del humanismo blanco y mediante la búsqueda de un terreno de dominación para asegurarnos nuestra voz revolucionaria” (Haraway,

1995, p. 275). Frente a las políticas de la pureza y la uniformización basadas en el sexo y la raza de tintes colonialistas, el cibernético abre el juego a una política de la contaminación, del entrecruzamiento, del mestizaje y de la hibridación, dando lugar a identidades fragmentarias, parciales, precarias y cambiantes que desfilan los rótulos identitarios dominantes, resquebrajándolos y amenzándolos desde su monstruosidad constitutiva.

El texto “Las promesas de los monstruos: Una política regenerativa para otros inadaptados/bles” de Donna Haraway se publicó en inglés en el libro *Cultural Studies* editado por Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler en la editorial Routledge y fue traducido al castellano y publicado en 1999 en la revista *Política y Sociedad* de la Universidad Complutense de Madrid. Recientemente ha aparecido en castellano el libro *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptados* (2019a) de Donna Haraway, cuyo primer capítulo contiene este texto. Una divergencia que puede apreciarse entre ambas versiones es consignar “otros inapropiados/bles” o “inadaptados/ables otros” para el término “inappropriate/d Others”. Nos parece importante utilizar la expresión “otros inapropiados/bles” porque remite no sólo a un modo de ser inapropiado o inadaptado sino que también desestabiliza con su carácter inapropiable el paradigma jurídico-político de la propiedad³³. Este complejo ensayo aborda diversas cuestiones y problemáticas, entre las que nos concentraremos en el artefactualismo diferencial, el aparato de producción corporal, la posición del sujeto cibernético, y por último la concepción de la naturaleza y su vínculo con lo social y lo cultural.

La indagación en este texto, como advierte Haraway, no se encuentra guiada por intereses modernos –tales como el progreso racional de las ciencias, una naturaleza rudimentaria y una construcción social de la ciencia basada en intervenciones exclusivamente humanas–, ni posmodernos puesto que ambos presuponen cierta concepción de lo moderno³⁴. La reflexión será puesta al servicio de una historia amoderna³⁵ que entiende la ciencia como cultura, inscribiéndola en la ausencia de comienzos, ilustraciones y finales, a la vez que sustentada en una geometría no progresiva de interacciones permanentes y de patrones múltiples que construyen las vidas y los mundos, lo humano y lo no humano.

El ensayo que nos ocupa parte de la constatación de un “implacable artefactualismo”, es decir, de un artefactualismo que impera a partir del productivismo moderno y que no se trataría de doblegar o mitigar, sino frente al cual, el texto despliega un “artefactualismo diferencial/opositivo” sustentado en otros inapropiados/bles y localizado en la posición del sujeto cibernético. El recorrido del texto hilvana la ciencia, el feminismo y el antirracismo, mostrando la importancia de la

³³ A pesar de que seguiremos la versión del libro (Haraway, 2019a), utilizaremos la expresión “otros inapropiados/bles” como consigna la traducción publicada en *Política y Sociedad* (Haraway, 1999).

³⁴ Aquí encontramos un primer desplazamiento respecto de la orientación posmoderna desde la cual se situaba el manifiesto cibernético, describiéndose como “un esfuerzo para contribuir a la cultura y la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista” (Haraway, 1995, p. 254). Para un tratamiento de los desplazamientos problemático-conceptuales que se producen entre “El manifiesto cibernético” y “Las promesas de los monstruos” puede consultarse el texto “Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema* en compañía de Donna Haraway” (Di Pego, 2021, pp. 192-201).

³⁵ Inscribiéndose así en la perspectiva de Bruno Latour en su célebre libro *Nunca fuimos modernos* (2007).

confluencia de los estudios sobre la ciencia, la biología y la cultura, a la vez que de los hechos y de la ficción, de la teoría y de las historias y relatos.

Los relatos siempre más generosos, más espaciosos que las ideologías; por ello, constituyen una de mis esperanzas más firmes. Quiero saber cómo habitar en las historias y en los relatos, en lugar de renegar de ellos. Quiero saber cómo vivir críticamente tanto en los nuevos parentescos como en los heredados, de un modo que no sea condenatorio ni celebratorio. Quiero saber cómo ayudar a construir relatos en marcha antes que historias cerradas. (Haraway, 2019a, p. 16).

El ensayo de Haraway despliega relatos a la vez que procura producir teoría que nos permita orientarnos, saber cómo movernos y a qué temer en el artefactualismo imperante. Esta teoría se presenta como un “pequeño dispositivo de observación” que en lugar de buscar efectos de distanciamiento, busca efectos de conectividad, encarnación y responsabilidad. Se trata de un aparato óptico que antes que reflejar produce la difracción de los rayos. Así mientras la reflexión y la refracción suponen el desplazamiento de lo “mismo” en forma de reflejo o reproducción, la difracción implica la interferencia por la desviación de la onda con sus efectos diferenciales. La ciencia ficción es un ejercicio de difracción y de ahí que cohabite de manera constitutiva con la teoría como dispositivo óptico.

Una de las cuestiones a reconsiderar es la concepción de la naturaleza emplazada como lo “otro” en las historias del colonialismo, del racismo, del sexismo y de la dominación de clase, lo que ha dado lugar a una relación de reificación y posesión. Haraway considera la naturaleza como un *topos*, es decir, como un tópico para la consideración y a la vez como un lugar común sobre el que reconstruir la cultura pública. La naturaleza es una construcción, un artefacto, pero entendido como un *tropos* que supone cierta desviación y desplazamiento. Esta advertencia nos permitirá esclarecer por qué este carácter construido de la naturaleza, es decir, este artefactualismo de la naturaleza, no embona directamente con el antropocentrismo y el productivismo eurocéntrico, cuyo punto culminante es el humanismo con su postulado de que el hombre lo hace todo –incluso a sí mismo– a partir del mundo como un recurso sujeto a sus designios.

Ante estas posibles derivas, la perspectiva de Haraway, tal como ella nos advierte, realiza dos movimientos o giros frente al artefactualismo dominante. Por un lado, se despoja de la historia de la ciencia y de la tecnología como paradigma del racionalismo. Por otra parte, repiensa los actores implicados mostrando la interacción de humanos y no humanos ya sea orgánicos e inorgánicos. Nos detendremos brevemente en esta cuestión dado que en el abordaje productivista hay un único actor, es decir, sólo el hombre es concebido como capaz de actuar, de crear, de tener agencia y de ahí su antropocentrismo. En relación con la producción de la

naturaleza, Haraway identifica actores y actantes no humanos, maquínicos, orgánicos e inorgánicos. Los actantes a diferencia de los actores operan no al nivel del personaje sino de la función, de manera que diversos personajes pueden dar lugar al colectivo funcional que conforma un actante. De este modo, Haraway está disputando a las teorías liberales sobre la voluntad – con su consabido individualismo metodológico– la prerrogativa de adjudicar la agencia en exclusividad a los humanos³⁶. Haraway emprende una colectivización de la agencia que supone considerar a los actantes no humanos, en un movimiento que radicaliza el descentramiento de lo humano. Y como veremos entre esos actores-actantes encontramos diversas entidades no humanas, maquínicas, orgánicas y textuales rebosantes de vida. “No todas las intervenciones y no todos los actores son humanos” (Haraway, 2019a, p. 16) sino que más bien remiten a un plexo de humanos y entidades varias, no de vínculos utilitarios sino de interdependencia y agencialidad compartida.

Aparato de producción corporal y posición de sujeto cibernético

El concepto de “aparato de producción corporal” nos permite adentrarnos en las particularidades del artefactualismo diferencial/opositivo. No se trata sólo de que la naturaleza no preexiste como tal, lo mismo sucede con los organismos, los cuerpos y los objetos de conocimiento. Haraway sostiene que “los organismos no nacen, sino que son fabricados” (2019a, p. 39) parafraseando la célebre frase de Simone de Beauvoir de que no se nace mujer. Si la filosofía desde el siglo pasado insiste en el carácter construido del sujeto, es decir, en su artefactualidad, ahora se trata de indagar y esclarecer el modo de producción de los organismos, de la naturaleza, de los objetos de las ciencias.

Los organismos son entidades técnico-naturales que emergen de un proceso discursivo y en particular del discurso de la biología. Como ya advertimos, los humanos no son los únicos agentes implicados en esta construcción también encontramos a las máquinas, instrumentos y otros compañeros que no son meros “objetos”. Haraway utiliza el término “actor semiótico-material” para destacar “el objeto de conocimiento como una parte activa del aparato de producción corporal, sin presuponer *nunca* la presencia inmediata de tales objetos” (2019a, p. 45). En este punto, establece una comparación con la producción literaria, mostrando que el lenguaje es un actor fundamental (y no un mero instrumento) en la producción de un poema por ejemplo. Del mismo modo, los objetos, los cuerpos, los organismos son “nudos generativos semióticos-materiales”, cuyas “fronteras se materializan en la interacción social” entre actores-actantes “humanos y no humanos” (*Ibidem*).

Los cuerpos biológicos emergen de la intersección de campos y aparatos de producción diversos: la investigación biológica, el trabajo literario, las prácticas médicas, las prácticas

³⁶ Esta objeción también podría alcanzar a las perspectivas que aun no sustentándose en el individualismo metodológico en tanto delimitan su objeto en entidades sociales o colectivas, siguen no obstante concibiendo la agencia como prerrogativa de lo humano y de su plexo conceptual propio.

empresariales, las producciones culturales y la tecnología. Los organismos, los cuerpos y la naturaleza no preexisten para ser investigados sino que son una construcción discursiva poderosa que resulta de las interacciones de actores semióticos-materiales humanos y no humanos. Pero hay otro factor implicado en esta interseccionalidad productiva: el coyote. Haraway recurre a este animal y personaje para poner de manifiesto el carácter escurridizo y burlón de la naturaleza, cuya artefactualidad resulta siempre irreductible (Baena, 2004, p. 111).

En el marco de este artefactualismo, Haraway señala: “Las vidas se construyen; así que más nos vale llegar a ser buenos artesanos en colaboración con otros actantes del relato. Hay muchísimo por delante que reconstruir, empezando por más exploraciones mediante dispositivos ópticos provistos de filtros rojos, verdes y ultravioletas” (2019a, p. 44). Al comienzo de su ensayo, había hecho referencia a los filtros de estos colores, explicitando su vínculo con “un socialismo todavía posible, un ecologismo feminista y antirracista, y una ciencia para el pueblo” (2019a, p. 29). Dado que lo que se encuentra en juego son formas de vida, la tarea política consistiría en producir, es decir, en gestar otras formas de vida. Como advierte Haraway no resulta casual al respecto que toda tecnología se conciba como reproductiva. Por eso, introduce un nuevo desplazamiento en su artefactualismo diferencial: ya no se trataría de utilizar la terminología de la reproducción sino la de la generación. En sentido estricto, la reproducción raramente ocurre puesto que, por ejemplo, en el caso de las personas eso implicaría la clonación. No se trata entonces de reproducir –y menos “a través de los pesados términos bipolares homínidos”–, sino de desplegar la potencialidad generativa, es decir, de “la generación de nuevas formas” (2019a, p. 46).

Si los relatos del hiperproduccionismo y la Ilustración han girado en torno a la reproducción de la imagen sacralizada de lo Mismo –de la única copia verdadera, mediada por las tecnologías luminosas de la heterosexualidad obligatoria y la autoconcepción masculina–, entonces el artefactualismo diferencial que trato de concebir podría dar paso a algo más. El artefactualismo se desvía del produccionismo; los rayos de mi dispositivo óptico se difractan en lugar de reflejarse. Estos rayos difractivos componen patrones interferenciales, no imágenes reflejadas. El “efecto” de esta tecnología generativa, el resultado de una preñez monstruosa, podría emparentarse con el de los “otros inapropiados/bles” de cineasta y crítica feminista americano-vietnamita Trinh Minh-ha. (Haraway, 2019a, p. 46)

Sólo una preñez monstruosa podría generar nuevas formas de vida que permitan repensar la relacionalidad social. Los modos imperantes de vincularnos van desde la dominación jerárquica, la incorporación de la parte al todo, pasando por la protección paternalista y colonialista, la asimilación simbiótica, hasta la oposición antagonista y la producción instrumental. Se requiere de inapropiados/inapropiadas que se posicionen crítica y destructivamente frente a estos modos,

desplegando una racionalidad difractaria (en lugar de refractaria) y estableciendo conexiones potentes que excedan la dominación. Los inapropiados y las inapropiadas no encajan en el taxón, son marginales, inclasificables y por eso mismo tal vez también resulten inapropiables, rompiendo con el paradigma de la propiedad y lo propio para moverse en una interseccionalidad entre humanos, máquinas y organismos.

La localización de estos otros/otras inapropiados/bles es lo que Haraway denomina “la posición del sujeto cibernético” caracterizada por resultar de compuestos de lo técnico, lo textual, lo orgánico, lo mítico y lo político. De este modo, Haraway desanda y se posiciona críticamente respecto de tres postulados nodales de la concepción tradicional del Hombre: (i) la identidad como unidad natural, dada o esencial basada en la lógica de la apropiación, de la incorporación o de la identificación taxonómica, (ii) el falogocentrismo vinculado a la comunicación perfecta y a las lenguas dominantes, (iii) la centralidad del estatuto “del hombre o de la mujer en tanto que humanos” (Haraway, 1995, p.306) con sus políticas de los límites y la reproducción. En ruptura con esta matriz, se erige la posición de sujeto cibernético como identidad bastarda, producto de la hibridación, de la cruza, que no se deja clasificar y desafía los dualismos, a la vez que la escritura cibernética basada en la fuerza narrativa del lenguaje, que no busca el código común sino que se rige por la heteroglosia, luchando y desplazando los límites y las historias heredadas.

Retomando el manifiesto, puede apreciarse que la concepción del cibernético implica una reconfiguración radical de lo que entendemos por humano, por sujeto, por agente, puesto que lleva a cabo el quiebre de tres límites cruciales: la frontera entre lo humano y lo animal, la distinción entre organismos (animales y humanos) y máquinas, y entre lo físico y lo no físico. Haraway repara en que no hay forma de establecer de manera convincente la separación entre lo humano y lo animal, puesto que ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales pueden resultar definitorios. Advierte que mucha gente ya no siente la necesidad de esa separación y que incluso varias ramas de “la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes” (Haraway, 1995, p. 257). La bestialidad adquiere un nuevo rango y los cibernéticos “lejos de señalar una separación entre las personas y los otros seres vivos [...], señalan apretados acoplamientos inquietantes y placenteros” (*Ibidem*).

También se difumina el dualismo entre los organismos vivientes y las máquinas sustentado en la vieja caracterización de éstas como carentes de movimiento por sí mismas e incapaces de decidir. A partir del desarrollo de las máquinas desde finales del siglo pasado, la diferencia entre lo natural y lo artificial se ha vuelto algo ambiguo y difícilmente determinable. En íntima conexión con esta última cuestión, se vuelve asimismo impreciso la distinción entre lo físico y lo no físico. La microelectrónica y posteriormente la nanotecnología, hacen de las maquinarias algo que se expande por todas partes pero resulta invisible. De este modo, aunque la tecnología es una vieja compañera de ruta de la civilización occidental, la miniaturización ha subvertido completamente nuestro vínculo con los mecanismos.

La posición cibernética entonces se erige allí donde se difuminan esos dualismos y distinciones modernas, dando lugar a formas de hibridación y conectividad que ya no pueden inscribirse en la polaridad de lo público y de lo privado y que se resisten al modelo tradicional de la familia. Así, el cibernético como organismo cibernético híbrido de máquina y organismo es una realidad social a la vez que una ficción que desafía las fronteras y los límites establecidos por los dualismos modernos. Desde esta perspectiva política socavadora de los límites y de las fronteras, el cibernético se emparenta con los monstruos que siempre han perseguido al imaginario occidental.

Los monstruos han definido siempre los límites de la comunidad en las imaginaciones occidentales. Los centauros y las amazonas de la Grecia antigua establecieron los límites de la polis central del ser humano masculino griego mediante su disrupción del matrimonio y las poluciones limítrofes del guerrero con animales y mujeres. Gemelos no separados y hermafroditas eran el confuso material humano en la temprana Francia moderna, que basaba el discurso en lo natural y lo sobrenatural, en lo médico y lo legal, en portentos y enfermedades, todo ello de suma importancia para el establecimiento de la identidad moderna. Las ciencias evolucionistas y del comportamiento de los monos y simios han marcado las múltiples fronteras de las identidades industriales de finales del siglo XX. En la ciencia ficción feminista, los monstruos cibernéticos definen posibilidades políticas y límites bastante diferentes de los propuestos por la ficción mundana del Hombre y de la Mujer. (Haraway, 1995, p. 308).

Naturaleza social y política regenerativa de la articulación

El ensayo de Haraway se desplaza por distintos espacios –espacio real, espacio exterior, espacio interior y espacio virtual– analizando imágenes populares que parecen convincentes y amigables pero que van revelando problemáticas ocultas y potentes estructuras de dominación. A la vez, aún es estos “tiempos verdaderamente monstruosos” (2019a, p. 60), emergen prácticas diferenciales y opositivas que permiten delinear posibilidades semióticas para otros lugares comunes y para una política regenerativa de la articulación. La concepción dominante del vínculo entre la naturaleza y la sociedad se encuentra atravesada por la idea de un momento mítico originario de coexistencia armónica entre ambas. La cuestión sería entonces tratar recomponer un vínculo sanador con la naturaleza como si la situación actual fuese sólo un efecto colateral no deseado. De este modo, el relato idílico de ese tiempo armonioso perdido se viene a complementar con el relato de la salvación de la naturaleza siendo el humano el héroe y protagonista. Salvar a la naturaleza sería análogo a rescatar una pieza valiosa para su exposición en la vitrina de un museo, y se efectuaría a través de parques y reservas naturales amuralladas.

La naturaleza es concebida así como lo otro de la sociedad, como algo dado originariamente en su pureza natural pero paulatinamente contaminado. Sin embargo, la naturaleza es “resultado dinámico de la historia y la biología humana” (2019a, p. 69) y de actores y actantes diversos, constituyendo ella misma una “entidad colectiva social (2019a, p.71) producto de interacciones entre humanos, otros organismos y tipos de actores no humanos. En este sentido, Haraway se refiere a la “naturaleza social” en donde desestabilizando la oposición naturaleza y sociedad, logra visibilizar sus interacciones constitutivas y diversas. Desbaratado ese relato de salvación de lo originario, no se trataría de preservar la naturaleza aislada en reservas ni de engrosar el patrimonio natural de la humanidad, dado que esto supone concebir la naturaleza como dada y como posesión de los humanos. A tal punto, nos encontramos inmersos en el paradigma de la propiedad que nos parece que la única manera de proteger algo es considerarlo como nuestro patrimonio, como algo a nuestra disposición.

Se trataría más bien de desestabilizar esta imagen mítica de la naturaleza, para dar lugar a una organización diferente del territorio y de las personas, sustentada en la práctica de la justicia, en donde el concepto de naturaleza resulta reestructurado. Haraway advierte que esta organización diferente sólo puede abrirse paso con una política que articule diversos actores y actantes humanos y no humanos, en donde la naturaleza sea concebida como compañera de ruta. Haraway trae a colación el proceso de organización de los pueblos de la selva amazónica para mostrar los desafíos de articulación que implica entre distintos actores: pueblos indígenas, personas de ascendencia mixta –como los productores de caucho–, otros organismos y entidades no humanas y la selva como una entidad colectiva y compañera ineludible. De esta manera, sólo concibiendo a la naturaleza producto de la relacionalidad social constitutiva, podemos dejar de verla como un objeto a disposición, como un patrimonio a preservar, para incorporarla en una política generativa y articuladora sustentada en la justicia. En este sentido, Haraway sostiene: “No habrá naturaleza sin justicia. Ambas naturaleza y justicia, objetos discursivos cuestionables y encarnados en un mundo material, se extinguirán o sobrevivirán unidas” (2019a, p. 73).

La exploración del ensayo de Haraway hacia un lugar-otro, entonces, no puede significar un “retorno” a la naturaleza, sino que más bien supone un movimiento “a través y al interior de una naturaleza social artefactual” (2019a, p. 80). Asimismo, ese lugar-otro tampoco resultará de la conquista del espacio exterior, aquel que en la visión imperante, resulta codificado de manera totalmente genérica y negativa (en oposición al espacio terrestre) dando lugar a relatos de salvación futura. Si la naturaleza se codificaba como algo originario a ser salvado, el espacio exterior se presenta como una salvación de cara al futuro. Frente a esta semántica de la salvación, Haraway sostiene que no necesitamos un “final feliz” sin un “final abierto” que desafía asimismo a las narrativas del Apocalipsis masculinista y patriarcal” (2019a, p. 114). Se trata como decía en el “Manifiesto cibernético” de una escritura que desplazándose de esta semántica logre subvertir los relatos míticos sobre el origen y la salvación. A partir de una escritura cibernética se reabre la posibilidad de reconsiderar el vínculo entre “identidades” y “narrativas” en donde unas

y otras se imbrican constituyéndose mutuamente. En el último apartado de su manifiesto, titulado “Cíborgs: un mito de identidad política” (1995, pp. 297-311), Haraway se ocupaba de esta tarea, apoyándose en “los narradores que exploran lo que significa estar encarnado en mundos de alta tecnología” (1995, p. 297) y basándose fundamentalmente en las construcciones de las mujeres de color y en los “yoes monstruosos” de la ciencia ficción feminista.

La escritura cibernética no será sobre la Caída, sobre la imaginación de la totalidad de un érase una vez anterior al lenguaje, a la escritura, al Hombre. La escritura cibernética trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad. Las herramientas son, a menudo, historias, cuentos contados otra vez, versiones que invierten y que desplazan los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas. Contando de nuevo las historias sobre el origen, los autores cibernéticos subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental. Todos hemos sido colonizados por esos mitos originales, con sus anhelos de realización en apocalipsis. (Haraway, 1995, p. 300).

El recorrido nos abre así la perspectiva de una “topografía de posibilidades combinatorias” (2019a, p. 115), un lugar-otro, habitado por colectivos humanos y no humanos, situado aquí y ahora, en donde confluyen implosionando el espacio real, el exterior, el interior y el virtual. El movimiento a través de estos espacios, nos permite así reconstruir la dinámica generativa y articuladora de actores colectivos ensamblados –naturaleza, organismos, máquinas, humanos, no humanos– a la vez que delinear una política diferencial que emergen de los otros inapropiados/bles. De manera que este abordaje de la naturaleza, nos permite a la vez reconsiderar la política para dejar de concebirla como una actividad exclusivamente humana, emergiendo en su lugar como una tarea que articula agencias múltiples de humanos, no humanos, organismos, máquinas, naturaleza, entre otros.

Desde el título mismo de su texto, Haraway nos invita a pensar en una “política regenerativa” entre las promesas de los monstruos y de esos otros inapropiados/bles. Quisiéramos en lo sucesivo reconstruir algunas de los desplazamientos más relevantes que introduce esta política regenerativa en relación con la concepción política imperante. Como su nombre lo indica esta política se corre de la semántica de la reproducción de lo mismo, para pensar la generación como un proceso diverso y múltiple en el que se despliega “la generación de nuevas formas” (Haraway, 2019a, p. 46). La política reproductiva se basa en operaciones de reflexión y refracción, mientras que la política regenerativa procede sobre modelos de interferencia, produciendo efectos de difracción.

Quisiera sugerir que los cibernéticos tienen más que ver con la regeneración y desconfían de la matriz reproductora y de la mayoría de las natalidades. Para las salamandras la regeneración tras la pérdida de un miembro requiere el

nuevo crecimiento de la estructura y la restauración de la función con la constante posibilidad de gemelamiento o de cualquier otra extraña producción topográfica en el sitio de la herida. El miembro crecido de nuevo puede ser monstruoso, duplicado, poderoso. Todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros. (Haraway, 1995, p. 310)

Para proseguir, presentamos un cuadro esquemático que nos permitirá ir esclareciendo los movimientos disruptivos de la política regenerativa.

Política liberal	Política regenerativa
Reproducción	Regeneración
Representación	Articulación y conexión
Actor humano	Actores y actantes humanos y no humanos
Identidad (sustantiva)	Afinidades y diferencias
Defensa de límites y fronteras definidas	Política del cruce, la hibridación y las zonas fronterizas

Tanto la ciencia como la política modernas se basan en una semiótica representativa, en donde el científico y el político actúan como ventrílocuos del “otro” representado. La política representativa se sustenta en operaciones de distanciamiento que hacen necesario hablar en nombre de quién no puede hacerlo. Los representados son construidos como receptores, como objetos que requieren de un portavoz que se erige en el único actor y de su tutelaje. Retomando a Bruno Latour, Haraway advierte la doble estructura de la representación, así a través de una serie de operaciones se moldean y alistan nuevos objetos, y luego los científicos –pero también los políticos–, hablan como portavoces de esos sujetos-objetos. De este modo, aun cuando se reconozca al mundo objetivo como actante, lo es sólo en la medida en que es representado, mientras que la autoría y el carácter de actor reposa exclusivamente en el representante.

Corriéndose hacia una semántica política articuladora, Haraway propone pensar en lugar de operaciones de distanciamiento, operaciones de conexión y articulación basadas en disputas y lecturas en tensión. Esta política articuladora da lugar a colectivos ensamblados que conectan a diversos actores y actantes humanos y no humanos, produciendo un desplazamiento de lo humano y una colectivización de la agencia que ya no es concebida como prerrogativa del hombre. La representación implica asimismo una cierta forma de “posesión de un recurso pasivo,

es decir, el objeto mudo, el despojado actante” (Haraway, 2019a, p. 79). La articulación permite pensar la agencia de los diversos actores implicados en la constitución de “entidades colectivas que hacen cosas en un campo de acción estructurado y estructurante” (Haraway, 2019a, p. 78).

El relato de la representación se encuentra íntimamente vinculado a la comunicación, puesto que se lleva a cabo primordialmente a través del discurso. Haraway advierte que “el discurso es solo uno de los procesos de articulación”, poniendo como ejemplo a la naturaleza que aunque desprovista de palabras “se articula elocuentemente” (2019a, p. 106). De modo que hay también un corrimiento respecto de la primacía del discurso y de la comunicación en la política liberal.

La política de los cibernéticos es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo. Se debe a eso el que la política de los cibernéticos insista en el ruido y sea partidaria de la polución, regodeándose en las fusiones ilegítimas de animal con máquina. (Haraway, 1995, p. 302).

La política imperante reposa también sobre la “identidad” de los sujetos y de los colectivos como algo estable y duradero, mientras que en virtud de las “diferencias” se requiere de una política de la articulación que se sustenta en la afinidad. El texto presenta diversos casos de grupos de afinidad, como, por ejemplo, las “Sustitutas Otras” y de su intervención en la acción del “Día de las madres y de las Otras” de 1987 en Nevada en ocasión de las manifestaciones antinucleares. La organización de esa acción colectiva dio lugar a una articulación entre el ecofeminismo, el movimiento antinuclear y los pueblos indígenas. A su vez, dentro del feminismo se produjeron disputas y una serie de lecturas en tensión en torno de la designación de la acción como “Día de la madre” no sólo por la comercialización que supone este día, sino por el refuerzo que efectúa de la reproducción heterosexual obligatoria. Así se logró que la denominación fuera “Día de la madre y de las Otras”, lo que permitía problematizar la equivalencia entre madre y mujer. De este modo, en la articulación se producen luchas por las diferencias (no por la identidad), procurándose un tratamiento político de esas diferencias y de las formas de vida diversas que no busca neutralizarlas sino potenciarlas en una coalición sustentada en la justicia social, los derechos humanos y la ecología.

Esta política implica así el establecimiento de “articulaciones contingentes y generadoras de fricción” (Haraway, 2019a, p. 107). Se trata de buscar pliegues y hendiduras para establecer conexiones que permitan ensamblar lo diferente, de manera análoga a los invertebrados segmentados (insectoides y anélidos) que inspiran a la ciencia ficción. Esta construcción política “a través de la coalición – afinidad y no ya de la identidad” (Haraway, 1995, p. 265) nos permite pensar “como producir unidad política/poética sin basarse en una lógica de la apropiación, de la incorporación ni de la identificación taxonómica” (Haraway, 1995, p. 268).

Por último, la lógica de la identidad da lugar a una política de la defensa de los límites y fronteras, del Estado-nación pero también de las estructuras de dominación de raza, clase y género. Es necesario proteger y demarcar los límites, asegurando su no traspasamiento, es decir, que cada quien permanezca en su lugar asignado. En la situación suscitada por el Covid-19, los Estados reaccionaron reafirmando y profundizando esta política defensiva de los límites y las fronteras a través de la reclusión y del control del movimiento. En su lugar, Haraway nos propone pensar una política del cruce, de la hibridación que nos permita habitar en zonas fronterizas. En este sentido, encontramos en el cibernético “una experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su destrucción” (Haraway, 1995, p. 310). De este modo, “la imaginaria del cibernético puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos” (Haraway, 1995, p. 311) tanto a nivel individual como político. Se trataría en última instancia de la desestabilización de los límites y fronteras definidos con el auxilio de la figura del cibernético en tanto constituye “el colapso entre lo técnico, lo orgánico, lo mítico, lo textual y lo político” (Haraway, 2019a, p. 116).

Con las especies compañeras hacia el Chthuluceno

En el año 2003 aparece *El manifiesto de las especies de compañía: perros, gente y alteridad significativa*, cuya traducción al español es del 2016. Este segundo manifiesto de Haraway se encuentra explícitamente en diálogo con el primero de 1985, en donde ya advertía su utilización del término cibernético de forma crítica e irónica tomando distancia de sus usos por parte de los proyectos capitalistas y militaristas tecnohumanos. En ese entonces, era el tiempo de la Guerra de las galaxias y de Terminator³⁷ en la década del ochenta signada por la alianza conservadora entre el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, y la primera ministra de Gran Bretaña, Margaret Thatcher. Por eso, el manifiesto empieza con ese impulso irónico y blasfematorio procurando evitar tanto la celebración como la condena del cibernético, apropiándose como una figura de la hibridez, de la contaminación, que desprovisto de un origen unificado, disuelve los dualismos imperantes. Aunque ya entonces el cibernético planteaba un relato de interdependencia y correlación entre lo animal y lo humano, lo orgánico y lo técnico, no puede desprenderse completamente de la idea de ser algo hecho por el hombre. Persiste en el ideario del cibernético la huella del hombre como hacedor cuasi supremo, productor de sí mismo y del mundo que lo rodea. Es cierto que la ironía de Haraway pretendía desactivar ese matiz pero hay tendencias muy resistentes. En su segundo manifiesto Haraway repara en el carácter ciertamente complementario entre el cibernético y las especies de compañía:

³⁷ En la década del setenta comenzó la saga de películas *Star Wars* del cineasta George Lucas y en 1984 apareció la película *The Terminator* del director James Cameron.

Estas figuras a duras penas son polos opuestos. Los cíborgs y las especie de compañía aportan respectivamente lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y la silicona, la libertad y la estructura, la historia y el mito, lo rico y lo pobre, el estado y el sujeto, la diversidad y el reduccionismo, la modernidad y la posmodernidad, y la naturaleza y la cultura de formas inesperadas. Además, ni a un cíborg ni a un animal de compañía les agradan los puros de corazón que aspiran a proteger los límites de las especies y a la esterilización de los que se desvían de categoría. No obstante, son relevantes incluso las diferencias entre el cíborg más políticamente correcto y un perro corriente. (2016a, p. 14).

Precisamente sustentándose en estas diferencias es que Haraway toma distancia del cíborg y se aproxima a las especies compañeras para contar relatos de “co-habitación, de co-evolución y de sociabilidad encarnada”, entendiendo que éstas últimas “podrían hablarnos de manera más fructíferas sobre las políticas más habitables y la ontología de los actuales mundos de vida” (*Ibidem*). Haraway escribe este manifiesto hacia los comienzos del nuevo milenio, bajo el convencimiento de que “los cíborgs ya no podían hacer el trabajo de un perro pastor de reunir apropiadamente los hilos requeridos para una investigación crítica” (*Ibidem*). No se trata empero de reemplazar un compuesto cibernético por seres naturales, puesto que los perros más bien “son la encarnación de las presencias materiosemióticas en el cuerpo de la tecnociencia” (Haraway, 2016a, p. 16). Los seres no preexisten como individuos, ni como sujetos ni objetos, sino que se constituyen unos a otros y a sí mismos a través de “aprehensiones” y “sujeciones” diversas, es decir, a través de un entramado de devenires compartidos. En este sentido, los perros son compañeros de la evolución humana junto con otras especies en procesos de co-constitución signados por el contacto, la interacción y la contingencia.

Este manifiesto nos insta a establecer parentescos, motivo que profundiza en su libro reciente *Seguir con el problema*, no signados por la sangre sino por “relaciones de alteridad significativa” (Haraway, 2016a, p. 21), que reposan sobre fundamentos contingentes y permiten aprehensiones diversas. En este plexo de devenires compartidos, nuevamente se erosiona la dualidad entre naturaleza y cultura, por lo que Haraway prefiere ahora hablar de “naturoculturas” (*Ibidem*), en donde se producen acoplamientos e intercambios entre las especies, que se inscriben en sus genomas, generando un tráfico en donde ya no es posible aislar a las poblaciones. El motivo de la hibridación que atravesaba al cíborg parece entonces materializarse de manera más compleja y productiva entre las especies compañeras. En particular a Haraway le interesa mostrarnos que “los perros podrían ser los mejores guías a través de los matorrales de la tecnobiopolítica en el Tercer Milenio de la era actual” (2016a, p. 23). Si bien hay un corrimiento respecto de la centralidad de la figura del cíborg no se trata de un reemplazo sino de concebirlas de manera complementaria.

Las refiguraciones cibernéticas difícilmente agotan el trabajo trópico requerido para una coreografía ontológica dentro de la tecnociencia. He llegado a ver a los cibernéticos como a unos hermanos pequeños dentro de la mucho más grande familia *queer* de las especies de compañía, en la que las biotecnopolíticas reproductivas son generalmente una sorpresa, a veces incluso una agradable sorpresa. (Haraway, 2016a, p. 24).

Las especies de compañía es una noción más amplia y heterogénea que la de animales de compañía, que remite a perros, gatos, caballos, entre otros. El término “animal de compañía” surgió en los años setenta del trabajo médico y psicosociológico de las escuelas de veterinaria y una primera gran delimitación reside en que no los comemos ni somos comidos por ellos. Con estos animales compartimos la vida y cohabitamos en el mundo, son alteridades significativas con las cuales nos co-constituimos. Desde la perspectiva de las especies de compañía, dentro de las cuales se encuentra también el cibernético, se desmonta la oposición naturaleza y cultura, emergiendo una vida común incesante, históricamente específica signada por entrecruzamientos en los que “nos convertimos en lo que somos en el tejido simbiogenético de la naturocultura” (Haraway, 2016a, p. 33). En su manifiesto, Haraway procura contar relatos porque como viene sosteniendo desde sus primeros escritos, los relatos son “mucho más amplios que las ideologías” (2016a, p. 34), detentan una materialidad y una espesura que habilita para un tratamiento en complejidad de las problemáticas, pero sobre todo nos permiten concebir formas de vivir bien juntos. En este sentido, el modo en que Haraway desarma la idea extendida del “amor incondicional” de los perros, nos muestra la infantilización del otro cuando se demanda incondicionalidad, petrificándolo o amarrándolo a responder a las expectativas requeridas. Esta noción de amor implica una proyección del otro, en ese caso los animales de compañía, en donde resulta reducido especularmente al sí mismo, esfumándose su singularidad. Este amor mata, incondicionalmente, tanto a los tipos como a los individuos, mientras, que Haraway nos insta a a pensar los animales como “otros mundos” en términos de la ciencia ficción, lo que nos habilita “a rendir honores a la diferencia” (2016a, p. 71) y concebir un amor que de cabida a la especificidad, no buscando petrificar el otro en pos de una conservación vana y nociva. Los relatos de Haraway sobre los perros nos abren otros amores y mundos posibles de compañías inesperadas en incesante movimiento.

Entonces, en *El manifiesto de las especies de compañía*, quiero contar relatos sobre la relación con la alteridad significativa, a través de la cual los compañeros se convierten en lo que somos en carne y signo. Los [...] relatos de perros peludos sobre evolución, amor, entrenamiento y tipos de razas me ayudan a pensar sobre cómo vivir bien juntos, con el huésped de las especies con las cuales los seres humanos emergen en este planeta en cada escala de tiempo, cuerpo y espacio. (Haraway, 2016a, p. 46).

Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno

En su libro *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* [2016], Haraway prosigue el camino de la configuración de mundos [*worlding*] en diálogo con los estudios multiespecies y las humanidades medioambientales. Nos invita así, bajo el eslogan “¡Sigamos con el problema!” (Haraway, 2019b, p. 182) a afrontar las urgencias de nuestro tiempo signado por guerras, exterminios, extinciones, pauperizaciones, extracciones y genocidios, evitando las aproximaciones que oscilan entre la resignación ante la catástrofe final –relatos apocalípticos– y la esperanza de la reparación a través de la tecnología –relatos de salvación–. Debemos empero realizar una primera aclaración respecto del título del libro y del mencionado eslogan, la expresión en inglés es *Stay with the Trouble!* (2016b, p. 117), es decir no remite a seguir, sino por el contrario a detenerse, a permanecer en el problema. Frente a la aceleración frenética del tiempo en nuestra era, Haraway nos invita a parar, detenernos, permanecer, en un gesto que no deja de parecer menor pero que sin lugar a dudas es revolucionario. En este movimiento, pretende asimismo desmontar la idea de que nuestro problema tenga solución, entendiendo que esto significa una resolución definitiva. Más bien como sucede frecuentemente en el ámbito social y político se trata de quedarse en el problema buscando formas de resurgimiento, modestas, parciales y atrevidas que permitan la recuperación multiespecie en la tierra. Haraway no acomete esta tarea sola sino que lo hace en una compañía de humanos, no humanos, animales, bichos, bacterias, hongos, virus, entre otros. Sin lugar a dudas, luego de la pandemia su abordaje nos interpela aún más profundamente así como la certeza de la urgencia de pensar cómo permanecer en el problema.

Las urgencias de nuestro tiempo pueden ser esclarecidas con el término que se ha acuñado para caracterizarlo: Antropoceno. Esta denominación responde al hecho de que el hombre con su proceder e intervenciones desde la revolución industrial hasta ahora se ha vuelto una fuerza capaz de producir cambios en el planeta a escala geológica. Sin embargo, esto puede hacer pasar inadvertido que estas modificaciones planetarias fueron posibles no sólo por la acción de los hombres sino por su inscripción en una lógica capitalista. En este sentido, el término Capitaloceno viene a poner el énfasis en el sistema de producción que nos ha conducido hasta la situación actual. Asimismo, a partir de categorías que se centran en el Antropos, se lo sigue consignando como único actor capaz de agencia, invisibilizando los múltiples entramados de actores implicados en el devenir compartido. A partir de estos reparos, Haraway propone concebir al Antropoceno y al Capitaloceno como una época límite, por lo que se trataría de desmontar sus supuestos y de sentar nuevas bases para pensar los desafíos presentes.

Como provación, permítanme resumir mis objeciones al Antropoceno en tanto herramienta, historia o época con la que pensar: 1) el mito asociado con el Antropos es un montaje, y las historias acaban mal; pero aún, acaban en doble muerte, no van sobre la continuidad... Es muy difícil contar una buena historia con un actor tan malo: los malos actores necesitan una historia, pero no toda

la historia; 2) la Especie Hombre no hace historia; 3) la suma de Hombre y Herramienta no hace historia, esa es sólo la historia de la Historia que cuenta los excepcionalistas humanos; 4) esa Historia debe dejar lugar a geohistorias, a historias de Gaia, a historias sinchthónica; los terranos hacen vidas y muertes enredadas, trenzadas y tentaculares en figuras de cuerdas multiespecies simpoiéticas, no hacen Historia; 5) el aparato social humano del Antropoceno tiene tendencia a la hipertrofia y es propenso a la burocracia; la revuelta necesita otras formas de acción y otras historias de consuelo, inspiración y efectividad; 6) [...] el Antropoceno depende demasiado de lo que debería ser una historia de las relaciones “impensable”, es decir, la antigua teoría del individualismo utilitario limitado [...]; 7) las ciencias del Antropoceno están demasiado contenidas dentro de teorías de sistemas restrictivas y de teorías evolucionistas [...]; 8) Antropoceno es un término que adquiere más significado y utilidad entre intelectuales de regiones y clases adineradas. (Haraway, 2019b, pp. 86-87).

Los reparos de Haraway frente al Antropoceno residen en la posición dominante y privilegiada que tiene el Hombre en este relato como único actor que decide y dispone de todo lo que lo rodea. En este sentido, la noción de Antropoceno no sólo se sitúa en el marco del excepcionalismo humano sino que de alguna manera viene a reforzarlo. Obsérvese en la cita la utilización de Hombre y Herramienta con mayúscula remitiendo a la noción de lo humano dominante que no piensa en términos de pluralidad y diversidad de actores, sino que procede unificando a todo y todos bajo una noción genérica y homogénea. De este modo, Haraway se posiciona disputando con el excepcionalismo humano la prerrogativa de adjudicar la agencia en exclusividad a los humanos. Desde sus primeros escritos, como hemos visto, Haraway emprende una colectivización de la agencia que supone considerar a diversas entidades en tanto actores humanos y no humanos³⁸. Es decir, el modo de concebir la interacción no puede ser reducida a acciones humanas y sus relaciones con herramientas, instrumentos u objetos a disposición del hombre. Por el contrario, Haraway procede desplazando la primacía de lo humano, para dar lugar a una compleja trama de actores humanos y no humanos, maquínicos, orgánicos e inorgánicos.

En la introducción que hace para la compilación *The Haraway Reader* en 2004, encontramos una indicación que nos permite esclarecer su rechazo a los relatos condescendientes con la excepcionalidad humana. Allí sostiene Haraway: “De hecho, si Bruno Latour me convenció de que *Nunca hemos sido modernos*, creo firmemente que nunca hemos sido humanos, y mucho menos hombres” (2004, p.2)³⁹. Aquí encontramos la clave para comprender las razones de fondo de su renuencia al Antropoceno para caracterizar nuestra era en donde el Hombre sigue siendo el amo y señor indisputado. En su lugar, Haraway propone la noción de Chthuluceno que a partir

³⁸ Haraway retoma en este punto a Bruno Latour, “quien insistió en el estatus social tanto de actores humanos como no-humanos” (2019a, p. 73, nota 38) a la vez que utiliza la noción de actantes de Terence Hawkes (2019a, p. 37, nota 17).

³⁹ Quisiera señalar una dificultad en la traducción. La oración termina con “we have never been human, much less man”. El inglés utiliza “man” de modo que se trataría de que no ha habido algo así como lo humano y mucho menos el hombre.

de sus raíces griegas (*khthón* y *kainos*) remite a un tiempo de comienzos, de oportunidades y de legados, a la vez que a lo chthónicos (*ctónico*), antiguos divinidades pertenecientes a la tierra, específicamente al interior del suelo, es decir, son los dioses del inframundo que se distinguen de los deidades celestiales. Haraway advierte que los grandes monoteísmos han procurado una y otra vez exterminar los chthónicos y considera que “los escándolos de los tiempos llamados Antropoceno y Capitaloceno son las últimas y más peligrosas de estas fuerzas exterminadoras. Vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa en el Chthuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados del Ántropos y el Capital” (Haraway, 2019b, p. 21). El nombre de Chthuluceno también debe parte de su nombre e inspiración a la araña Pimoa cthulhu que vive en los bosques cercanos al lugar de residencia de Haraway en California central.

Haciendo un pequeño cambio en la ortografía taxonómica [...], de cthulhu a chthulu, con el recién acunado nombre Pimoa chthulu, propongo un nombre para otro lugar y otro tiempo que fue, aún es y podría llegar a ser: el Chthuluceno. Recuerdo que “tentáculo” viene del latín *tentaculum*, que significa “antena”, y de *tentare*, “sentir”, “intentar”. Sé que mi araña de largas patas tiene aliados bien armados. Una miríada de tentáculos será necesaria para contar la historia del Chthuluceno.

El Chthuluceno nos invita a redirigir nuestra mirada desde las alturas de los cielos hacia las entrañas de la tierra, para sumergirnos en el lodazal multibichos de seres “repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy desenmarañados” (Haraway, 2019b, p. 20). Nos invita también a generar parientes en parentescos raros que problematicen los parentescos divinos y de la “familia biogenética y genealógica” (*Ibidem*), con compañías nuevas e inesperadas (bichos, virus, bacterias, hongos, plantas). En el Chthuluceno encontramos una miríadas de especies compañeras que se entraman en la configuración del mundo y en la cohabitación de la tierra, un mundo que ya no es exclusivamente humano en la medida que es entendido en términos naturoculturales, y una tierra que no es mero sustrato ni objeto de conocimiento sino un plexo vital de potentes historias y materialidades. En este sentido, junto con el desplazamiento del Hombre con mayúsculas, también debemos procurar otras historias, otros relatos que implosionen la Historia (universal) del Hombre. Nos dice Haraway, “lo que está en juego son historias de la Historia versus historias de Gaia” (2019b, p. 76), es decir, relatos que atiendan a la tierra –remitiendo a Gaia la diosa griega que la encarnaba– como un sistema complejo y vivo que contempla la interacción de una miríadas de entidades orgánicas e inorgánicas, humanas y no humanas⁴⁰. Haraway toma de Latour la expresión “historias de Gaia”, que también podrían denominarse “geohistorias” (2019b, p. 74), en donde desandando las tramas trascendentes, lo humano se inscribe con los seres de la tierra en una confabulación multiespecie, volviéndose la tierra, incluidos nosotros mismos, materia de preocupación y de

⁴⁰ Respecto de la noción de Gaia remitimos al texto “La Tierra viva, hipótesis Gaia” (Morandín Ahuerma, 2021).

cuidado. Las especies de compañía encuentran así su lugar entre los confinados de la tierra junto a lo relegado no sólo por su carácter de no humano sino también de inorgánico. Del Chthuluceno emergen relatos multiespecies que son bastiones de resurgimientos y florecimientos parciales.

Mundo, política y narrativa

En la tarea de permanecer en el problema, “importa qué pensamientos piensan pensamientos” (Haraway, 2019b, p. 98), importa con quiénes pensamos y cómo pensamos. Sin embargo, Haraway nos advierte que “las mujeres difícilmente han sido incluidas en las patrilineas del pensamiento, sobre todo en las patrilineas que toman decisiones para ir a la guerra (una vez más)” (2019b, p. 200). Instándonos así a la infidelidad y a la rebelión de la “comprensión patriarcal” de la historia de la filosofía heredada (2019b, p. 203). En lugar de fuentes estrictamente filosóficas, Haraway despliega su pensamiento en diálogo con los feminismos especulativos, la ciencia ficción, los hechos científicos y los estudios culturales y de la ciencia.

Sin embargo, en la “Introducción” de *Seguir con el problema*, encontramos una presencia inesperada y que al menos hasta entonces no estaba presente en sus reflexiones: la de Hannah Arendt. La pensadora judeo-alemana aparece entre lxs “compañerxs en el pensamiento tentacular” junto a “colegas de los estudios de la ciencia, la antropología y la narración” (2019b, p. 25). Entre paréntesis, Haraway especifica en quiénes está pensando y menciona a Isabelle Stengers y Bruno Latour en relación con los estudios de la ciencia, a Thom van Dooren, Anna Tsing y Marilyn Strathern desde el campo de la antropología y vinculadas con la narración aparecen Hannah Arendt y Ursula Le Guin. En principio, podría parecer extraño o cuanto menos llamativo situar a Arendt junto con la escritora Le Guin. Sostenemos en este sentido, que el abordaje de Haraway se basa en la narrativa de Le Guin, Octavia Butler y otras, pero también en tratamientos filosóficos de la narración y en particular en la perspectiva arendtiana. Nos proponemos a continuación esclarecer esta cuestión reconstruyendo la triada pensamiento-mundo-narración.

En una conversación con Cary Wolfe realizada en mayo de 2014 y publicada en *Manifestly Haraway* (2016c)⁴¹, en una sección titulada “The Chthulucene from Santa Cruz” Haraway sostiene: “Quiero terminar [...] con la semilla de un ‘Manifiesto Chthuluceno’” (2016c, p. 294)⁴², como también se lo conoce. El Chthuluceno es un espacio-tiempo vinculado a los poderes ctónicos, a la tierra, a lo fangoso, así como a los seres tentaculares y los artrópodos articulados que invitan a conexiones y composiciones de mezclas enriquecidas a partir de desechos, un “devenir humus” (2019b, p. 184) del que puedan despuntar florecimientos aún en territorios dañados. El Chthuluceno resurge desde abajo, desde la tierra, “sin ocuparse de esa

⁴¹ Junto con la reedición de sus dos manifiestos: el manifiesto ciborg [1985] y el *Manifiesto de las especies de compañía* [2003].

⁴² La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas menciones de este texto.

cosa que se llama a sí mismo *Antropos*” (2016c, p. 294) con su andar arrogante y su mirada hacia arriba. Precisamente cuando señala que este que mira hacia arriba no tiene idea de ir de visita, de ser amable, ni de una curiosidad sin sadismo, Haraway invoca a Vinciane Despret y a Hannah Arendt, quienes precisamente invitan a la excursión del pensamiento como práctica de visita.

El capítulo 7 del libro en cuestión, titulado “Una práctica curiosa”, comienza con el siguiente epígrafe de Arendt: “Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita” (2019b, p. 195; 2016b, p. 126). Este capítulo plantea desde el inicio un diálogo entre Despret y Arendt, en torno del pensamiento como una forma de ir de visita que implica amabilidad, receptibilidad, escucha y cuidado. El “pensador” no inquiere a su “objeto” de estudio desde la posición altiva del saber-poder, sino que es necesario que se corra, que se descentre de su lugar de omnipotencia, para dar lugar a lo otro, para permitir escuchar y atender a la singularidad de lo que se estudia. Esto es tomarse seriamente el precepto de pensar-con que requiere de la imaginación como forma de tender un puente para aproximar lo lejano y alejar lo cercano, haciendo presente en el pensamiento a quienes ya no están (generaciones pasadas) y quienes vendrán (generaciones futuras).

Precisamente la imaginación es quien abre esas posibilidades, esos diálogos ampliados, ese pensamiento expandido temporalmente y situado espacialmente. La imaginación permite hacer presente lo ausente y lo que todavía no es actual pero es posible, dotando de espesor a nuestro tiempo abriéndolo en sus inscripciones pasadas y en sus proyecciones. Pero no se trata solo de que la imaginación permita sumar perspectivas “humanas” y aquí es donde el diálogo con Despret resulta imprescindible, si no más precisamente que abandonando su lugar de excepcionalidad lo humano se reconozca en compañía, dependencia y articulación con otras especies compañeras así como con entidades no humanas, orgánicas, inorgánicas y maquínicas. El ir de visita arendtiano junto con la “virtud de la amabilidad” de Despret (Haraway, 2019b, p. 196)⁴³ nos abre así el camino a un pensamiento situado, descentrado (del sujeto y del humano), amable, perceptivo, que permita establecer articulaciones a través de historias para generar florecimientos parciales multiespecies.

Arendt comienza su capítulo sobre la acción en *La condición humana* con frase de Isak Dinesen “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (2001a, p. 199). Pero ese soportar no es una complaciente resignación sino más bien una forma de habérsela con el pasado, de afrontarlo sabiéndonos parte del mismo, para evitar la arrogante y peligrosa “superación del pasado” [*Vergangenheitsbewältigung*]⁴⁴.

⁴³ La expresión en inglés es: “the virtue of politeness” (Haraway, 2016b, p. 127).

⁴⁴ En su ensayo sobre Lessing, publicado junto al de Dinesen y otros nueve ensayos más en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt se posiciona en relación con el debate en torno del modo de enfrentarse o manejar el pasado traumático del nazismo en la Alemania de fines de los años cincuenta. El traductor al español opta por la expresión “dominio del pasado” (2001b, pp. 31-32) presumiblemente recabando en que el verbo *bewältigen* se remonta al verbo *gewältigen* que proviene de *Gewalt* –dominio, pero también violencia–, y en este sentido, el concepto remitiría al dominio que se consigue sobre algo que previamente había ofrecido resistencia. Sin embargo, en esta traducción no se percibe que este dominio permite al mismo tiempo dejar atrás de algún modo ese pasado, y por eso la otra connotación de la expresión “*mit etwas bewältigen*” es precisamente superar algo. En esta doble connotación del término⁴⁴, Arendt nos advierte que no es posible dominar ni superar el pasado: “Quizás eso (dominar el pasado) no pueda hacerse con ningún

Contar historias, narrar, es una forma de trabajar ese pasado, haciendo emerger lo que la historia dominante oculta y mantiene en los márgenes. Por eso, Haraway retoma este impulso a “contar cuentos” (2019b, p. 71), a narrar como una práctica compartida que genera lazos, pero advirtiendo que esa “narrar no puede seguir poniéndose en el cajón del excepcionalismo humano” (2019b, p. 72). Así, “importa qué historias cuentan historias” y el narrar es concebido como “práctica de cuidado y pensamiento” (Haraway, 2019b, p. 69).

Entendemos ahora esa proximidad que Haraway encuentra entre Arendt y Le Guin en tanto la narración es una forma de llevar con nosotros el pasado. La narrativa como bolsa que permite transportar, llevar lo que hemos sido y lo que vamos siendo. Una bolsa que es a la vez una red que anuda, conecta, refuerza pero también obra como filtro, dejando pasar aquello que no queremos cargar pero sin dejarlo atrás por completo sino trabajando con eso, volviendo a contar lo que ya ha sido contado desde otros lugares, desde otras perspectivas, con otras voces. Como advierte Le Guin no se trata del relato de los grandes héroes, incluso los legendarios cazadores de mamuts necesitaron para concretar sus hazañas, que se recogieran y transportaran grandes cantidades de semillas y vegetales para subsistir.

La narrativa como bolsa recoge las historias cotidianas, pequeñas, que se vuelven imperceptibles y las acecha el olvido, pero que urden prácticas compartidas y redes que remiten a otra forma de vincularse y a otro modo de entender las palabras. No son las palabras como armas sino las palabras como contenedores, como recipientes que nos permiten asir aquello que se nos escabullía y llevarlo, pasarlo, legarlo. Con Le Guin y Arendt⁴⁵, procura tratar el pasado a la manera no de una herencia que se acepta, sino de un “relevo” que se toma y se continúa por un sendero propio. El motivo del “relevo” [*relay*] tomado de Isabelle Stengers⁴⁶, atraviesa el texto de Haraway como figura al mismo tiempo de la continuidad del pasado y de sus desplazamientos. En las carreras de relevo no sólo hay un reemplazo sino que se entrega de mano en mano un testigo, por eso permiten pensar ese vínculo complejo con el pasado, donde algo persiste dando lugar a un devenir-con que lo modifica, lo recrea en una continuidad-discontinua, que se somete al peso del legado ni se empeña infructuosamente en desentenderse del pasado.

Despret [...] presta atención a cómo las prácticas –la narrativa activada– pueden estar del lado de lo que llamo ‘continuidad’, es decir, nutrir, inventar, descubrir o improvisar de alguna manera formas de vivir y morir bien de manera recíproca en los tejidos de una tierra cuya misma habitabilidad está amenazada. 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

pasado, pero ciertamente no con el pasado de la Alemania de Hitler. Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar ese conocimiento y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y del hecho de soportarlo” (2001b, p. 30).

⁴⁵ Frente al Pensamiento con mayúscula, Haraway despliega así un pensar con entendido como práctica vinculada a la imaginación para heredar y contar de nuevo las historias.

⁴⁶ “Relaying a War Machine?” es el texto citado por Haraway (2019b, p. 64).

amenazada, deben llevarse al terreno de la responsabilidad continua, no en lo abstracto, sino en una práctica cultivada narrada de manera modesta. (Haraway, 2019b, p. 204).

La narrativa como modalidad de pensamiento constituye así una práctica compartida, que supone un modo de vincularse con el pasado, una escucha y un cuidado de los otros humanos y no humanos, pasados, presentes y futuros. Una práctica que requiere cierta amabilidad, curiosidad y atención como cuando vamos de visita y nos disponemos a leer, ver y sentir en los gestos, las palabras, la mirada de quien nos recibe con hospitalidad. Asimismo, la narración se encuentra siempre situada en un espacio y un tiempo, en subjetividades concretas y encarnadas, que viven en determinadas condiciones y circunstancias. Por eso el pensamiento narrativo detenta una materialidad que lo previene de las abstracciones genéricas tan usuales en la filosofía. El pensar narrativo⁴⁷ es así una “práctica curiosa” en la que afrontamos en compañía de otros los acontecimientos del mundo y de nuestra época, y delineamos “posibilidad de otras maneras de hacer algo que quizás sea ‘mejor’” (Haraway, 2019b, p. 202). De modo que el narrar no sólo es una forma de pensamiento sino que también constituye una manera de responder a las exigencias del presente y de forjar otros mundos posibles.

Por último, permítanme volver a otra sintonía en la que Haraway coloca a Arendt y que permite resignificar y potencia su pensamiento intempestivamente.

Hannah Arendt y Virginia Wolf entendieron la alta apuesta que supone entrenar la mente y la imaginación para ir de visita, para aventurarse fuera de los senderos trillados para encontrar parientes inesperados, no natales, y entablar conversaciones, proponer y responder preguntas interesantes, proponer en conjunto algo imprevisto, asumir las obligaciones no pedidas por haberse encontrado. Eso es lo que he llamado cultivar la responsabilidad. Ir de visita no es una práctica heroica, armar un alboroto no al Revolución, pensar unos con otros no es el Pensamiento. Abrir versiones para que las historias puedan continuar es tan mundano, tan ligado a la tierra... Este es el punto precisamente. (Haraway, 2019b, p. 201).

Haraway está retomando el libro de Stengers y Despret (2014), situando a Arendt junto a Virginia Wolf con su frase “¡Tenemos que pensar!” de *Tres Guineas*. Recordemos que en este texto, Virginia Wolf emprende la contestación de una pregunta que le habían hecho a mediados de la década del treinta acerca de cómo era posible impedir la guerra en nombre de “la cultura y la libertad” (Wolf, 2020, p. 105). Virginia Wolf responde destacando las exclusiones de las

⁴⁷ Así como Arendt se refirió al “pensar poético” de Benjamin, Haraway parece recrear a partir de su concepción y poniéndola en compañía de Despret, Le Guin y Virginia Wolf, entre otras, un “pensar narrativo”.

mujeres y su lugar marginal en la educación, en la política, en la guerra, a la vez que mostrando poco a poco la violencia y la segregación de la supuesta “libertad y cultura” que suele invocarse para hacer frente al nazismo, en este caso por parte del hombre instruido que la ha invitado a responder la pregunta. Hacia el final de su ensayo, Wolf concluye:

[...] la respuesta a su pregunta ha de ser que lo mejor que podemos hacer para ayudarlo a impedir la guerra es no repetir sus palabras ni seguir sus métodos, sino buscar nuevas palabras y elaborar métodos nuevos. Podemos ayudarlo a impedir la guerra de una manera más eficaz si no nos afiliamos a su sociedad, si nos quedamos afuera, aunque en cooperación con su objetivo. (Wolf, 2020, p. 170).

En “La teoría de la bolsa de transporte de la ficción”, Ursula Le Guin señala que luego de concluir este ensayo, Virginia Wolf apuntó en su cuaderno el encabezado “Glosario” para comenzar a “reinventar el inglés de acuerdo con su nuevo plan” (Le Guin, 1986, p. 2). Así, en la entrada “heroísmo” consignó “bolulismo” y en “héroe” anotó “botella”. Le Guin propone la botella como héroe, entendiéndola como un contenedor. En torno de Le Guin, Wolf y Arendt se despliega un pensar narrativo que nos permite volver a contar nuestra historia, transportarla y tomar el relevo en una dinámica movilizadora y recreativa. Asimismo, al situar a Arendt junto con Wolf de alguna manera Haraway nos invita a la vez que a retomar su legado a subsanar cierta tendencia a la invisibilidad de las mujeres en sus propias reflexiones⁴⁸, en un movimiento crítico que permite recuperar y regenerar el potente pensamiento filosófico-político arendtiano.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo, hemos procurado ofrecer una presentación de la vasta perspectiva de la pensadora Donna Haraway a través del recorrido por algunos de sus escritos fundamentales. Para ello, hemos abordado dos núcleos temporales y problemáticos que ofrecen una clave de lectura posible de su obra. En primer lugar, hemos puesto en diálogo sus ensayos emblemáticos de la década del ochenta y de comienzos de los noventa, a saber, “El manifiesto cibernético” y “Las promesas de los monstruos” para pensar las dos figuras imbricadas que permiten pensar la cuestión de la subjetividad: cibernéticos y monstruos. En los subapartados correspondientes a este primer período, hemos indagado en las nociones de aparato de producción corporal y de posición de sujeto cibernético. A partir de esto, delineamos la concepción política de Haraway que procede desarticulando su especificidad humana para situarla en el marco de la naturaleza social, a la vez que desmontando las premisas básicas de la concepción política moderna que

⁴⁸ Véase al respecto el texto de Seyla Benhabib: “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt” (2000, pp. 97-115).

sigue imperando hasta nuestros días (reproducción, representación, actor humano, soberanía). En consecuencia, la política emerge como un plexo de actores humanos y no humanos, que se vinculan a través de afinidades y no detentan identidades sustanciales fijas sino que dando lugar a las diferencias y singularidades habilitan una política del cruce y de la hibridación de modos de ser, de territorios y de fronteras.

En segundo lugar, hemos abordado textos de nuestro milenio comenzando por el “Manifiesto de las especies de compañía” poniéndolo en relación con su libro *Seguir con el problema*. En este marco, la noción de cibernético resulta desplazada, cobrando centralidad la figura de las especies de compañía, entendiendo más precisamente el cibernético sería un miembro específico dentro de esta familia queer más amplias de especies compañeras. Los subapartados nos han permitido adentrarnos en la caracterización de nuestro tiempo –Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno– y en la relevancia de las narrativas para la política, en tanto práctica de legar y entramar sentidos compartido, y también para un pensamiento mundano capaz de responder a los desafíos del presente. En este contexto, la filosofía misma resulta revisitada y emerge a través de la perspectiva arendtiana disputando y abriendo nuevas vías frente a la patrilinea de la tradición dominante. Esperamos que este recorrido por la obra de Haraway constituya una invitación y aún más una incitación a transitar por cuenta propia un pensamiento imprescindible para afrontar y pensar las urgencias de unos tiempos que se avizoran oscuros.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Haraway, D. J. (1995). Manifiesto para cibernéticos: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX. En *Ciencia, cibernéticos y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-312). Trad. M. Talens. Madrid: Cátedra.

Haraway, D. J. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Trad. I. Mellén. Bilbao: Sans Soleil, pp. 9-72.

Haraway, D. J. (2019). Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptados/ables otros. En *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables* (pp. 27-123). Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. H. Torres. Bilbao: Consoni, pp. 19-30.

Bibliografía complementaria

- Araiza Díaz, V. (2020). El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica. *Península*, XV(2), 147-164.
- Baena, F. (2004). Donna Haraway. De la representación a la articulación. *Trama y fondo*, 14, 109-116.
- Di Pego, A. (2021). Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema* en compañía de Donna Haraway (pp. 192-201). En Adrián Bertorello y Noelia Billi (Eds.), *Políticas, tradiciones y metodología de la Antropología Filosófica*, (pp. 192-201). Buenos Aires: RAGIF.
- Martini, F. M. (2019). Ensayos ecofeministas del nuevo milenio: la perspectiva situada de Donna Haraway. *Ágora UNLaR*, 4(9), 246-252.
- Peña, C. N. (2020). La sociolingüística en el entramado del Chthuluceno ¿Cuál es el lenguaje necesario para un mundo compost-ista? *Heterocronías. Feminismos y epistemologías del sur*, 2(1), 70-86.

Sitios web con material suplementario

Entrevista a Donna Haraway sobre *Seguir con el problema* (2019)

<https://www.youtube.com/watch?v=XXaUPJ6HU3w>

Conversación entre Donna Haraway y Helen Torres en torno de *Seguir con el problema* (2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=-WN6SYkjQSs>

Película documental - *Donna Haraway: Cuentos para la supervivencia terrenal*

<https://lalulula.tv/cine/100076/donna-haraway-cuentos-para-la-supervivencia-terrenal>

Conversaciones con Donna Haraway: cómo sobrevivir en (y con) la Tierra, suplemento Soy, *Página 12* (2020) <https://www.pagina12.com.ar/261215-conversaciones-con-donna-haraway-como-sobrevivir-en-y-con-la>

Guía de actividades

Haraway, D. J. (2019). Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptados/able otros. En *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables* (pp. 27-123). Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte. Una traducción de Elena Casado se encuentra publicada y disponible online en la revista *Política y Sociedad*, 1999, 30, 121-163: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO99999130121A>

- 1 - ¿De qué modo entiende Haraway la “teoría” y que efectos tiene esta aproximación en relación con la concepción de la naturaleza?
- 2 - ¿Cómo se caracteriza el artefactualismo diferencial/opositivo respecto del productivismo imperante en cuanto a la concepción de la ciencia, la posición de lo humano y los actores implicados?
- 3 - ¿En qué consiste la localización de los otros inapropiados/bles en la denominada “posición sujeto cibernético”?
- 4 - ¿Cómo pueden diferenciarse los intereses amodernos respecto de los modernos y de los posmodernos?
- 5 - ¿En qué consiste la política semiótica de la representación y qué otra forma de pensar la política y a los actores y actantes sustenta Haraway?
- 6 - ¿Qué papel juega la identidad, la afinidad y las diferencias en las articulaciones y coaliciones de la política regenerativa?
- 7 - ¿Cómo operan el discurso sobre el sistema inmunitario y la industria del entrenamiento en tanto aparatos de producción corporal?
- 8 - ¿Qué monstruos prometedores encuentra Haraway que pueden hacer frente a esa concepción del cuerpo como un yo auto-defendido de forma personal, cultural y nacional? Explique sus efectos.
- 9 - ¿En qué consistiría un mundo articulado inspirado en los invertebrados segmentados y qué papel desempeña el discurso?
- 10 - ¿De qué manera la SF puede ayudarnos a movernos en los territorios del espacio virtual?

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2001a). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa.
- Baena, F. (2004). Donna Haraway. De la representación a la articulación. *Trama y fondo*, 14, 109-116.
- Benhabib, S. (2000). La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Di Pego, A. (2021). Más acá del posthumanismo y de lo posthumano. *Seguir con el problema en compañía de Donna Haraway*. En Adrián Bertorello y Noelia Billi (Eds.), *Políticas, tradiciones y metodología de la Antropología Filosófica* (pp. 192-201). Buenos Aires: RAGIF.
- Haraway, D. J. (1995). Manifiesto para cíborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX. En *Ciencia, cíborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-312). Trad. M. Talens. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. J. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*. Trad. E. Casado. 30, 121-163.
- Haraway, D. J. (2004): *The Haraway Reader*. New York: Routledge.
- Haraway, D. J. (2016a). Manifiesto de las especies de compañía. Trad. I. Mellén. Bilbao: Sans Soleil.
- Haraway, D. J. (2016b). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.
- Haraway, D. J. (2016c). Manifestly Haraway. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2019a): *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. Trad. J. Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte.
- Haraway, D. J. (2019b). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. H. Torres. Bilbao: Consoni.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Trad. V. Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Le Guin, U. K. (1986). The Carrier Bag Theory of Fiction. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/ursula-k-le-guin-the-carrier-bag-theory-of-fiction.pdf>
- Morandín Ahuerma, I. (2021). La Tierra viva, hipótesis Gaia. *Nexos*. Disponible en: <https://medioambiente.nexos.com.mx/la-tierra-viva-hipotesis-gaia/>

Stengers, I. y Despret, V. (2014). *Women Who Make a Fuss: The Unfaithful Daughters of Virginia Wolf*. Trad. A. Knutson. Minneapolis: Univocal Publishing.

Wolf, V. (2020). *Tres guineas*. Trad. L. García. Buenos Aires: Ediciones Godot.