

Las humanidades del Antropoceno desde la mirada de Donna Haraway y Rosi Braidotti¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n41.09>

VERÓNICA ARAIZA DÍAZ²
Universidad Nacional Autónoma de México
araizadgb@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Araiza Díaz, V. (2021). Las humanidades del Antropoceno desde la mirada de Donna Haraway y Rosi Braidotti. *Tabula Rasa*, 41, XX-XX.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n41.09>

Recibido: 18 de mayo de 2021

Aceptado: 18 de noviembre de 2021

Resumen:

Este artículo es una reflexión sobre la mutación teórica de las humanidades en los últimos años en relación con lo que se ha dado en llamar Antropoceno y el consiguiente giro ambiental que se ha producido en estas disciplinas, lo que no se puede explicar sin considerar el papel determinante que ha tenido la tecnología en los modos de vida contemporáneos. Se abordan algunos de los debates principales a partir de dos teóricas feministas de gran impacto como son Donna Haraway y Rosi Braidotti, quienes forman parte de la escena crítica actual, dedicada a analizar las cuestiones políticas que subyacen a los fenómenos que presenciamos y de los que participamos, mismos que son vistos como articulaciones entre lo humano y lo no humano, lo biológico, lo técnico y lo social.

Palabras clave: humanidades; Antropoceno; giro ambiental; Donna Haraway; Rosi Braidotti; teorías críticas.

The Humanities of the Anthropocen from Donna Haraway and Rosi Braidotti's View

Abstract:

This article reflects upon the theoretical shift of humanities in the last few years. This is looked at in relation to what has been called the Anthropocene, along with the

¹ Este trabajo es producto de una investigación posdoctoral, en la línea de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, que aborda la problemática ambiental desde la epistemología feminista, principalmente en la teoría de Donna Haraway, bajo la asesoría de la Dra. Sandra Lucía Ramírez Sánchez. Programa de Becas Posdoctorales, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

² Becaria posdoctoral en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.



Guadalajara
Leonardo Montenegro

subsequent environmental turn in these disciplines, which cannot be explained without considering the decisive role played by technology in contemporary ways of life. Some of the main debates brought by feminist theoreticians Donna Haraway and Rosi Braidotti are examined, as they participate in the current critical setting which is devoted to analyse the political issues underlying the phenomena we witness and from which we participate. Those phenomena are viewed as articulations between the human and the non human, the biological, the technical, and social.

Keywords: Humanities; Anthropocene; environmental turn; Donna Haraway; Rosi Braidotti; critical theories.

As Humanidades do Antropoceno desde o olhar de Donna Haraway e Rosi Braidotti

Resumo:

Esse artigo é uma reflexão sobre a mutação teórica das Humanidades nos últimos anos a respeito do que se tem dado em nomear virada ambiental, que se tem produzido nessas disciplinas, o que não se pode explicar sem considerar o papel determinante que tem tido a tecnologia nos modos de vida contemporâneos. Tratam-se alguns dos debates principais a partir de duas teóricas feministas muito importantes tais como Donna Haraway y Rosi Braidotti, elas fazem parte da cena crítica atual, dedicada a analisar as questões políticas que estão por trás dos fenômenos que presenciamos e nos quais participamos. Esses fenômenos são vistos como articulações entre o humano e o não humano, o biológico, o técnico e o social.

Palavras-chave: humanidades; Antropoceno; virada ambiental; Donna Haraway; Rosi Braidotti; teorias críticas.

Introducción

Asistimos a un momento límite en la historia de la humanidad en virtud de una crisis ambiental planetaria altamente compleja que ha convocado a distintas instancias a dar respuestas que nos permitan entender con mayor profundidad el fenómeno y pensar en posibles soluciones. Encontramos que esta coyuntura no solo exige a la ciencia demostrar su potencial teórico y práctico para afrontar el problema, sino que su dimensión obliga a replantear el quehacer tecnocientífico y redefinir el marco conceptual de diversas disciplinas.

Las humanidades toman su nombre de la filosofía humanista de la modernidad renacentista, que significa —por un lado— la emancipación del ser humano del poder divino, y —por el otro— la fundación del pensamiento antropocentrista, a partir de la convicción de la potencia intelectual y física del ser humano como factor del proceso civilizatorio. Desde una perspectiva feminista, hoy sabemos que el humanismo también es androcéntrico y que la idea de libertad

y poder derivan de la mirada de un sujeto modelo: varón, blanco, propietario y heterosexual. La abstracción universalista de lo humano en el discurso humanista no hace justicia a la diversidad y especificidad de la experiencia humana. No hay espacio aquí para referir todo lo que ha ocurrido en el ámbito de las humanidades en las últimas décadas, pero sí es importante apuntar la relevancia de las luchas sociopolíticas iniciadas en los años sesenta del siglo XX, denominadas por Alberto Melucci (1980) nuevos movimientos sociales, cuya reivindicación de la diferencia provocó un giro radical en las ciencias sociales y humanas, al dar luz sobre las múltiples y complejas estructuras de jerarquización social, así como dar visibilidad a las diversas experiencias y conocimientos en función de posiciones sociales distintas, lo que —a su vez— nos ha obligado a repensar lo humano. Así que es problemático, en la mirada del siglo XXI, el concepto *clásico* de humanidades que envuelve a las disciplinas dedicadas a estudiar lo humano en su dimensión cultural, pues resulta que la cultura —como mostraron los estudios culturales desde hace varias décadas— es dinámica, compleja e implica relaciones de poder y disputas.

Consideramos que la crisis ambiental es en gran medida un problema cultural, tan es así que el concepto de Antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000) —propuesto en el campo de la geología para sugerir una nueva era, caracterizada por la acción humana y su capacidad de modificar la biósfera— ha cobrado más relevancia en el ámbito de las humanidades e incluso se ha convertido en una suerte de *meme* (Braidotti, 2019) por la forma en que se ha viralizado. Justamente se habla de un «giro ambiental» en las ciencias humanas (Sörlin, 2014), el cual ha derivado en un proceso de renovación teórica bastante positiva que ha sido igualmente posible gracias al cuestionamiento del humanismo/antropocentrismo —anteriormente descrito— que detonaron las luchas identitarias³.

La compleja problemática ambiental, la puesta en duda del universalismo dominante en el quehacer de las humanidades y la revolución tecnológica de la información —que se observan en el capitalismo tardío— de forma conjunta están modificando significativamente nuestro campo, al abrir originales líneas de investigación, replantear el objeto de estudio y desplegar una innovadora cartografía conceptual.

En este trabajo nos proponemos tomar como referencia las ideas de Donna Haraway y Rosi Braidotti para explorar la reconfiguración de las humanidades en este siglo XXI y especular sobre sus posibles nuevos objetos de estudio. La intención principal es identificar el cambio de paradigma al que asistimos.

³ Denominamos luchas identitarias a las reivindicaciones políticas de la diferencia que abrieron los movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, estamos conscientes de que la noción de identidad es problemática y que ha desatado amplios debates en las disciplinas sociales y humanísticas, a partir del cuestionamiento a las posturas esencialistas y el señalamiento de los límites de la política de la identidad en razón de que esta puede obstaculizar proyectos políticos antisistémicos más amplios.

Antropoceno: un concepto cultural

Hemos dicho que la crisis ambiental es un problema ecológico y, al mismo tiempo, cultural; es un asunto de crítica cultural, en la línea de los estudios culturales, mismos que estudian los fenómenos sociales en razón de los significados que producen los sujetos insertos en ellos, cuyas identidades son múltiples, contingentes y enmarcadas en relaciones de poder. Sugerimos que es igualmente un asunto de carácter epistémico, dado que la crisis ambiental nos ha llevado a cuestionarnos nuestros esquemas de pensamiento. Más aún, dicha crisis es producto de una determinada concepción del mundo, más específicamente —dicho en términos foucaultianos— de una episteme o régimen de verdad, articulado desde la perspectiva moderna/capitalista, que ha definido el significado hegemónico de ser humano, vida, naturaleza, bienestar, desarrollo, etcétera.

Es de comprender que frente a un escenario de crisis —digamos— multifacética (ambiental, social, económica, política) surja una mayor inquietud conceptual, una necesidad de dar un nombre preciso a esta cuestión. No es de sorprender tampoco la explosión de neologismos que se ha dado en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades; la aparición, apropiación y remezcla intelectual del concepto mismo de Antropoceno es muestra de ello. La creación de neologismos en general en la teoría contemporánea y el juego que se ha hecho con el sufijo *ceno* (del griego *kainós* que significa nuevo o reciente) encuentra su epítome en el término retozón *Neologismoceno*, de Steve Mentz (2019). Pero esta dinámica conceptual refleja —si seguimos a Mentz (2019)— la necesidad de pluralizar el Antropoceno, que significa generar narrativas distintas al discurso apocalíptico del Hombre que destruye el mundo. En este punto parecen coincidir los enfoques críticos, mismos que advierten que no podemos aceptar la narrativa única del Antropoceno, sino abordarlo desde distintas perspectivas, dado que sus efectos no son experimentados del mismo modo por todos los sujetos, además de que esa posición apocalíptica está fundada en la dicotomía ser humano-naturaleza.

Como muestra de la proliferación de términos que intentan caracterizar de forma más puntual —y con un fuerte cuestionamiento político— la problemática ambiental contemporánea, tenemos el término Capitaloceno (Moore, 2013) que hace énfasis en el papel del sistema económico, con sus respectivos modelos de desarrollo y formas de vida (industrial y luego informacional). Otra propuesta es la de Plantacionoceno (Tsing, 2015) como referencia a la forma de agricultura a gran escala, que implica un control de las personas cuya mano de obra es explotada en las plantaciones de las zonas tropicales del tercer mundo. Existen otras tantas nociones provocativas para abordar el asunto, tales como: Negantropoceno (Stigler, 2018), Chthuluceno (Haraway, 2015), Antropobsceno (Parikka, 2014), Faloceno (LaDanta LasCanta, 2017) —entre otras— que apuntan al posible escape o la configuración virtual de una

alternativa, al impacto (producción-uso-desecho) de los dispositivos electrónicos en el desastre ambiental o bien a la visión androcéntrica y la dominación sobre las mujeres como motivación principal del fenómeno.

Nos detenemos en la noción de Chthuluceno de Haraway (2015; 2016), que no busca simplemente definir el fenómeno y menos de forma negativa o pesimista; más bien es una invitación a salirnos de los marcos lineales, instrumentales o formales de análisis que apela a una visión atemporal y generativa o creativa y así con-fabular presentes-futuros más vivibles. La propuesta de Haraway no solo explica el problema, sino que construye —aunque en modo ficcional— una alternativa en términos epistémicos, ético-políticos y estéticos, dado que demanda un modo de sensibilidad distinto para afrontar responsablemente el Antropoceno.

En última instancia, es menester comprender el Antropoceno como problema cultural, principalmente porque guarda una relación estrecha con la diversidad o diferencia cultural. Gran parte de la narrativa sobre el Antropoceno recae en posiciones universalistas o abstractas sobre lo humano en relación a su ambiente, cuando lo cierto es que la crisis ambiental solo puede ser comprendida en profundidad de manera *diferenciada*, atendiendo a las subjetividades específicas y localizadas que son atravesadas por todos los fenómenos que componen el paisaje del capitalismo avanzado (extractivismo, hiperconsumo, despojo, migraciones, violencias múltiples, hiperconectividad, etcétera). Por tal razón, asumimos —con Braidotti— que es necesario descolonizar el conocimiento sobre el Antropoceno —fuertemente imbuido de una paranoia blanca y masculina— y explorarlo de forma crítica, pues como ella señala, ninguna discusión sobre el Antropoceno puede darse el lujo de ignorar las relaciones de poder patriarcales, el colonialismo y el racismo (2019). Dicho de forma categórica:

La Cuarta Revolución Industrial y la Sexta Extinción impactan de forma diferente sobre categorías distintas, clases y grupos de humanos y no humanos, dependiendo de sus localizaciones y perspectivas geopolíticas. El solo miedo a la extinción no es creíble como factor unificador, considerando los altos grados de mortalidad y vulnerabilidad sufridos por los «otros» sexualizados, colonizados, indígenas y naturalizados. (Braidotti, 2019, p.71)⁴

Asimismo, Haraway propone abordar la cuestión del Antropoceno de forma compleja y preguntarnos cuáles son los efectos de las personas (no el Hombre) situadas históricamente, bioculturalmente, biotecnológicamente, biopolíticamente, en relación con los efectos de los ensamblajes de otras especies y otras fuerzas bióticas/abióticas y combinados con ellos (2016). Así que analizar el Antropoceno es una tarea nada sencilla que demanda un conocimiento múltiple,

⁴Traducción propia.

diverso y no solo humano. Esta observación no es una cuestión menor, al fijar la atención no ya en las causas del acontecimiento o en el impacto en modo abstracto, sino en los efectos sobre las corporalidades específicas y en las relaciones entre una variedad de entidades —humanas, no humanas y artificiales—.

Haraway y Braidotti son algunas de las teóricas críticas más relevantes del momento y, aunque están ubicadas en el mundo occidental —fuertemente cuestionado por los estudios poscoloniales y decoloniales, de los cuales ellas mismas beben— nos proporcionan herramientas de análisis valiosas, así como una perspectiva crítica y comprometida con el despliegue de otros futuros posibles para humanos y no humanos más allá de las aspiraciones occidentales, y lo hacen desde el feminismo, a partir de una racionalidad post-masculinista (Zylinska, 2014), más especulativa, de un modo menos direccional y más encarnado. Cabe mencionar que dentro de la crítica radical en las discusiones sobre el Antropoceno, además de los feminismos —en donde nuestras autoras se enmarcan—, también están los estudios negros y otros enfoques que hacen hincapié en que la crisis ambiental no afecta de la misma manera a todos los humanos y que es necesario reconocer las posiciones diferenciadas en este paisaje fatal que ha dibujado el capitalismo tardío, en orden de reconocer justamente las vulnerabilidades específicas y de reivindicar el potencial epistémico de los sujetos subalternos para afrontar la crisis. Como ejemplo está la propuesta de Kathryn Yusoff (2019), quien analiza el Antropoceno a partir del colonialismo y la esclavitud, que nos muestra que los debates sobre raza son fundamentales para entender la crisis ambiental. Esto para hacer notar que la cuestión del Antropoceno tiene bastante tela de donde cortar dentro de las humanidades.

De la teoría cultural a la teoría tecno-mediática

La teoría social/humanística contemporánea que define nuestra era de múltiples maneras —sociedad de la información, era digital, capitalismo cognitivo, sociedad red— demanda un análisis profundo del papel de la tecnología en la configuración del mundo. Si bien no se puede soslayar la importancia de la tecnología en la historia de la humanidad, es innegable que a partir del siglo XX lo tecnológico adquiere otra dimensión para nuestra especie y para el planeta en general, debido a los derroteros de la tecnociencia —caracterizada por la innovación—, el poder de autodestrucción de las tecnologías nucleares, la carrera espacial y el impacto de las tecnologías de información y comunicación en todos los ámbitos de nuestra vida, así como su particular desarrollo en el campo de la biotecnología que ha hecho de la vida misma una mercancía.

Para explicar la importancia de la cuestión tecnológica, atendemos a la tesis de Scott Lash (2005), sobre la transformación que se produjo de la teoría social en teoría cultural. Es decir, la teoría social clásica que funcionó en la primera mitad

del siglo XX se centraba en el análisis de las estructuras y la organización social, mientras que la teoría cultural —desplegada a partir de la segunda mitad del siglo— atendía más los aspectos simbólicos (los significados) que se juegan en toda dinámica social. La idea de «giro cultural» de Fredric Jameson (1998) tiene que ver con esta mutación. Si el capitalismo devino la forma de vida dominante, entonces era necesario estudiar todos esos aspectos culturales que explican la complejidad de las relaciones sociales y la producción de subjetividad. Justamente es el trabajo que se propusieron hacer los estudios culturales, cuya emergencia coincide con la aparición de los nuevos movimientos sociales y cuya función fue «desenmascarar la relación entre cultura y poder», como señaló claramente Stuart Hall (2011, p.15).

Lash (2005) sugirió —a partir de esto— que la teoría cultural devendría teoría mediática. El sociólogo británico reflexionaba entonces sobre la era de la información u «orden informacional» como él lo definió, no solo como un esquema económico basado en la información, sino como una disposición simbólica, pues la mediación tecnológica era determinante en la configuración del mundo y en los modos de vida contemporáneos, como ya había anunciado Marshall McLuhan en su consabida frase «el medio es el mensaje» según reconoció el propio Lash, quien desarrolla su tesis bajo la pregunta de si puede existir teoría crítica en la era de la información, dado que se ha producido el fin de la historia y de los metarrelatos. Él concluye que sí, pero que esa teoría ya no puede ser trascendente, sino inmanente, porque en la cultura tecnológica no hay distinción entre sujeto y objeto, entre ser humano y máquina.

Esa «fenomenología tecnológica» (Lash, 2005) es seriamente considerada por Donna Haraway (1991) y Rosi Braidotti (2015) —desde la metáfora del *cyborg* y desde lo posthumano, respectivamente— a partir de una crítica feminista que rechaza las posturas tanto tecnofílicas como tecnofóbicas, por considerarlas deterministas. En la obra de cada una de ellas se advierte el carácter tecnológico de la constitución del mundo, lo que en modo alguno es un proceso neutral o casual, por lo que es necesario analizar la dinámica de las relaciones sociales, en las que lo material y lo simbólico son objeto de disputa y en las que la intersección de género, raza y clase define los modos de experimentar la tecnología. La teoría de ambas autoras resalta la importancia de la mediación tecnológica, pero de forma situada o localizada y en relación con la pregunta por la vida —humana y no humana—, no la vida en sí, sino como potencia generativa centrada en la dignidad de los seres vivos.

Por lo tanto, desde una cierta lectura del esquema de Lash (2005), la de estas autoras sería una teoría mediática, en el sentido de estar más allá de la representación y de los discursos *autorizados*, para descender al mundo de las cosas y los sujetos comunes, para *situarse*, por lo que es *inmanente*. Sugerimos en todo caso hablar de

teoría *tecno-mediática*, para dejar en claro que se trata de una mediación tecnológica amplia —no únicamente la de los medios de comunicación—, o, dicho de otra manera, para pensar el mundo como comunicación, en sentido cibernético, por lo que los medios serían todo tipo de artefactos bioculturales que permiten los flujos de personas y organismos varios, información, ideas u objetos de distinta índole.

El giro ambiental en las humanidades y la subjetividad

Si bien, como señala Sverker Sörlin (2014), la noción moderna de (medio) ambiente, desarrollada a mediados del siglo XX contemplaba aspectos sociales, lo cierto es que los humanistas habían tenido un papel secundario en las discusiones sobre el tema. Por eso, la idea de un giro ambiental (Sörlin, 2014) ocurrido en años posteriores tiene sentido y da cuenta del cambio cualitativo que se ha producido en las humanidades en los últimos años. Por ejemplo, el ambiente desde las humanidades fue planteado en su complejidad en la *ecosofía* de Félix Guattari a partir de los años 1980, quien sostuvo que la crisis ambiental estaba siendo tratada de manera tecnocrática y no como cuestión ético-política en tres dimensiones: la del medio ambiente, la de las relaciones sociales y la de la subjetividad humana (1996).

El planteamiento ecosófico permite entender por qué las cuestiones ambientales son objeto de análisis dentro de las humanidades, toda vez que aquellas constituyen una articulación bio-socio-psicológica que, por lo tanto, demanda un análisis complejo, transdisciplinario y —agregaríamos— intercultural. Es decir, la problemática ambiental es producto de determinadas formas de vivir y de pensar; razón por la cual, afrontarla es tomar «responsabilidad respecto de las formas vivientes ya ahí y respecto de las formas por venir que golpean a la puerta de la inteligencia y la imaginación colectiva» (Guattari, 2015 p.51). Y como se trata de una responsabilidad común y de una convocatoria amplia hacia todos los seres humanos, «una “nueva dulzura”, una nueva escucha del otro en su diferencia y su singularidad están, aquí también, por inventarse» (Guattari, 2015, pp.44-45). Está claro que la cuestión ambiental exige no solo un conocimiento novedoso, sino una ética distinta en donde *lo otro* —incluida la naturaleza— sea concebido y tratado de otro modo. Consideramos que el esquema ecosófico comparte con el proyecto intercultural el compromiso con la alteridad, pero el segundo introduce una condición fundamental como es la descolonización que exige cualquier proyecto ambientalista serio.

El giro ambiental en las humanidades⁵ tiene gran relevancia porque abre la posibilidad de un replanteamiento del objeto de estudio de estas disciplinas. Al introducir en el análisis cultural las agencias no humanas —orgánicas y

⁵ Mismo que se encuentra condensado en el desarrollo de un campo de estudio emergente, como son las humanidades ambientales, que hoy está presente en diversas entidades académicas del mundo y que no es una simple consideración del tema desde los marcos clásicos, sino una visión integral del ambiente y una apertura de diálogos interdisciplinarios bastante fructíferos.

artificiales—, por ejemplo, en las líneas *cyborg* (Haraway), cosmopolítica (Stengers y Latour) y posthumana (Braidotti), el ser humano pierde centralidad. Si ya no tratamos únicamente con humanos, ¿cuál es el objeto de indagación de las humanidades?, lo que —a su vez— nos lleva a preguntarnos: ¿realmente tratábamos con humanos? Es decir, ¿habíamos sido capaces efectivamente de abordar lo humano en su complejidad, diversidad y especificidad? o ¿no será que la noción universal-abstracta de humanidad había limitado nuestro conocimiento? Tales cuestiones deben tomarse en cuenta para analizar la transformación que se ha venido produciendo en nuestro campo de estudio. Es precisamente lo que hace Braidotti (2019) y de lo que hablaremos más adelante.

Por lo pronto, sostenemos que las teorías críticas habían marcado la pauta de ese análisis más profundo de lo humano y justamente por eso son imprescindibles. Entendemos las teorías críticas (postestructuralismo, feminismos, teorías poscolonial y decolonial, teorías LGBTI+ y *queer*) como constitutivas de la «teoría general de la emancipación» (Keucheyan, 2013), como «epistemologías radicales» (Braidotti, 2019), impulsadas precisamente por los llamados nuevos movimientos sociales (Melucci, 1980).

Ahora bien, si partimos de que uno de los ejes teóricos de las humanidades del siglo XX fue la pregunta por el sujeto y lo hacemos como complemento del análisis marxista de las relaciones sociales, es innegable que dicha pregunta fue consustancial a la lucha política identitaria o diferencial de la que hemos hablado. Una vez dicho esto, quizá podríamos aventurarnos a decir que el objeto de estudio de las humanidades actualmente serían las subjetividades humanas y no humanas, pero ¿esto tiene sentido realmente? En las últimas décadas se hicieron evidentes al menos tres fenómenos que generaron nuevos objetos de interés en las ciencias humanas que —podríamos pensar— desplazaron conceptualmente al sujeto o a la subjetividad: 1) la revolución digital puso el foco de atención en las *entidades artificiales* (máquinas), 2) los problemas ambientales reabrieron la pregunta por la *vida* (no solo humana) y 3) la conciencia de un mundo común que no se habita de la misma manera, abrió las discusiones sobre el *espacio* (urbano, geográfico, doméstico). A nuestro modo de ver, estos tres encuadres no son incompatibles con los análisis de la subjetividad, de hecho, son correlativos, y son fundamentales para entender la forma *zoe/geo/tecno*-centrada del conocimiento actual, como propone Braidotti (2019) y que se explicará en el apartado correspondiente.

Dicho de otra manera, a partir de esos nuevos encuadres, la subjetividad como concepto que da cuenta de la condición paradójica del ser dejó de circunscribirse al ser humano, lo que hizo tambalear al antropocentrismo moderno, al *deshumanizar* dicho concepto. Si la subjetividad hace referencia a la paradoja entre sujeción o sometimiento y subjetivación o agenciamiento, sin duda lo no humano es sujeto en toda regla, una vez que se ha reconocido su agencia al tiempo que se han señalado los modos de opresión sobre la naturaleza. Más aún, lo que constituye la

subjetividad es una capacidad estructural relacional, acoplada al grado de fuerza o poder de que está dotada cualquier entidad: su habilidad de extenderse hacia y en proximidad con otros (Braidotti, 2019); por tanto, la subjetividad es más que humana e implica, ante todo, *relacionalidad*⁶. Justamente por esto, abordar las cuestiones ambientales desde un esquema ecosófico es oportuno, pues este centra su análisis en las relaciones sociales y la producción de subjetividad que —si entendemos de forma más que humana— envuelve una relacionalidad no solo social, política y económica, sino ontológica, en tanto que toda entidad es un devenir-con otras en múltiples espacialidades o entornos.

No obstante, de acuerdo con Braidotti (2019), al parecer el concepto de subjetividad no calza muy bien con las nuevas corrientes en la academia, en donde hay dos posiciones contrarias: la que prescinde del mismo y la que lo reinscribe en la tradición humanista. Para nuestra autora, con la cual coincidimos, se requiere una noción de subjetividad acorde con nuestro tiempo, por lo que debemos priorizar la justicia social, la responsabilidad ética, la sostenibilidad y la solidaridad trans-especie e intergeneracional (2019). Braidotti sugiere posthumanizar la subjetividad, para lo cual es clave la noción de transversalidad, que quiere decir pensar las diversas subjetividades en múltiples ejes y hacerlo en modo *afirmativo* (2019). Esto último es una de las grandes aportaciones de Braidotti, quien en distintos momentos de su obra —particularmente en *Por una política afirmativa* (2018)— construye su propuesta ética-política desde la afirmación de la vida, que nosotros entendemos como una teoría vitalista y creativa, opuesta a la negatividad que aparece en algunos análisis del mundo contemporáneo.

Donna Haraway: compostar, *mundar* y especular

La teoría de Haraway ha aportado sustancialmente a la transformación de las humanidades de la que hemos hablado. Al ser una bióloga convertida en filósofa de la ciencia que introdujo elementos teóricos de las humanidades en el análisis del quehacer científico desde un punto de vista cultural o semiótico y emprender un trabajo detallado de desmontaje del esquema dualista característico de la ciencia moderna, Haraway abrió un universo de posibilidades teóricas para nuestras disciplinas. Asimismo, Haraway —al igual que otros autores en el campo de los estudios de la ciencia y la tecnología— nos mostró la importancia de la *cultura tecnocientífica* en la construcción de los imaginarios capitalistas dominantes, que moldean nuestra forma de pensar y nuestros modos de vida, lo que está ampliamente expuesto en su *Testigo modesto* (2004).

⁶ La cuestión de la relacionalidad no es nueva en la filosofía, Spinoza y Whitehead son dos autores indispensables para analizar el mundo como relaciones, pero actualmente hay un interés renovado en dicha cuestión en distintos campos de las ciencias sociales y humanas, ya sea en comunicación, política o psicología. Podríamos decir que hay un auge de la metafísica de la relacionalidad que está impactando a buena parte de nuestras disciplinas.

Una de las propuestas más importantes de esta autora es el cuestionamiento de la dicotomía naturaleza-cultura y el consiguiente planteamiento del concepto *naturoculturas*, para dar cuenta del continuo entre lo dado y lo construido y el carácter plural de la configuración del mundo en esa circularidad, lo que significa que nada es esencialmente natural o cultural, sino una combinación de ambas que se (re)produce constantemente. Esta idea de Haraway está presente en distintos puntos de su obra y está plasmada de modo muy especial en su estudio sobre las *especies de compañía* (2003) y el encuentro de las especies (2008); la autora explica los procesos naturoculturales en la relación no binaria entre ser humano y animal.

La idea de *naturoculturas* incide en los cambios en las humanidades, no solo por haber abonado a la inclusión de las entidades más que humanas en lo social y político, en *el colectivo*, como diría Bruno Latour (2004); dicha noción también es una respuesta crítica a las posiciones constructivistas que habían imperado en las disciplinas sociales y humanísticas, cuyos resabios antropocentristas son evidentes al estar demasiado centradas en el lenguaje humano. Haraway insiste en el carácter *semiótico-material*, simbólico y encarnado de la composición y recomposición del mundo.

La incorporación de lo no humano y la consiguiente ampliación de la noción de subjetividad, así como el auge de la metafísica de la *relacionalidad* encuentran un modo de expresión y análisis muy especial en *lo multiespecie* de Haraway (2003; 2008; 2016), que nos abre la conciencia hacia un mundo con-figurado por múltiples entidades en *simpoiesis*, que es el término que nuestra autora utiliza (como alternativa al de autopoiesis) para referir los sistemas complejos, dinámicos, sensibles, situados e históricos que conforman el mundo (2016). *Simpoiesis* significa hacer-con e indica que nada se hace a sí mismo, nada se auto-produce, la generación de vida es un proceso conjunto. Esta cuestión sirve para resaltar la necesidad de un conocimiento complejo del mundo, que dé cuenta de los entramados (biológicos, históricos, culturales, tecnológicos, políticos) que lo constituyen.

Haraway (2016) utiliza la metáfora de la composta (desecho orgánico) para señalar la posibilidad de re-generación de la vida que aún existe pese a la devastación ambiental. Es una figura retórica potente, pues compostar también significa estar juntos, en *simpoiesis*. Una metáfora complementaria es la de *humus* (composición de elementos orgánicos), que ella propone para hablar de «humosidades» (2016), en vez de humanidades; nuestras disciplinas así entendidas tendrían que ocuparse de estudiar los *ensamblajes* naturoculturales, semiótico-materiales, humanos, no humanos y más que humanos (artificiales). En suma, Haraway tiene una visión compostista del mundo, dice claramente que es compostista y no posthumanista⁷

⁷ Aunque el posthumanismo de Braidotti, como veremos más adelante, es bastante compatible con el compostismo de Haraway, precisamente por su carácter afirmativo y generativo.

puesto que humanos y no humanos se componen y descomponen mutuamente de forma constante (2016). En sintonía con lo anterior, Haraway habla de *Guman*⁸ (trabajador de y en la tierra) en lugar de *Human* (autoimagen fálica de

⁸ Según ella, del protogermánico e inglés antiguo, *Guman* devino *Human*.

lo mismo) (2016), para evocar una noción más terrenal, menos abstracta de lo humano, más cercana a cualquier

otro ser vivo y —por supuesto— no androcéntrica. Composta y composición son similares, por lo que podríamos detectar un modo compositonista en Haraway, muy similar al de Latour (2010), quien entiende ese estar juntos como una universalidad distinta, lejos del universalismo moderno y del relativismo a ultranza, que retoma sí del universalismo la tarea de construir un mundo común y del relativismo la idea de la constitución heterogénea del mismo. A partir de todo lo anterior podríamos sugerir que el objeto de estudio de las humanidades serían las composiciones multiespecie.

Entendemos que ese compositonismo, ese estar juntos/as, ese devenir-con también abarca el ámbito del conocimiento. Por ello la idea de Haraway de un *pensamiento tentacular* (2016) se corresponde con sus argumentos en favor de un esquema comunitario. Nos habla de pensar-con otros/as para denotar que el pensamiento no es un acto individual y que no es una cualidad meramente humana, con lo que tira abajo el racionalismo cartesiano y toda la narrativa humanista del Hombre como único sujeto cognoscente y del conocimiento como mérito personal.

Ahora bien, ¿el conocimiento explica el mundo o hace el mundo? Según el discurso científico dominante, la investigación tiene como objetivo «explicar» la «realidad», como si esta existiera de forma *a priori*. Gracias a los estudios sociales de la ciencia sabemos que la realidad es *producida* en el proceso de investigación, lo que no equivale a decir que se hace a voluntad de cualquiera o que es una mera fantasía. Aquí es donde la idea de figurar, dar forma, tiene sentido. Como indica Haraway:

Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Las figuraciones, verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles. Todo lenguaje es figurativo, incluido el de las matemáticas; es decir, hecho de tropos, constituido por golpes que nos alejan de determinaciones literales. Enfatizo la figuración para hacer explícito e ineludible la calidad trópica de todos los procesos semiótico-materiales, especialmente en la tecnociencia. (Haraway, 2004, p. 28)

Es decir, la realidad es una constante *articulación* semiótico-material, no se encuentra predeterminada, sino que es continuamente configurada por distintos actores-agentes por medio de una variedad de tropos que dan sentido a la misma. Lo interesante, por tanto, es saber cómo se produce sentido en un determinado tiempo-espacio y cómo eso impacta a nivel de subjetividades y comunidades. Un

neologismo —no traducido aún al español— presente en la teoría harawayana es *worlding* y tiene que ver justamente con las composiciones o figuraciones semiótico-materiales, definidas por Braidotti (2019) como *dramatizaciones* del proceso de devenir. *Worlding* es hacer el mundo, *mundar*, material y narrativamente. Recordemos que en Haraway hay una defensa de los relatos y de la ficción en la producción de conocimiento, ella sostiene que las obras de ciencia ficción son textos filosóficos. Entender las humanidades del siglo XXI desde su mirada, implica asumir su noción SF (ciencia ficción, fabulación especulativa, feminismo especulativo, figuras de cuerdas, etcétera) (2016), que refiere una forma de conocimiento reflexiva, inacabada, imaginativa/creativa, colaborativa y rizomática. Es decir,

El SF aquí no es un género sino una metodología de pensamiento y acción que demanda una re-definición de las ciencias naturales y los humanismos en beneficio de una convergencia dinámica, en movimiento, entre prácticas estéticas y experimentales interesadas en formular nuevos sistemas-modelo o lo que Haraway denomina *worldings* (palabras-mundos). Frente a las lecturas literales y unívocas, el SF unido al Chthuluceno abre zonas de contacto con las múltiples caras de lo monstruoso. (María Ptqk, 2017)

Este último punto es crucial para entender las humanidades del nuevo siglo. Distintas corrientes, entre ellas el feminismo, apuntan a una crítica social más estética, en forma y contenido. Es quizá una manera de apelar a la sensibilidad que requiere hablar de y analizar esto que nos pasa en el Antropoceno; es decir, ya no podemos seguir explorando intelectualmente el mundo desde la paradójica fórmula distante/invasiva que estableció el *ethos* científico moderno; curiosa forma de aproximarse a la realidad diseñó la ciencia moderna, distante en el sentido de exigir al investigador alejarse emocionalmente, desprenderse de su cultura para conseguir la objetividad deseada y, al mismo tiempo, invasiva, al utilizar herramientas de observación que en su afán de penetrar en la cosa observada acaban por alterar su composición y armonía; hay que decir que las ciencias sociales y las humanidades no escapan aún a esta costumbre.

En tal sentido, Haraway (2016) habla de «intimidad sin proximidad», de la «presencia sin perturbar» que supondría una práctica científica más cuidadosa y sensible; es decir, practicar una «curiosidad sin sadismo» (Haraway, 2015). Reparemos en el carácter violento de la actividad tecnocientífica, lo que ya no se puede negar o justificar en modo alguno, así que no es cosa menor implementar formas de investigación no violentas; por eso Haraway está tan interesada en proyectos artísticos que no solo dan cuenta del mundo naturoculturalmente, sino que urden de forma fabulada alternativas a la hegemonía tecnocientífica. Como

ejemplo están las obras de la artista multidisciplinaria Patricia Piccinini⁹, quien realiza esculturas hiperrealistas de extrañas criaturas mamíferas que *modelan* subjetividades cuidadoras, lo que Haraway analizó en su texto sobre fabulación especulativa (2011). Otra muestra es el proyecto del Arrecife de Coral de Crochet¹⁰, en el que se *modelan* —por medio de crochet hecho con distintos materiales— los arrecifes dañados y los recuperados, que Haraway (2016) reivindica para sugerir una ciencia responsable y sensitiva.

Por último, no podemos dejar de mencionar el carácter especulativo del conocimiento que suscribe Haraway y que consideramos crucial para resignificar las humanidades. En principio, podríamos pensar que la especulación carece de fundamentos y que, por lo tanto, es contraria al pensamiento científico, pero —desde un punto de vista filosófico— la especulación tendría que ver con reflexiones profundas, aunque inacabadas o incompletas. Esto implicaría, a su vez, asumir un modo de conocimiento abierto, que es —precisamente— el más adecuado en tiempos de incertidumbre. Especular también tiene que ver con fabular, con narrar posibilidades imaginarias, pero creativas-generativas, o sea, con *mundar*. Haraway (2016) ha señalado que revertir el Antropoceno exige *respons-habilidades*, aprender a responder, a hacernos cargo del cataclismo y a cuidar de nosotros, los otros y del planeta. Y cuidar no es cosa sencilla, cuidar es mundano y exige el mejor pensamiento que jamás se haya tenido, por eso se requiere fabulación especulativa (Haraway, 2011). Es decir, los retos que nos plantea el Antropoceno son tan grandes, complejos y extenuantes que solo un tipo de pensamiento más imaginativo-intuitivo puede ayudarnos a revertirlo, porque los modos de conocimiento con los que hemos trabajado no solo no se adecuan o no alcanzan, sino que ellos mismos han contribuido a la debacle socioambiental.

Rosi Braidotti: convergencia y conocimiento posthumanos

Más que hablar de Antropoceno, Braidotti reflexiona sobre nuestra condición actual a partir de *lo posthumano* (2015). En primera instancia, desarrolló la idea de «convergencia posthumana» (2015; 2019), caracterizada por el cruce de dos grandes fenómenos como son la Cuarta Revolución Industrial (basada en tecnologías de información y comunicación) y la Sexta Extinción masiva de especies (que se refiere a toda la problemática ambiental: cambio climático, acidificación de los océanos, etcétera); dicha convergencia supone una paradoja existencial —entre la celebración de las tecnologías y la angustia por la crisis ambiental— y un giro intelectual fundado en el cuestionamiento del humanismo y del antropocentrismo.

⁹ Ver <https://www.patriciapiccinini.net/writing/0/498/64>

¹⁰ Ver <https://www.margaretwertheim.com/crochet-coral-reef>

Lo anterior ha conducido a un replanteamiento de la categoría humano, a repensar lo que cuenta como humano y el papel de lo no humano en dicha convergencia. Lo posthumano en Braidotti no es una distopía, ni mucho menos una narrativa —digamos— *metahumanista* como la del transhumanismo que fantasea con la posibilidad de un ser humano mejorado, más potente, más viril y prácticamente inmortal; no es tampoco el enfoque *hiperhumanista*, descrito de forma crítica por Joanna Zylińska (2018), que configura un Hombre 2.0, entendido como unidad de procesamiento de información. Por el contrario, el posthumanismo braidottiano plantea otro tipo de utopía, que apuesta por la posibilidad —como humanidad— de devenir algo mejor, de hacerlo distinto, de trazar otras rutas, de construir otros mundos posibles. El posthumanismo se funda en una crítica al humanismo moderno, universalista y eurocéntrico, y al antropocentrismo presentes en aquellos proyectos futuristas masculinistas y que incluso se cuele en algunas posturas críticas, en las cuales se detectan resabios de excepcionalismo humano y reforzamiento de la dicotomía ser humano-naturaleza.

Lo posthumano, según Braidotti tiene una doble cualidad: es un marcador histórico de nuestra condición, un rasgo definitorio de nuestro contexto histórico; y es igualmente una figuración teórica, una herramienta de navegación que nos permite sobrevivir a las manifestaciones materiales y discursivas de las mutaciones engendradas por el desarrollo tecnológico avanzado (2019). Es una forma muy sugerente de plantearlo: nuestra condición actual es nuestra posibilidad de transitarla, de desarrollar habilidades materiales e intelectuales no solo para sobrevivir al capitalismo, sino para imaginar otros futuros posibles. Lo posthumano es nada menos que paradójico y ambivalente, al igual que el *cyborg* de Haraway (1991) que también tiene un doble y contradictorio sentido entre dominación y resistencia, pero por lo mismo no encaja con ningún tipo de determinismo, ni busca explicaciones absolutas. Lo posthumano es un tiempo de ruptura y caos, que produce sentimientos encontrados sobre nuestra circunstancia actual, pero que también nos provee las claves para plantear nuevos horizontes éticos, políticos y epistémicos.

Ahora bien, la convergencia de la que hablamos ha abierto un debate intelectual amplio y fértil, y según Braidotti ha impulsado el desarrollo de un «conocimiento posthumano» (2019). En el ámbito académico, dicho conocimiento se ha producido —de acuerdo con ella— en dos vías: 1) una *ciencia mayor* o ciencia Real, más afín a la ideología neoliberal y que es la que recibe más presupuesto, centrada en la informática (inteligencia artificial) y la biotecnología (biología sintética) y sus correlatos en las ciencias sociales y humanidades que reinciden en un pensamiento ilustrado y en la defensa del humanismo; 2) una *ciencia menor* o nómada que, si bien es minoritaria y recibe un presupuesto reducido, es potencialmente transformadora en sentido ético-

político, dado que es precisamente la que ha desarrollado las epistemologías radicales. Esta ciencia nómada es por la que Braidotti apuesta y que aquí suscribimos en aras de plantear otros horizontes y otros significados de ser humano. Esta ciencia minoritaria es constitutiva de lo que la autora denomina «post-humanidades críticas» (2019).

Este tipo de conocimiento posthumano, asegura Braidotti, exige una *desfamiliarización* respecto de los marcos conceptuales modernos para dar el mismo estatus a los organismos naturales y posnaturales (artificiales) y, más aún, tratarlos como colaboradores de conocimiento (2019). Esto nos llevaría a modos de pensamiento efectivamente posthumanos; según Braidotti, pensar es incrementar nuestra capacidad relacional, mejorar nuestro poder (*potentia*) de libertad y resistencia. El pensamiento posthumano es post-identitario y relacional: aparta el yo del foco sobre sí mismo hacia el límite de un devenir activo (2019). Podríamos decir que el pensamiento posthumano es común o colectivo, no individual o solipsista, y es más que humano.

Braidotti (2019) hace énfasis en que el conocimiento posthumano es *zoe/geo/tecno* centrado. Para ella (2013; 2015, 2018; 2019) *zoe*, por oposición a *bios*, se refiere a la vida más que humana como fuerza dinámica, autoorganizada y (re)generativa. Este nuevo conocimiento se centra en la vida entendida así, en espacialidades determinadas y en las mediaciones tecnológicas múltiples que atraviesan lo humano y lo no humano. Las post-humanidades precisamente tendrían el cometido de dar cuenta de los acoplamientos vitales en ese *zoe/geo/tecno* sentido.

Asimismo, Braidotti (2019) habla de un empirismo diferente, replanteado desde la perspectiva neomaterialista, fundado en la filosofía de la inmanencia. Es decir, nada pre-existe de forma esencial, sino que es un devenir, no hay materialidad prefigurada, sino materializaciones constantes, por lo que la realidad no se puede explicar de forma trascendente; en cambio, abordarla de modo inmanente (entiéndase histórico y situado) permite comprender los ensamblajes humanos, no humanos y más que humanos, las fuerzas y las agencias que entran en juego para que algo tome cierta forma (2019). Por eso, la autora sostiene que las humanidades también son ciencias experimentales, entendidas como conocimiento embebido y encarnado (Braidotti, 2019) que encuentran un sustento empírico en la experiencia situada de sujetos humanos y no humanos específicos. Vale decir que aquí hay otra coincidencia entre Braidotti y Haraway, al rechazar ambas los modos abstractos de la teoría para pensarla siempre de forma corporal. Como sostiene Haraway, «la teoría no es algo distante del cuerpo vivido; sino al contrario. La teoría es cualquier cosa menos desencarnada» (1999, p. 125).

A modo de cierre: las humanidades que necesitamos

El Antropoceno —no entendido como una cuestión meramente ambiental, sino como un proceso naturocultural— no es propiamente una crisis, sino una consecuencia con la que tendremos que aprender a vivir, como bien ha señalado Haraway en distintas ocasiones. Frente a esto es innegable que la ciencia en general es llamada a replantear sus objetivos, toda vez que ella ha jugado un papel crucial en el devenir devastador del planeta, por lo que responsablemente podría preguntarse si se está haciendo lo correcto, epistemológica y éticamente.

Las humanidades, en particular, tienen mucho qué decir al respecto y un gran trabajo por delante en la redefinición de sus objetivos y de su función social. El saber de las humanidades es un imperativo en el escenario actual, en el que el capitalismo neoliberal todo intenta fagocitar, incluida la educación superior y la investigación científica. El conocimiento es un procomún (bienes, comunidades y modos de gestión), no una mercancía que se produce a destajo y se vende al mejor postor. Debemos pensar, dice Haraway (2016) o, más precisamente, no debemos renunciar a pensar, a estar presentes, necesitamos mantener la atención en lo que (nos) ocurre. Y para eso, necesitamos teoría social y humanística, pero acorde con el presente (teoría tecno-mediática) y, sobre todo, crítica.

Consideramos, a partir de todo lo que hemos planteado de la mano de Haraway y Braidotti, que el proceso de cambio en nuestro campo de estudio ha iniciado ya, pero no de manera armoniosa, ni generalizada, dado que una buena parte de la investigación actual no apunta a una crítica profunda al sistema económico y su responsabilidad en la problemática de la que hablamos. Es decir, aún hoy hay aproximaciones despolitizadas a esta compleja realidad; y no solo eso, aún se miran con desconfianza las posturas críticas, a las que se acusa de exceso de ideología, de paranoia y obsesión con la conspiración o el poder. En este sentido, es relevante el señalamiento que han hecho autoras críticas como Judith Butler y la misma Braidotti sobre un anti-intelectualismo y rechazo a la teoría que se perciben en el momento actual.

Existen también, hay que decirlo, enfoques críticos, aunque fatalistas e incluso deprimentes. Esos análisis sesudos, pero desmovilizadores son interesantes, sin duda, pero, ¿los necesitamos? En un escenario tan lúgubre y sombrío, de *doble muerte* (Rose, 2004), de asesinato de la continuidad (Haraway, 2016), donde el equilibrio entre vida-muerte se ha roto, se requieren propuestas esperanzadoras. Como asegura Braidotti: no necesitamos reflexiones metafísicas melancólicas sobre el fin del mundo, necesitamos proyectos energizantes que expresen narrativas generativas y no revolcarnos en la retórica de la crisis (2019). O, como advierte Haraway (2016), hay que tener cuidado con las posturas de cinismo amargo y las actitudes del tipo *game over*, que suponen que ya no hay nada que hacer, que

es demasiado tarde. Por eso, suscribimos la propuesta de Braidotti (2019) de una *crítica creativa*, generativa, fundada en una *ética afirmativa* (2018; 2019), de opción —o apuesta— por la vida digna para humanos y no humanos. Es decir, no basta con la crítica, es necesario pasar a la parte activa del conocimiento, como instrumento de modelación de realidades alternativas.

Pensamos, con Haraway, que esa crítica creativa es siempre diferencial o —en sus términos— *difractiva* (2000). Es decir, la posibilidad de re-generación de la vida, brota en los márgenes, en las subjetividades oprimidas, en quienes encarnan el dolor y el sufrimiento, quienes más han puesto el cuerpo en el Antropoceno y quienes más han aprendido a defender la vida y el hábitat. Por eso, sostenemos que las humanidades que necesitamos son justamente las de las epistemologías radicales (Braidotti), los conocimientos situados (Haraway), la conciencia opositiva (Sandoval), lxs otrxs inapropiables/ados (Trin T. Minh Ha). Necesitamos humanidades decoloniales, es decir, comprometidas realmente con los procesos de des-colonización política y epistémica.

Necesitamos humanidades rizomáticas (no jerárquicas) y tentaculares (distribuidas). Es decir, queremos afianzar los modos colaborativos de conocimiento, en donde el propósito no sea definir la realidad de forma absoluta, sino donde la especulación y fabulación nos permitan no solo imaginar otros mundos posibles, sino aprender a con-figurarlos materialmente, y vivirlos plena, libre y pacíficamente. Dicho de otro modo, hacen falta más *figuraciones* que explicaciones; las humanidades de hoy pueden ser abierta y deliberadamente figurativas, es decir, su función es dar forma a esos otros mundos. Hace falta entonces una ciencia más mundana y humilde, más terrenal, fundada en teorías encarnadas o corporales y no abstractas, una ciencia feminista centrada en la experiencia puntual de una diversidad de entidades que conforman el mundo y dan vida a múltiples fenómenos materiales y simbólicos.

Trabajemos desde enfoques post-humanísticos transdisciplinarios, que trasciendan —en primera instancia— la dicotomía ciencias duras/ciencias blandas que de suyo trae una carga *generizada* (donde duro es igual a masculino y blando a femenino) y —con ello— creencias sobre el grado de cientificidad de cada una; esta distinción no solo es inaceptable por su carácter sexista, sino que es un esquema inadecuado para analizar las complejidades del Antropoceno.

Igualmente, podemos comprometernos con una práctica de indagación no invasiva, donde el acercamiento a la realidad naturocultural no implique violencia y donde no se produzca un *extractivismo epistémico*, donde no se instrumentalice el saber, sobre todo el local e indígena; entendemos que «el “extractivismo” como forma de ser y existir extrae/elimina/sustra los sentidos a las culturas indígenas para re-significar/asimilar todo dentro de las formas de ser, sentir y pensar

occidentalocéntricas» (Grosfoguel, 2016, p. 17-18). En pocas palabras, podemos rehusar los modos de conocimiento invasivos, destructivos y fagocitadores, o sea, las prácticas epistémicas coloniales.

Por ello, necesitamos humanidades efectivamente interculturales, en donde, por supuesto, el conocimiento indígena o aborigen (Rose, 2004) —como saber ancestral que nos permite pensar desde una temporalidad compleja y no lineal— resalte, pues este considera pasado-presente-futuro como parte de un mismo esquema relacional; pero también donde *lo cultural* no sea únicamente circunscrito a la cuestión étnica, sino que abarque las múltiples identidades/ subjetividades que conforman *lo otro*: mujeres, migrantes, infantes, naturaleza, etcétera; éstas precisamente son la piedra angular de un humanismo —si es que queremos reconsiderar el término— verdaderamente universal, planamente diverso y más allá de lo humano.

En suma, estamos ante una redefinición de las humanidades, que ya está en curso y que es necesario registrar/mapear para identificar el despliegue de un modo de conocimiento diferente, inmanente y no antropocéntrico, más horizontal (democrático), menos elitista y no dogmático, más abierto e inacabado, menos arrogante o autocomplaciente, más cósmico y multiespecie, más artístico (narrativo) que científico (metódico). Sin duda, apostamos a un modo de conocimiento *disidente* que encuentra oposición en la ciencia *mainstream*; hablamos de una academia militante, que desde la posición hegemónica de la ciencia es percibida como una amenaza que debe ser combatida, cuando es quizá una revolución —en sentido político en general y en sentido kuhniano en particular— en el ámbito del saber organizado y, en específico, en las humanidades. Lo que vemos en el fondo es la disputa por los imaginarios que está detrás de las llamadas *guerras de la ciencia*; es decir, la renuencia a aceptar los conocimientos producidos por las teorías críticas no solo es una cuestión epistemológica que supera el ámbito científico, sino una diferencia ética-política radical entre los modos de vida que instaura la corriente principal y los mundos que imaginan los y las académicas disidentes, en los que figuran subjetividades (humanas y no humanas) diversas.

Por último, no tenemos una propuesta definitiva sobre cuál podría ser el objeto de estudio de las humanidades actualmente y hacia adelante. Ni siquiera está claro si aún tiene sentido la noción misma de objeto de estudio. Hemos sugerido asuntos de análisis «humanístico» a la luz del giro ambiental, de la mano de Haraway y Braidotti, tales como los ensamblajes naturoculturales, las subjetividades humanas y no humanas, las composiciones multiespecie o los acoplamientos vitales en un *zoe/geo/tecno* sentido. No ha sido la intención de este trabajo encontrar un objeto de estudio como tal, sino señalar que las humanidades de hoy están enfocadas no ya en *lo cultural* sino en lo *naturocultural* o *media-naturo-cultural*¹, por lo que estas necesitan entablar un intenso diálogo transdisciplinar con las ciencias

físicas y naturales. El objetivo de este saber ahora sería dar cuenta de las distintas articulaciones —para insistir en esa expresión tan harawayana— que componen el mundo, por lo que no se trataría de agregar temas desde visiones (uni)disciplinarias, sino de activar modos de conocimiento verdaderamente complejos. De acuerdo con las autoras que hemos retomado, suscribimos un modo de investigación no violento, de afirmación de la vida y extremadamente imaginativo que nos permita *figurar* el mundo, *mundar* de otro modo, de tal suerte que —como propone Haraway (2016)— humanos y no humanos podamos aprender conjuntamente a vivir y morir bien, nada más y nada menos.

Referencias

- Braidotti, R. (2019a) *Posthuman knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2013). Posthuman humanities. *European Educational Research Journal*, 12(1), 1-19.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Crutzen, P. J. & Stoermer, E. F. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico». Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Guattari, F. (2015). *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus.
- Hall, S. & Mellino, M. (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, D. (2015). Chthulucene Manifesto from Santa Cruz. Revised from “Donna Haraway and Cary Wolfe in Conversation”, *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹¹ En la teoría naturocultural de Haraway está clara la participación de la tecnología en ese continuo entre lo dado y lo construido, pues como ella ha sostenido «no está claro quién hace y quien es hecho», refiriéndose a la relación ser humano-animal, pero lo mismo podemos pensar para ser humano-máquina. Braidotti es quien habla de media-naturo-cultura para resaltar el papel de la mediación tecnológica.

Haraway, D. (2011). Speculative Fabulations for Technoculture's Generations: Taking Care of Unexpected Country. *Australian Humanities Review*, 50. <http://australianhumanitiesreview.org/2011/05/01/speculative-fabulations-for-technocultures-generations-taking-care-of-unexpected-country/>

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota.

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncorotón*. Barcelona: Editorial UOC.

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (2000). Diffraction as a Critical Consciousness. *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.

Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiables. *Política y Sociedad*, 30.

Haraway, D. (1991). A cyborg Manifesto. *Simians, Cyborgs, and Women. The reinvention of nature*. New York: Routledge.

Jameson, F. (1998). *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. Brooklyn: Verso.

Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI Editores.

LaDanta LasCanta (2017). El Faloceno: redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. *Ecología Política*, 53. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9705>

Lash, S. (2005). *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu.

Latour, B. (2010). An Attempt at a "Compositionist Manifesto". *New Literary History*, 41, 471-490.

Latour, B. (2004). *Politics of nature. How to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

María Ptqk. (2017). *A propósito del Chthuluceno y sus especies compañeras*. <http://www.mariaptqk.net/a-proposito-del-chthuluceno-y-sus-especies-companeras/>

Melucci, A. (1980). The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*, 19(2), 199-226.

Mentz, S. (2019). *Break up the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moore, J. (2013). Anthropocene or capitalocene: On the origins of our crisis. (Part I: Excerpt from *Ecology and the Accumulation of Capital*). <https://bit.ly/2TbQmg7>

Parikka, J. (2014). *The Anthrobscene*. Minneapolis: University of Minnesota.

Rose, D.B. (2004). *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. Sydney: University of New South Wales Press.

Sörlin, S. (2014). Environmental Turn in the Human Sciences. Will it become decisive enough? <https://www.ias.edu/ideas/2014/sorlin-environment>

Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.

Tsing, A. (2015). Feral biologies. Anthropological Visions of Sustainable Futures, February 12-14, Centre for the Anthropology of Sustainability (CAOS), University College London.

Yusoff, K. (2019). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Zylinska, J. (2018). *The end of Man. A feminist counterapocalypse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zylinska, J. (2014). *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Ann Arbor: Michigan Publishing/ Open Humanities Press.