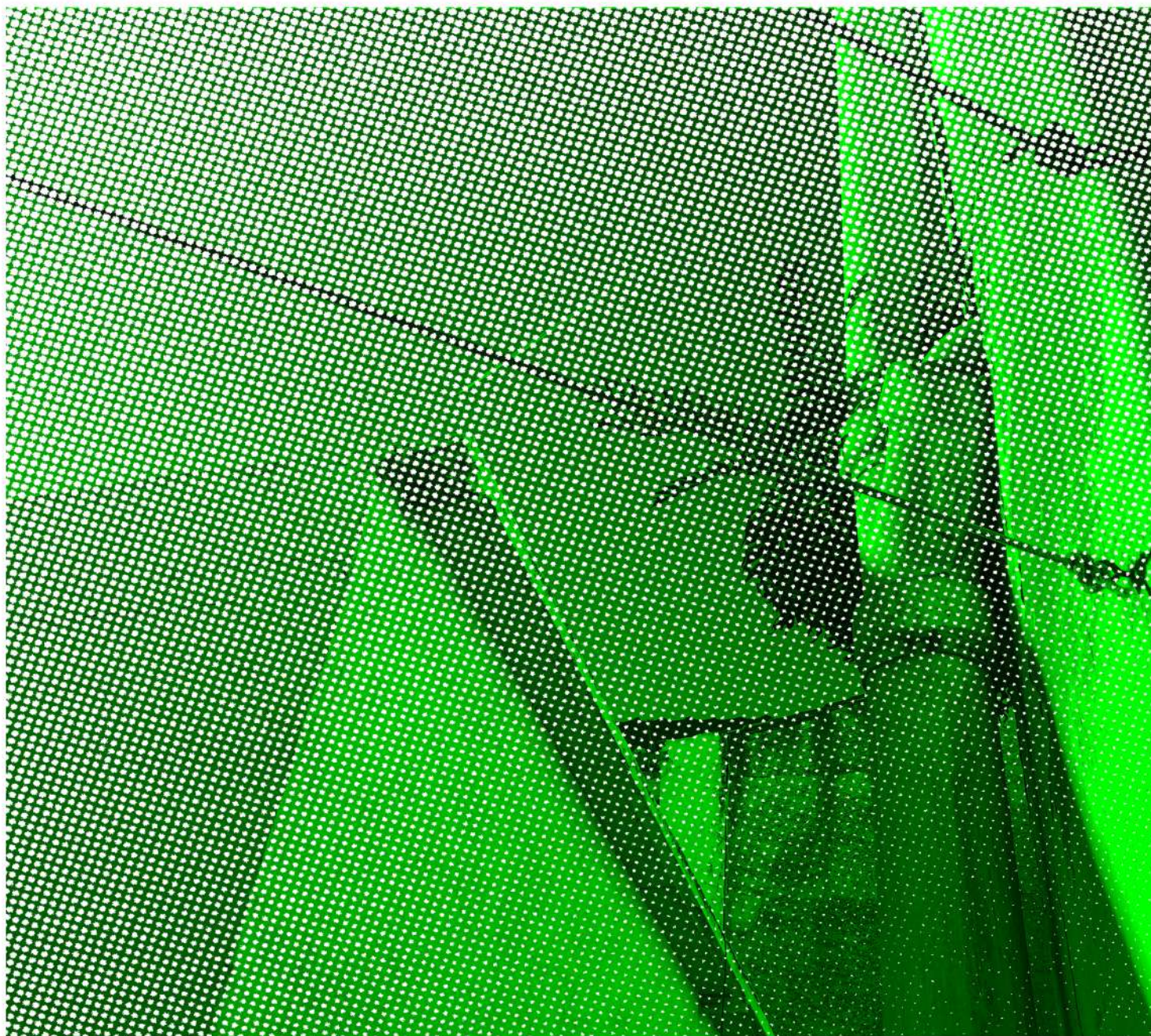


Más allá de la naturaleza:

Hacia una ecología *queer* no humana



Sara Jiménez Fernández

Tutora: Judit Gil Farrero

Trabajo Fin de Máster de Filosofía para los Retos Contemporáneos

25 de enero de 2023

Índice

Introducción	3
1. Deshacer la «Naturaleza»	6
1.1 Historia de la sexualidad y función de la naturaleza	6
1.2 Feminismos <i>queer</i> : lo monstruoso y lo blasfematorio	9
1.3 El antinaturalismo xenofeminista ante la crisis ecológica	14
2. La naturaleza con(tra) el capitalismo	19
2.1 Alienación y cambio metabólico desde los ecomarxismos	19
2.2 La emergencia oposicional <i>queer</i> en el Plantacioceno	23
3. La producción de subjetividad y las ecologías urbanas	26
3.1 La Ciudad Subjetiva	26
3.2 Hacia una ecología urbana multiespecies	30
Conclusiones	35
Bibliografía	37

Resumen:

El presente trabajo realiza una genealogía así como un análisis teórico actual de distintas corrientes de pensamiento útiles para pensar la actual crisis ecológica. Se problematiza la separación entre humanidad y naturaleza como binarismo, ligado a la producción de diferencia necesaria para establecer binomios como hombre-mujer, negro-blanco, américa-europa, heterosexual-desviado, nacional-extranjero, humano-animal, seguro-tóxico. Ante esta producción de diferencia en términos de explotación capitalista neoliberal, lo *queer* se piensa en el presente trabajo como apertura y descentramiento, como fuga de los binomios patriarcales impuestos mediante múltiples violencias, partiendo de genealogías políticas de tod*s aquell*s que, aún cuando no existía el término, desafiaban el orden heteropatriarcal con su sola existencia, que en sí misma constituía un atrevimiento y un peligro para sí mism*s.

Ello deviene en una problematización de la cuestión de las identidades, pues no se trata de añadir la cuestión ecológica a determinadas demandas por la representación —pese a su posible utilidad estratégica, la cual no es objetivo del presente trabajo—, sino de seguir fracturándolas para que puedan emerger nuevas alianzas y complicidades ante una crisis ecológica que, junto a los últimos acontecimientos globales como la pandemia de COVID-19 o el establecimiento del régimen de guerra, evidencia los profundos y devastadores efectos materiales del Capitaloceno, así como el desigual impacto de los mismos entre territorios, poblaciones y minorías. Por ello, ante la urgencia del presente, en este trabajo pretendo sostener, alejándome de una política de segmentarización de identidades, el vínculo necesario entre una «crítica ecoqueer» y una aproximación materialista de la ecología política a través de la producción de las subjetividades deseantes que necesitamos.

Palabras clave: ecología, feminismos, queer, multiespecies, subjetividad

Nota previa: Este trabajo apuesta por un lenguaje inclusivo en su redacción, por lo que, entrañando asimismo una investigación acerca del quiebre y apertura del binarismo y sin pretender representar ninguna identidad de género concreta, la forma de la que se sirve para hacer visible esa ruptura y huida de lo binario hacia una multiplicidad no representable mediante la escritura ha sido sustituir el género, cuando no ha podido ser evitado, por un asterisco [].*

Introducción

De cara a mantener intactas las bases del régimen petrosexorracial imperante¹, los discursos conservadores señalan que toda forma de vida que se desvía de la institución de la familia, del trabajo, la monogamia o la heterosexualidad no es «natural». Todo un sistema de valores y prácticas basadas en la categorización, las taxonomías y, por tanto, en la jerarquización y la dominación basada en construcciones de género, raza y excepcionalismo humano que dan forma y contenido al modo de vida y pensamiento Occidental eurocentrado, dio curso a partir de su expansión global, comenzando en el siglo XVI y resultando, mediante la colonización, en la práctica mundialización de su cosmovisión. Asimismo, en la división generizada del trabajo que conlleva el capitalismo, garantizada por la familia y el matrimonio heterosexual monógamo, la labor de cuidados en su más amplia concepción reducida a «reproducción social», encierra un proceso fisiológico que a su vez es entendido, tradicionalmente, como algo natural e inherente a la biología de las personas nacidas bajo inscripción de sexo femenino, ocultando que en realidad se trata de trabajo productivo en condiciones de explotación: trabajo no remunerado y ejecutado sin descanso, como parte de la propia vida y de una supuesta esencia y naturaleza femenina, de cara a producir y mantener la cuota de fuerza de trabajo necesaria para sostener el crecimiento del capital. Pero este régimen político heterosexual, capitalista y colonial, elevado a condición natural, ya no requiere de la heterosexualidad como marco de reproducción, sino que se inscribe trascendiéndola y desplegando sus efectos opresivos determinando y reproduciendo posiciones sociales de subordinación y opresión de género, sexual, racial, de clase y de especie.

La construcción de la idea de naturaleza y su paralela separación de lo humano y del plano de la «cultura», fueron pilares fundamentales sobre los que se construyeron las principales instituciones jurídicas, sociales y políticas que dieron pie y marco de posibilidad para la apropiación, control, disciplinamiento y expolio capitalista ilimitado de la vida, en la que incluyó las formas de vida, las subjetividades —y sexualidades— diversas, humanas y más que humanas, así como también la fuerza de trabajo, las materias primas, el alimento y la energía². Este dominio del Hombre —aquí señalo una idea muy particular de «hombre» como ideal del

¹ «Denomino “petrosexorracial” a aquel modo de organización social y a aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta» (Preciado, 2022; 40).

² Jason W. Moore, a quien volveré a referir en el segundo capítulo, denomina estos cuatro elementos como «los cuatro baratos» de la acumulación capitalista (Moore, 2020).

sujeto masculino, patriarcal, colonial, propietario, humano, motor del progreso capitalista— no solo ha dado lugar a una crisis de la ecología del capital sin precedentes —que viene a cuestionar la viabilidad y la sostenibilidad del planeta en las próximas décadas— sino también a una crisis de deseo: la producción de imaginarios y sensibilidades ha quedado obturada por el capital, desposeyéndonos y alienándonos no solo del mundo, sino de la capacidad de soñar, de crear otros posibles. Como apunta Mark Fisher en *Realismo Capitalista*: «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»³ (Fisher, 2016).

Por tanto, ¿De qué forma una genealogía de la sexualidad, así como las teorías feministas *queer*⁴ pueden ser un aporte fundamental para pensar la crisis de la ecología del capital? ¿Cómo todavía, determinadas corrientes ecomarxistas, influidas por el feminismo materialista y decolonial pueden proveer de herramientas de análisis para pensar la naturaleza en el capitalismo? ¿De qué herramientas conceptuales teóricas y políticas servimos para producir las subjetividades que necesitamos para una verdadera revolución del deseo que nos permitan imaginar y construir mundos por venir? Para abordar todas estas cuestiones, el presente trabajo se divide en tres capítulos desde los cuales se abordan tres ejes teóricos fundamentales para acometer dicho abordaje: la relación entre la «naturaleza» y el feminismo *queer*, la cuestión del trabajo y de las condiciones materiales de existencia desde el ecomarxismo y la producción de subjetividad en ecologías del cuidado más que humanas.

En el primer capítulo, se hará un recorrido desde la función de la separación de la naturaleza y la cultura como eje divisorio normalizador y legitimador de numerosas fuentes de opresión en relación a la construcción de la «sexualidad», así como de las aportaciones de los feminismos y las teorías *queer* para pensar nuevas subjetividades emancipatorias lejos de segmentizaciones identitarias y de la apropiación capitalista de las mismas. Asimismo, y en relación a lo anterior, se hace una breve aproximación crítica a la posición antinaturalista del xenofeminismo como racionalismo y a su defensa de una particular concepción de la alienación.

En el segundo capítulo, se analiza el marco de las condiciones materiales de existencia en la actual crisis ecológica desde una visión crítica del trabajo como dispositivo de subjetivación, así como de la concepción marxiana del «metabolismo» como concepto que explica la

³ Esta frase se atribuye originalmente al crítico literario marxista Frederic Jameson.

⁴ Neologismo que surge como apropiación de un insulto hacia las personas LGTBI como reivindicación de las sexualidades y expresiones de género diversas o fuera de la norma. Del inglés, «rarito». Ver capítulo 1 del presente trabajo.

transformación y consumo del entorno y su problemática interna desde los diferentes debates ecomarxistas.

El tercer capítulo finaliza exponiendo la importancia de las prácticas de apropiación de los medios de producción de subjetividad como clave fundamental para crear e imaginar mundos. Ello se traslada al papel de las ciudades —como entornos inmediatos de sociabilidad y encuentro— así como de las narrativas multiespecies de las ecologías urbanas en la tarea de desantropocentrar la mirada y los cuidados.

Como el «animal que acaba de romper el jarrón»⁵, se trata de abrir una brecha en la epistemología hacia lo salvaje —sin por ello cristalizar el binomio del orden y el caos—, hacia una producción de conocimiento comprometida con un sentido político en la medida en que se hace cargo de aquello que la historia de la filosofía ha despreciado: la animalidad, el cuerpo, los afectos. Profundizar hacia el infinito en el momento previo a la caída del «jarrón», cuando el tiempo se estira y se tensiona, atacando las realidades e invirtiendo el orden de lo sensible. El sonido de la fractura anuncia nuevas subjetividades políticas y nuevos devenires.

⁵ En el prefacio a *Las palabras y las cosas*, Foucault, en la crítica a la taxonomía y en relación a un texto de Borges, señala «la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita "cierta enciclopedia china" donde está escrito que "los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas" (Foucault, 2022 [1966]; 9)».

1. Deshacer la naturaleza.

«Lo queer aún no ha llegado. Es una idealidad.
Dicho de otro modo, aún no somos queer.
Quizá jamás toquemos lo queer, pero podemos sentirlo
como la cálida iluminación de un horizonte teñido de potencialidad.
El futuro es el dominio de lo queer»

José Esteban Muñoz. *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa* (2020).

1.1 Historia de la sexualidad y la función de la «naturaleza».

La concepción de la naturaleza es clave para pensar la crisis ecológica como crisis de la ecología del capital, cuya base es la construcción, el dominio y explotación de la denominada «naturaleza» en todas sus formas. La separación entre naturaleza y sociedad es heredera de la concepción cartesiana de la realidad, en la que la naturaleza es definida como aquello que se queda fuera del plano de «lo mental» y las ideas. Por tanto, lo que consideramos naturaleza, al igual que los cuerpos, serían un objeto mecanicista, dependiente, controlable, dominable y apropiable desde una perspectiva utilitarista, para satisfacer las necesidades y deseos de la sociedad moderna. La Modernidad se erigiría no solo entonces como un periodo histórico sino como un régimen de pensamiento que afirma la supremacía de la voluntad humana individual y el desarrollo del conocimiento científico y tecnológico como motor de la industrialización, que trajo consigo el capitalismo de mercado y un progreso basado en la dominación y explotación de la naturaleza. La filosofía en Occidente, se desarrolló la concepción del pensamiento como lo propiamente humano, como oposición a lo animal y lo salvaje. Como señalaba Jacques Derrida, la filosofía ha sido un olvido calculado del animal (Derrida, 2008; 26). Esta cultura europea moderna con aspiraciones de universalidad civilizadora se orienta a la explicación racional del mundo para permitir su control y dominación, lo que permite el desarrollo de las sociedades organizadas en torno a los Estados-nación cuyo epicentro son las ciudades y la vida urbana, frente al espacio rural y agrícola. Dentro de esta construcción de un ámbito de dominio, apropiable y explotable por el reciente sujeto moderno, civilizado,

demasiado humano⁶, varón, blanco y occidental, el dispositivo de la sexualidad jugó un papel fundamental.

Como expone Michel Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976), el sexo se configuró desde el siglo XVII en adelante como anclaje para extender e intensificar las superficies de inscripción de las técnicas de poder que permitirían el disciplinamiento y control de los cuerpos y las poblaciones. Esto fue posible gracias a la proliferación de discursos sobre la sexualidad y no por una supuesta prohibición o censura. Así, en su obra, desmonta esta «hipótesis represiva», es decir, las argumentaciones de la llamada «revolución sexual» de la década de 1970 —y todavía de hoy— que consideran la sexualidad como un rasgo *natural* de la vida que fue duramente reprimida en la cultura occidental desde la Modernidad. Para Foucault, la sexualidad no sería una característica natural de la vida humana, sino una categoría construida a partir de la experiencia o un dispositivo de producción de saber-poder. La configuración de lo «natural» fue un pretexto para la categorización y patologización de prácticas sexuales y formas de vida dispares, marginales o que atentaban, de algún modo, contra la normalidad hegemónica de cada contexto histórico.

Toda una serie de naturalezas aparecen en los discursos biomédicos y otros discursos sobre la sexualidad, y desde luego no ha impedido que las categorías, tensiones y supuestos sexuales se hayan colado en el pensamiento medioambiental y ecológico. De hecho, la historia de la comprensión de la sexualidad, sobre todo con el advenimiento moderno de una *scientia sexualis* (Foucault, 1976) que hace hincapié en el conocimiento sexual sistemático y prolifera una serie de discursos sexuales naturalizadores que vinculan la práctica y la experiencia sexual individual con la biología reproductiva, está llena de discursos sobre la naturaleza, los cuales, incluso en sus formas ecologistas contemporáneas, están llenos de sexo.

Foucault argumentaba que la categoría «homosexual» fue una creación de la época victoriana, un movimiento naturalizador en el marco de instituciones como la sexología y la medicina, en las que el sexo pasó a concebirse no como un conjunto de actos, sino como un estado del ámbito del ser —en este caso, desviado—, una «implantación perversa» que tuvo el efecto de crear retroactivamente la heterosexualidad como algo igualmente interno y

⁶ Cuando no entran en consideración provecho y perjuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad; matamos y herimos por ejemplo insectos o los dejamos vivir y habitualmente no pensamos absolutamente nada al hacerlo. Somos tan torpes que ya nuestras gentilezas con flores y pequeños animales son casi siempre mortíferas; lo cual no afecta en lo más mínimo el placer que nos causan. [...] Si los animales nos reportan perjuicios, entonces nos afanamos de todos los modos en su exterminio, y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión. Si nos son útiles los explotamos: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el del cuidado y la cría. Solo entonces nace la responsabilidad. (Nietzsche, 2007; 140).

constitutivo como una cuestión de la propia naturaleza. De este modo, las instituciones médicas modernas harían pasar de una regulación de los actos sexuales a una organización y un «tratamiento» de las identidades sexuales; donde antes podía haber mujeres que tenían relaciones sexuales con mujeres —en la medida en que se permitía que existiera esa concepción particular, que en muchos casos no existía en la época victoriana—, ahora había portadoras formales de categorías sexuales como «invertidas» y «lesbianas», cuyas actividades sexuales con otras mujeres podían vincularse a algún defecto biológico básico. Esto creaba un ilegalismo de conjunto, en el que se incluía la homosexualidad, el estupro, la sodomía o la caricia recíproca:

Sin duda el «contra natura» estaba marcado por una abominación particular. Pero no era percibida sino como una forma extrema de lo que iba «contra la ley»; infringía también en ella, decretos tan sagrados como los del matrimonio y que habían sido establecidos para regir el orden de las cosas y el destino de los seres. Las prohibiciones referidas al sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. La «naturaleza» sobre la cual se solía fundamentarlas era todavía una especie de derecho. Durante mucho tiempo, los hermafroditas fueron criminales, o retoños del crimen, puesto que su disposición anatómica, su ser mismo embrollaba y trastornaba la ley que distinguía los sexos y prescribía su conjunción. (Foucault, 1976; 38-39).

De este modo, a principios del siglo XX, la sexualidad se naturalizó; los deseos sexuales de los individuos se recodificaron como expresiones de una condición sexual inherente, y esa condición se entendió en términos fuertemente biologizados.

Por tanto, la sexualidad es en realidad una forma concreta de organizar el deseo, haciendo del cuerpo y de los placeres un campo de saber-poder y anclando, normalizando y *naturalizando* las pulsiones y los deseos en una economía de la libido orientada a la heterosexualidad y a la familia. Por ello, más que proseguir un binomio naturaleza/cultura en la que defendamos la existencia y proliferación de identidades, formas de vida y sexualidades *queer* como cuestión inherentemente natural —como aquellas proclamas que aunque bienintencionadas, esgrimen que «¡la naturaleza es *queer*!»—, sería más interesante desmontar la naturaleza como representativa de una realidad externa incontestable, cognoscible y heterodeterminada, lo cual de hecho ha sentado históricamente las bases para la justificación de distintas opresiones desde el poder —como la violencia contra las mujeres o la

descalificación de las realidades trans*⁷, no binarias o simplemente desafiantes a la realidad heteropatriarcal como realidades *contra natura*—. No se trataría entonces de naturalizar lo *queer*, sino de desbinarizar —y por tanto, de descolonizar, desantropocentrar y despatriarcalizar— las realidades, esto es, la naturaleza.

1.2 Feminismos *queer*: lo monstruoso y lo blasfematorio.

Determinados discursos y luchas feministas han dado lugar a unas de las revisiones y cuestionamientos más profundos de las realidades que se han producido en las últimas décadas. Dichos discursos han impugnado no solo la opresión de las mujeres, sino que han rastreado el carácter patriarcal de las relaciones que han configurado el mundo tal y como lo conocemos hoy, así como el rol fundamental de las mujeres en la producción y reproducción capitalista en los últimos siglos. Los feminismos han demostrado que el papel de las mujeres y sus funciones en el campo social no es algo inherente ni esencial a una supuesta naturaleza femenina, sino que el mismo ha sido producido y construido a lo largo de la historia para dar lugar a «la Mujer» servil a los fines del dominio y explotación masculina y patriarcal del «Hombre» —varón, blanco, heterosexual, provisto de privilegios materiales y científico-intelectuales—, así como de la transformación de la trama de la vida (Moore, 2020) —cuidados, afectos, trabajo, alimento, energía— en recursos al servicio del capitalismo. El «Hombre» se convierte en ser autónomo, diferente respecto de la naturaleza, sometedor del resto de los seres vivientes.

La ecología, por su parte, «es una ciencia subversiva, porque realiza una crítica a las consecuencias del crecimiento descontrolado provocados por el capitalismo, la tecnología y el progreso; conceptos que en los últimos doscientos años han sido reverenciados por la cultura occidental» (Merchant, 2020; 2). Entonces, ¿qué podría aportar una posición *queer* desde la ecología y los feminismos?

El término «queer» funciona como contraposición a lo catalogado como «normal» o normalizador dentro de una diversidad de estudios y prácticas críticas contra el sistema sexo-género. Nace al calor de los movimientos gay y lesbiano en Estados Unidos en la década de 1990, teniendo un desarrollo académico, artístico y cultural posterior así como desde las luchas políticas minoritarias, siendo asimismo una reapropiación política de un insulto que en inglés

⁷ Agregamos el asterisco a lo trans siguiendo la línea teórica abierta por el teórico trans Jack Halberstam, que lo agrega como forma de abrir la identidad trans más allá de lo binario. Para un desarrollo de este concepto por el propio autor, véase *Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género* (2018).

significa raro, desviado o «marica». Uno de los acontecimientos históricos fundamentales para el movimiento y las teorías *queer* son las revueltas de Stonewall, que consistieron en protestas frente a las cargas policiales que se dieron contra lesbianas, gays, bisexuales y trans* en el barrio neoyorquino de Greenwich Village. Dichas revueltas tuvieron como protagonistas activistas como Marsha P. Johnson y Sylvia Rivera, mujeres trans, bisexuales, racializadas y trabajadoras sexuales⁸.

Lo *queer* rompe los esquemas políticos binarios sexo-género se desvanezcan y, por tanto, desaparezca el rescoldo del «destino biológico» dando lugar a una cultura *queer* o conjunto de prácticas que subvierten las categorías y clasificaciones, así como los regímenes de explotación y exclusión que caracterizan y fundamentan no solo las relaciones sexo-género, sino también el excepcionalismo humano que ha legitimado la idea de progreso capitalista que nos ha llevado hasta la actual crisis ecológica. Simone de Beauvoir dijo ya en 1949 que no hay nada del orden natural en la subordinación de las mujeres, sino que el concepto «Mujer» era un concepto cultural y exclusivamente humano para legitimar la misma (De Beauvoir, 2017 [1949]). De este modo, el argumento de las «diferencias naturales» se utilizaron para construir y legitimar las diferencias políticas entre hombres y mujeres, en consonancia con la diferencia natural fundamental: la construcción y separación de naturaleza y cultura para legitimar el dominio de la segunda sobre la primera.

La teórica lesbiofeminista Monique Wittig dio un paso importante que sentó las bases para una ulterior teoría *queer* con su polémica frase de «las lesbianas no son mujeres» (Wittig, 2006; 57), que ampliaba el marco del género y la sexualidad para comprender la conformación de las identidades hombre o mujer como vinculadas a la monogamia, la familia nuclear y la heterosexualidad. Así, el argumento de la naturaleza/biología quedaba cada vez más lejos.

La primera teórica feminista en hablar propiamente de «Teoría Queer» fue Teresa de Lauretis⁹ cuando, en 1991, explicaba en el número tres de la revista *Differences* que la misma surge con los siguientes objetivos: «Por una parte, articular los términos gracias a los cuales las sexualidades gays y lesbianas pueden ser comprendidas e imaginadas como formas de resistencia a la homogeneización cultural. Y, en segundo lugar, articular también los discursos y las prácticas de las homosexualidades en relación con el género y la raza, así como las diferencias de clase o cultura étnica, de generación y de situación geográfica y sociopolítica» (Lauretis, 1991; 3). La publicación de *El género en disputa* (1990) de Judith Butler llevaría el

⁸ Para más información, ver el documental *Paris is burning* (1991).

⁹ Teresa de Lauretis es una teórica feminista postestructuralista que, con la influencia de Foucault, se centraría en analizar, entre otras cuestiones, las «tecnologías de género».

debate sobre la identidad del sujeto del feminismo y lo femenino como esencia a escala internacional, emprendiendo una crítica al feminismo alrededor del heterosexismo generalizado de la teoría feminista y el esencialismo de la inmutabilidad de los conceptos de sexo y género. Así, con Butler y Laetitia se daba un paso más en la deconstrucción del determinismo cultural tras haber superado el determinismo biológico: el género y la sexualidad es un conjunto de pautas, expresiones y performances presentes en las tecnologías culturales y políticas: este giro es relevante porque dirige la atención hacia prácticas y experiencias disidentes que transgredían las normas de comportamiento naturalizadas del sistema heteronormativo, desterrando la división binaria de la identidad como algo inmutable y como espacio determinista de distribución desigual en el que de forma *natural* hay cuerpos que no encajan si no para conforman cuerpos-territorios de opresión, exclusión y explotación: de los *queers*, de los cuerpos erróneos, así como de los cuerpos, existencias y formas de vida no humanas que conforman nuestros cotidianos, visibles o no, coexistentes en los espacios y tiempos o extraídos de las tramas urbanas del excepcionalismo humano.

Donna J. Haraway, teórica feminista estadounidense, continuaría en paralelo arguyendo, desde la filosofía de la ciencia y armándose de un rico entramado metafórico, que la lucha feminista no podría sustanciarse a través de categorías como «mujer» como construcción dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales (Haraway, 1991; 264), sino que sería preciso «abrazar construcciones parciales, contradictorias, permanentemente abiertas de entes personales y colectivos, permaneciendo al mismo tiempo fiel, eficaz e irónicamente, feminista y socialista» (Haraway, 1991; 269). Para ello, entre otras metáforas, Haraway comenzaría con *Manifiesto ciborg* (1985), en el que el *ciborg* sería su figura para la crítica al feminismo radical y al ecofeminismo de las décadas de 1970 y 1980 debido a sus reivindicaciones acerca de la diferencia radical y de la idea esencialista de la feminidad. Casi dos décadas después, el ciborg de Haraway mutará hacia la figura del perro, conservando el marco «blasfematorio» del primer manifiesto. Se trata del *Manifiesto de las especies compañeras* (2016). En esta ocasión, va a desestabilizar la división naturaleza/cultura: el eslogan ya no sería «prefiero ser un ciborg que una diosa» sino «¡Corre rápido, muerde fuerte!». En este manifiesto, Haraway comienza su deriva teórica multiespecies que culminaría hasta hoy con el «¡Sigamos con el problema!»¹⁰ (Haraway, 2019), siguiendo los hilos que apuntan a la relacionalidad del mundo y de los seres que lo habitan, a pensar-con y a sembrar otros

¹⁰ Con este tercer eslogan Haraway llama a pensar-con las especies compañeras para la recuperación no romántica ni ingenua de un mundo que «aún no ha sido asesinado» (Haraway, 2019; 182).

mundos por venir desde la responsabilidad, la capacidad de convivencia y la habitabilidad y justicia experimental, y no desde la supuesta autonomía humana frente a la conservación e idealización de la naturaleza. Mediante la metáfora del juego de cuerdas multiespecies y pensando con Isabelle Stengers y Félix Guattari, Haraway agrega la importancia de una ecología de las prácticas: producción de conocimiento y de haceres colectivos desde el afecto, el apego y la acción en tiempos de urgencia climática, de extinción de especies, de pérdida de biodiversidad y desposesión. La importancia de la relacionalidad —expresada de forma gráfica en el uso de la metáfora de los juegos de cuerdas—, en Haraway tiene una clara influencia de la antropóloga feminista Marilyn Strathern, ampliando el hacer colectivo más que humano a las ideas, al mismo pensamiento capaz de alterar mente y cuerpo. «Strathern me —nos— enseñó una cosa sencilla, pero capaz de cambiar el juego: “Importa qué ideas usamos para pensar otras ideas”. [...] Importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones. Importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias» (Haraway, 2019; 65-66).

En este último libro, Haraway desarrolla su *SF*¹¹, con especial hincapié en la fabulación especulativa, o el arte de la simpoiesis, estos es, de crear mundos con otros, humanos y no humanos. Pone en el centro el problema del Antropoceno o Capitaloceno¹² como consecuencia del individualismo y del excepcionalismo humano auspiciado por las ciencias biológicas imperialistas desde el siglo XVIII. Frente al Hombre Moderno superior, dotado de capacidad racional, que debe y puede conocer, dominar y explotar el afuera externo a sí mismo —denominado Naturaleza— se despliega el pensamiento tentacular *SF* no determinista, abierto, situado, simpoiético¹³ para la reparación y sostenibilidad de un mundo dañado.

Según la filósofa Carolina Meloni (2021), las figuraciones del cibernético o del perro están en sintonía y pueden corresponder con el «rizoma» de Deleuze y Guattari, un ensamblaje hasta el infinito de luchas parciales y locales a nivel global, es decir, hacia la búsqueda del *pueblo que falta*: universal y singular a la vez, este pueblo que falta no estaría sometido a una unificación autoritaria, ni a partidos ni a aparatos de Estado. Una verdadera «máquina de guerra» para la revolución formada por luchas puntuales (Deleuze y Guattari, 2020 [1980]).

¹¹ Con *SF* la autora se refiere a conceptos como la ciencia ficción o la fabulación especulativa (*Science Fiction, Speculative Fabulation*), entre otros análogos.

¹² Ambos términos se desarrollan y problematizan en el capítulo 3 del presente trabajo.

¹³ Haraway presenta la siguiente definición de simpoiesis como alternativa a la autopoiesis: «sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes» (Haraway, 2019; 63).

Sin embargo, no fue solo Haraway quien recurrió a figuraciones no humanas para ensanchar los imaginarios teórico políticos y desarrollar concepciones teóricas emancipatorias, también estas figuras monstruosas surgen desde lo *queer* y los feminismos decoloniales. «No es casual que Anzalúa se autodefina como la bestia o el monstruo cuya rebeldía hace tambalear los cimientos de un imaginario colonial poblado de metáforas extraídas de la zoología para justificar las violencias más infames. Encontramos en Anzaldúa una reapropiación política de estas bestias, de esos “bichos o *aliens*”, como ella define a esos sujetos despodeídos de la propia subjetividad, marcados por el color de su piel, por su deseo sexual y sus modos de vida. Gloria, la hocicona y deslenguada; torbellino y la puente¹⁴, que transforma sus magulladuras en armas para la resistencia». (Meloni, 2021; 303-304).

Y es que, como apunta la filósofa feminista animalista Silvana Vignale en *Filosofía profana* (2021), la separación de la persona sobre lo natural a partir de la Modernidad, no trata solo de la crueldad y la muerte del animal para el uso y consumo, sino también del «sacrificio de lo animal en el ser humano» (Vignale, 2021; 44). En este mismo sentido, haciéndose eco del rumor de las bestias y de las abyecciones que habitan los no-lugares de lo político (Meloni, 2021), el teórico *marica* Paco Vidarte afirma que «existe una responsabilidad inalienable por tod*s aquell*s a l*s que la lucha por nuestros derechos ha excluido, silenciado, pisoteado y mantenido al margen de cualquier mesa de negociación» (Vidarte, 2007). Siguiendo esta línea, Paul B. Preciado señala que el «feminismo no es un humanismo» en tanto que no responde a un modelo antropocéntrico.

Las primeras máquinas de la Revolución Industrial fueron máquinas vivas. El humanismo inventa otro cuerpo al que llama humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. Un cuerpo estratificado y lleno de órganos, lleno de capital, cuyos gestos están cronometrados y cuyos deseos son el efecto de una tecnología necropolítica del placer. Libertad, fraternidad, igualdad. El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo. (Preciado, 2020; 125-126)

¹⁴ Con «la puente» la autora hace referencia a *Esta puente mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa. «Este libro fue el testimonio de un grupo de mujeres que, como tales, se habían sentido excluidas de los análisis y de las posiciones políticas del feminismo blanco dominante» (Meloni, 2021; 77).

1.3 El antinaturalismo xenofeminista ante la crisis ecológica.

Sea por su calado en el ámbito académico o por apuestas comerciales relacionadas con el mundo editorial, en las últimas décadas, y como alternativa teórica para pensar la crisis política y ecológica actual, ha habido cierto auge en la circulación de los discursos relacionados con lo que se ha venido a denominar como «giro especulativo». Esta corriente de pensamiento surge en una conferencia celebrada en Goldsmiths —Universidad de Londres— en 2007, si bien entonces tenían pocos elementos comunes más allá del repudio al *correlacionismo* (Meillassoux, 2015), según el cual toda filosofía desde Kant debe ser una filosofía del acceso humano. Aunque a veces se confunda con un bloque teórico homogéneo, bajo la denominación del realismo especulativo existen divergencias y distintas corrientes o movimientos como el aceleracionismo o la Ontología Orientada a los Objetos —*triple O*— (Harman, 2015). La *triple O* se compromete con la existencia de objetos y entidades externas y con un procedimiento especulativo mediante el que se vincula la conciencia y la entidad. Es una corriente muy amplia con muchas diferencias, pero se caracterizan por el compromiso con la realidad externa y por un realismo que sostiene el procedimiento gnoseológico de la especulación. Sin embargo, lo que puede ser un paraguas común a este giro especulativo es su creencia de superación del giro lingüístico, que a juzgar por los pensadores del realismo especulativo, abandonó la realidad para hablar de subjetividad o discurso, con consecuencias desfavorables como el retorno de la religión o nuevas formas de fascismo. Además, según esta corriente, la teoría crítica respecto del objetivismo nos dejaría sin recursos para pensar la crisis ecológica actual.

A pesar de su aparente salida filosófica no antropocéntrica, el tono y entorno de debate de estas corrientes adolecen de una ceguera generalizada hacia teorías y prácticas *queer*, feministas y descoloniales y siguen siendo profundamente prometeicas, masculinistas, academicistas, con escaso o nulo arraigo o vínculo con la producción de conocimiento encarnado en las luchas políticas de quienes luchan contra el desastre de los efectos del capital en sus cuerpos: las minorías, los desposeídos, las que piensan y luchan con otras formas de vida no humanas, las indígenas, las migrantes, en definitiva, lo minoritario, lo raro, lo que no cabe en los estándares de normalidad hegemónica para el aprovechamiento del capital, lo *queer*. Tod*s aquell*s desprovist*s de subjetividad política, quienes en medio de la catástrofe y de la violencia generalizada contra sus vidas se han hecho un cuerpo político de afectos, memoria y luchas en resistencia contra el capital.

Por otro lado, el aceleracionismo, que se desprende de este denominado realismo especulativo, pretende ser un aporte fundamental al pensamiento ecológico mediante la crítica

de las formas de organización políticas horizontales y locales y su supuesta incapacidad de lidiar con las abstracciones del capitalismo. Sin embargo, y a pesar de que parte del análisis del presente pueda ser afín y compartido por la mayoría de quienes buscamos una salida a la crisis político-ecológica —por ejemplo, en cuanto a la reapropiación de los avances tecnocientíficos para liberar tiempo de trabajo—, parte de esta crítica busca soluciones en la autoridad vertical y en una vía prometeica de dominio absoluto de la «idiosincrasia global», tal y como puede leerse en el *Manifiesto por una Política Aceleracionista* (2015) —MAP— de Alex Williams y Nick Srnicek. Esta sería una de las críticas del filósofo postoperaísta Toni Negri (2021) al MAP en sus *Reflexiones sobre el Manifiesto por una Política Aceleracionista*, quien sin embargo recoge determinadas disposiciones del MAP como una actualización del comunismo: «Plantea con fuerza extrema el tema de la tendencia del desarrollo capitalista, de la necesidad de su reapropiación y de su ruptura: en resumen, sobre esta base, propone la construcción de un programa comunista» (Negri, 2021; 84). El aceleracionismo, en definitiva, buscaría acelerar los procesos de desterritorialización¹⁵ y descodificación, es decir, ir más lejos en el movimiento del mercado hasta un punto de no-retorno que impida la reterritorialización del capital, lo cual se fundamenta en uno de los fragmentos más controvertidos que Deleuze y Guattari escribieron en el *Anti-Edipo*:

[E]ntonces, qué solución hay, qué vía revolucionaria? [...] Retirarse del mercado mundial como aconseja Samin Amir a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la “solución económica” fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados [...] No retirarse del proceso, sino ir más lejos, acelerar el proceso» (Deleuze y Guattari, 1972).

Pero lo que omite, además, esta corriente, es la referencia a la subjetividad y las complejidades afectivas, lo cual es crucial dado que el capitalismo va hasta el final, determinando hasta en lo molecular nuestros estados afectivos, deseos o contornos de nuestros mundos. Es decir, también está «aquí dentro». Pero esto no supone que los afectos —o devenires— impliquen un vitalismo directo frente a una fría abstracción, sino que sacan al sujeto de sí mismo, implican la irrupción de algo diferente, no humano —siendo lo humano una configuración histórica y

¹⁵ La desterritorialización es un neologismo de significación relativa que aparece en *El-Antiedipo* (Deleuze y Guattari, 2021 [1972]), tomado de la etología en el que «territorio» designa relaciones de propiedad o de apropiación como dimensión subjetivante, por tanto, es el movimiento por el cual se abandona el territorio, por tanto puede suponer un devenir, una operación de líneas de fuga a la vez que una posibilidad de reterritorialización.

un modelo de sí particulares— (O’Sullivan, 2014). Como veremos, los aportes de Guattari en relación a la subjetividad, sobre todo en cuanto al «nuevo paradigma estético» (Guattari, 1996) supone un análisis expandido y una tecnología experimental del sujeto para explorar otros tipos de encuentros no humanos y otros modelos para una subjetividad atípica, liberada del teatro de Edipo y del deseo como falta, liberando el mismo como flujo preindividual. La subjetividad, según Guattari, se produce a través de las prácticas, en interacción con otros medios de expresión, abriendo «nuevos universos de referencia» (Guattari, 1996) y formas de estar en el mundo. Descartar estas estrategias como no válidas para confrontar el funcionamiento de las abstracciones capitalistas avanzadas, como propone el MAP, supone no entender que dichas abstracciones deben abordarse también a medida que se encarnan en nuestros cuerpos y en nuestras propias vidas, a nivel molecular y afectivo. Dicha producción de subjetividad implica la producción de enunciación colectiva, por lo que los grupos y las comunidades son fundamentales para la producción de subjetividad. Por tanto, un alejamiento de las velocidades y demandas del capitalismo —como las redes sociales— significa que la atención puede enfocarse en una producción alternativa del yo. Y sin embargo, ¿cuándo sería apropiado desacelerar y cuándo seguir las abstracciones del capital para producir más mutaciones y descodificaciones? El capitalismo debe abordarse en dos niveles: abstracción y localismo deben entenderse en su carácter interconectado (O’Sullivan, 2014).

Dentro del marco de pensamiento aceleracionista, en 2014 se constituye el colectivo feminista Laboria Cuboniks, en una escuela de verano organizado por teóricos como Reza Negarestani o Armen Avanessian, dando lugar a lo que denominaron como «xenofeminismo» (Laboria Cuboniks, 2018), que intenta dar respuesta a la pregunta de cómo sería un aceleracionismo feminista mediante la crítica por su retórica masculinista. El xenofeminismo se presenta como «un trabajo de bricolaje que conjuga los aportes del ciberfeminismo, el posthumanismo, el aceleracionismo, el neorracionalismo, el feminismo materialista y otras corrientes de pensamiento, en un intento por forjar a la medida de las condiciones políticas contemporáneas [...] para el cual el futuro permanece siempre abierto y constituye el horizonte de posibilidad de una drástica reconfiguración» (Hester, 2018; 13-14), así como también «hijas desobedientes de Haraway» (Hester, 2018; 31). El prefijo *xeno-* subraya su carácter inclusivo, abierto a lo raro, a lo alienígena, teniendo como eje fundamental de discusión la reproducción biológica y social tomando como herencia el “*Make kin, not babies*”¹⁶ de Donna J. Haraway,

¹⁶ En castellano «Generen parientes, no bebés», Haraway aboga por el cuidado de las otras especies tomando el término «pariente» como palabra-ensamblaje ya que, en palabras de Haraway, «los terráqueos son parientes en el sentido más profundo» (Haraway, 2019; 159). Esto es un aporte fundamental a la ecología política *queer*,

así como la abolición de las relaciones de género como base para la opresión desde una ontología antinaturalista que entiende «lo natural» como espacio de disputa política a través de la intervención tecnocientífica: «la glorificación de “lo natural” no tiene nada que ofrecernos a lxs *queers* y trans entre nosotrxs, a las personas con diversidad funcional, ni tampoco a quienes han sufrido discriminación debido al embarazo o a las tareas de crianza» (Hester, 2018; 30-31).

Pero, dado que el xenofeminismo se enmarca dentro de los presupuestos filosóficos del realismo especulativo, ¿Aporta alguna novedad de cara a evitar las violencias de la matriz cis-hetero-normadas? ¿Necesita el xenofeminismo de fundamentos realistas para lograr sus objetivos o podrían lograrse desde otras corrientes de pensamiento que el realismo califica de «discursivistas» o «irrealistas», entre las que podrían encontrarse las teorías *queers* o las líneas teóricas de Donna J. Haraway?

En primer lugar, el xenofeminismo y su tecnomaterialismo sigue adoleciendo de un marcado sesgo antropocéntrico, dado que problematiza y propone la intervención tecnocientífica sobre los cuerpos gestantes como sustrato biológico, pero no cuestiona el papel que la reproducción social puede estar jugando en los paradigmas relacionales hegemónicos exclusivamente humanos. El tecnomaterialismo de Hester evita reducir el cuerpo a mero correlato de significaciones lingüísticas o simbólicas desde la dimensión realista ontológica sobre el que no podemos inscribir categorías dadas como naturales, sino como intervenciones tecnocientíficas sujetas únicamente a límites políticos. Comparten con el realismo especulativo el conocimiento asequible y el rechazo a que «mente equivale a mundo», pero sostiene que, por el hecho de ser real —o biológico—, un objeto no tiene por qué ser fijo o inmutable. Pero, volviendo a las cuestiones mencionadas más arriba y como sostiene Judith Butler, «una perspectiva *queer* y postidentitaria del género no necesita más que de los fundamentos contingentes que le proporciona una política de coalición» (Butler, 2001). Es decir, pese al intento del xenofeminismo de dotarse de un respaldo ontológico del realismo especulativo, sus presupuestos pueden sostenerse mediante la articulación teórico-política que se deriva de la solidaridad y el intercambio feminista *queer*. No se trata entonces de rehusar fundamentos ontológicos sino de pensar el proceso de su construcción, significado y consecuencias para nuestras luchas políticas. El «cuerpo sexuado» que presupone el xenofeminismo no puede ser

dado que elimina el componente biológico del cuidado y el parentesco, abriendo los cuidados a una ecología más que humana y por tanto, más allá de las categorías del sexo, género, raza y especie.

totalizado o resumido mediante el materialismo naturalista ya que designa un inabarcable campo de diferencias.

Otra problemática clave es la cuestión de la «alienación». Para el xenofeminismo, que sigue un argumento racionalista en el conocimiento del mundo, la alienación consiste en «nuestra capacidad como seres sapientes para formar y ser formados por conceptos, para construir aspectos estructurales de nuestro mundo con deliberación y razonamiento». La disposición y la abstracción son traídas por el xenofeminismo para desarrollar la «destreza necesaria» para operar en múltiples escalas como especie ya que, según el xenofeminismo, la capacidad para razonar en un espacio y temporalidad limitadas, no es suficiente para emprender los retos de la crisis climática y ecológica. La metáfora de que «más alienación» es igual a «más libertad» es cuestionable, dado que deja fuera todas las condiciones de vida y de trabajo profundamente desiguales que operan desde la lógica del capital (Goh, 2019).

Pese a todo, y aunque esta crítica no sea objeto del presente trabajo, dichos presupuestos suponen una vuelta al racionalismo con todo lo que ello implica: tábula rasa y homogeneización de lo externo tomado como lo «real» y una elevación a abstracción del conocimiento del mundo. Como argumentaré en el tercer capítulo del presente trabajo, la alienación desde los discursos feministas y ecomarxistas¹⁷ pueden ser más productivos para una política del ahora, para pensar de forma urgente la relacionalidad inherente a la imbricación naturaleza-cultura y las distintas implicaciones y efectos materiales que se dan a lo largo y ancho del planeta, entre los que opera una logística de la explotación que se sirve de la diferencia (Tsing, 2009) para poder arraigar y escalar el capitalismo. El trabajo alienado es una pieza fundamental de la cadena de producción de la catástrofe del capital y solo produciendo nuevas subjetividades podremos transformarnos a nosotr*s mism*s y al mundo, las ecologías y sus relaciones.

Una de las categorías fundamentales para pensarlo es el trabajo, que sigue mediando nuestro mundo material, así como nuestras relaciones y vínculos con los demás y, sobre todo, con el entorno. Como afirma la teórica feminista Silvia Federici, solo podemos transformar nuestras condiciones de existencia cuando se cuestionan de raíz las condiciones materiales de las mismas.

¹⁷ Tal y como propone el ecomarxista Kohei Saito en *La naturaleza contra el capital* (2022).

2. La naturaleza con(tra) el capital.

«Ninguna especie actúa sola, ni siquiera nuestra arrogante especie, que pretende estar constituida por buenos individuos según los guiones occidentales llamados modernos»

Donna J. Haraway, *Seguir con el problema* (2019).

2.1 Alienación y cambio metabólico desde los ecomarxismos.

Para continuar con un análisis teórico político de la actual crisis ecológica y seguir construyendo una propuesta revolucionaria, es fundamental atender a los principales postulados que desde el marxismo ecologista y feminista discuten la separación entre naturaleza y cultura, así como las relaciones de poder y capital que nos han llevado hasta la presente crisis así como su imbricación con distintas formas de opresión a esas vidas que no importan: las minorías étnicas, sexuales, las formas de vida no humanas, l*s desposeíd*s. Ello es especialmente pertinente para abordar la crisis ecológica actual, dado que la teoría marxista hasta hoy ha sido el corpus teórico que más ha desarrollado un análisis del capitalismo así como de sus resistencias posibles. El estatus de individuo racional con derecho a estudiar, diseccionar y controlar todo aquello que corresponde a la *res extensa*¹⁸ no se ha concedido a toda la humanidad, ni a todos los pueblos o géneros, sino a lo que María Mies (2019) llamaba «los modernos patriarcas capitalistas», quienes se atribuyeron, en nombre de la Razón, el derecho a establecer su dominio de lo que en su mundo quedaba asociado a la naturaleza. Por ello, esta Razón moderna es de carácter imperial y capitalista, cuyo proyecto ha producido una vida sujeta a una lógica de dominio patriarcal, antropocéntrica y colonial (Navarro y Linsalata, 2021) en el marco del Capitaloceno (Moore, 2020).

En este sentido, los aportes de Jason W. Moore, desde la perspectiva de la *ecología-mundo* aborda una perspectiva poscartersiana, abandonando la concepción histórica entre el capitalismo, la naturaleza y el poder. Cuando hablamos de Capitaloceno, «asumimos una distancia crítica de los diagnósticos que señalan que el origen de la crisis socioecológica actual es antropogénica, al asumir que lo humano es un todo homogéneo, como unidad

¹⁸ René Descartes propuso la separación entre *res cogitans* y *res extensa* en el siglo XVII, que suponía la escisión entre el pensamiento y la extensión del mundo que quedaba fuera, convertido en mecanismo inerte sin agencia, en el que se incluye el mismo cuerpo humano.

ficticia en la que se desdibujan las responsabilidades particulares y las formas concretas de intervención, apropiación y coproducción en el tejido de la vida. Las narrativas dominantes del Antropoceno sacan de la ecuación al capitalismo y omiten su responsabilidad en marcar las pautas destructivas de las transformaciones ecosistémicas y termodinámicas en el planeta» (Wedekind y Milanez, 2017; Moore, 2020; Navarro, 2020). Esta perspectiva sostiene que la «naturaleza barata» extraída desde las lógicas del capital está llegando a su fin, y que el capitalismo no es una realidad exterior al tejido de la vida o un sistema económico, sino «una forma de organizar las naturalezas y de organizarnos nosotros en ellas y a través de ellas» (Moore, 2020; 17-20) mediante la acumulación, la desposesión y la extracción de valor que se fundamentan en lógicas patriarcales y coloniales para continuar expandiéndose y desplazando sus límites. Este marco permite no solo a comprender la capacidad destructiva de la acumulación del capital a lo largo de la historia, sino también su fragilidad en su intento por organizar la trama de la vida a su imagen y semejanza.

En relación a lo anterior, en la actualidad y dentro de los debates ecomarxistas existen discusiones acerca de lo que se denomina como «fractura metabólica», definida por la teórica feminista ecomarxista Mina Lorena Navarro como aquello que comprende «sucesivas alteraciones en los flujos y patrones de intercambio de materia y energía de los sistemas vivos y, por tanto, de los términos en los que se organizan las relaciones de interdependencia inter e intra especie. [...] Estos cambios incluyen tanto la fractura del metabolismo anterior a partir de imponer separaciones en el tejido de la vida, así como la simultánea generación e imposición de un patrón de reconexión sostenido por mediaciones y ensamblajes funcionales a la valorización del valor, tales como el salario, el mercado, la familia heteropatriarcal, el Estado, etc.» (Navarro y Linsalata, 2021; 88-89).

El ecomarxista John Bellamy Foster (2008) agrega que en el sistema de propiedad privada capitalista surge a través de la ruptura de cualquier conexión entre la masa de población y la tierra, a menudo de forma forzosa. Por ello la separación transforma las relaciones sociales, los vínculos con la biosfera sobre la base de las lógicas de creación de valor del capitalismo patriarcal y colonial. Jason Moore argumenta que el concepto de fractura metabólica adolece de dualismo metodológico, ya que contribuye a la separación cartesiana entre «sociedad y naturaleza», separando el metabolismo social del metabolismo natural. Propone buscar el núcleo dialéctico en la comprensión del capitalismo en la trama de la vida, y que la fractura metabólica debe entenderse como un proceso de cambio. Por lo que en lugar de fractura metabólica sostiene que esta separación debe ser pensada en términos de «cambio metabólico» en la interdependencia entre los productores y el entorno. Por ello hace énfasis en la

comprensión relacional del capitalismo como flujo a través de la trama de la vida, y no como flujos entre capitalismo y naturaleza. De esta forma la actividad humana se comprende como relaciones agrupadas con el resto de la naturaleza, que se constituyen a través de ella. Por ello la crítica se amplía a que la visión dualista de la fractura metabólica impide ver cómo las relaciones de valor son coproducidas, siendo el punto fuerte del capitalismo su flexibilidad para movilizar y recombinar partes de la naturaleza en aras de la acumulación infinita.

Por tanto, Moore señala que los límites de la civilización capitalista no se reducen a los límites biofísicos del planeta, sino que se amplían a los límites de las naturalezas baratas — trabajo, energía, alimentos y materias primas— como forma concreta de organizar la naturaleza. Entendido así, nos enfrentamos a la posibilidad de un cambio metabólico, que es lo mismo que decir, en los términos planteados por Moore, que cambiar la relación de la humanidad —o trabajo humano— con la naturaleza, supone referirse también a la relación de la humanidad consigo misma. Partiendo de estas premisas y siguiendo a Horacio Machado (2015), podríamos afirmar que

[L]a revolución como cambio sociometabólico, implica entonces un profundo cambio civilizatorio. No se trata apenas de «redistribuir la riqueza», de aplicar políticas redistributivas, sino de operar una profunda, radical, integral transformación material y simbólica en los parámetros sociales vigentes de lo que se entiende por «riqueza». La imbricación intrínseca existente entre apropiación/explotación de la tierra y apropiación/explotación de la fuerza de trabajo permite ver también cómo el capital necesita crear no sólo un régimen de naturaleza sino también un régimen de subjetividad adecuado al imperativo de la acumulación. Y esto se refiere directamente a la cuestión del trabajo y de la alienación, que involucra el sometimiento de las naturalezas baratas a las fuerzas productivas del capital durante la fase de la producción, pero también, y sobre todo, el proceso de internalización de la dominación-mercantilización del deseo que se realiza en la fase del consumo» (Machado, 2015; 18, 34).

El cambio metabólico señalado no sería posible sin la producción de nuevas subjetividades para una nueva lucha de clases que debe ser una lucha transfeminista, descolonial y multiespecies. En torno a la cuestión del cambio metabólico y la lucha de clases, la pensadora ecofeminista Mina Lorena Navarro (2021) llama la atención de que las luchas históricas de clase suponen un quiebre en esa separación y alienación, en el sentido de que reducen la distancia entre productores y las condiciones de existencia en las comunidades ecológicas a las que pertenecen.

Como tal, la acción colectiva no puede desvincularse de sus relaciones de interdependencia con otras especies. Al considerar la trama de la vida como trama espacial y temporal de dependencias intraespecie es imposible abstraer la acción humana del conjunto de relaciones de coproducción que hacen posible la existencia. Ello no defiende una armonía esencialista con la naturaleza que tiene como premisa básica el dualismo cartesiano, ni con una vuelta a un esencialismo primitivista, ni que solo se tengan en cuenta seres vivientes. Significa contar con los ecosistemas en sí y aquello que lo compone y con lo que estamos en interdependencia. La lucha de clases debe integrar estas luchas como parte de las naturalezas baratas y contra la forma de organizar la naturaleza del capital.

Esto estaría en línea con lo que propone el filósofo *queer* Paul Preciado en su último libro *Dysphoria Mundi* (2022) acerca de la necesidad de dejar de pensar en la noción de sujeto político como concepto heredero de la modernidad patriarcal y colonial, con sus representaciones verticales del poder y su teoría de la soberanía para comenzar a pensar en el *simbionte político*, que pone el foco en la interdependencia, siguiendo también las figuraciones políticas fabulativas propuestas por Haraway en su libro de *Seguir con el problema*: «Propongo aquí desplazar la noción de sujeto político, ficción dominante de la modernidad patriarcal y colonial, que supone una teoría de la soberanía, una representación vertical del poder, un relato individualista acerca de la sujeción y de la economía, para, frente a ella, comenzar a pensar en los diferentes procesos a través de los que un cuerpo vivo puede convertirse en *simbionte político* [...] Un “simbionte” es uno de los socios de una relación simbiótica: una asociación en la que un organismo establece una relación con otro u otros organismos para sobrevivir». (Preciado, 2022; 57).

Además, como sostiene el ecomarxista Kohei Saito, «es necesario un marco teórico radical, donde la idea de “ecosocialismo” se convierta en el concepto clave para los movimientos de izquierda por la justicia climática, y visitar a Karl Marx para vislumbrar el progreso de la historia después del fin de la historia. [...] La crisis ecológica no pondrá fin al régimen del capital. Es probable que el capital continúe acumulando incluso si la crisis se profundiza al punto de destruir todo el planeta [...] La gente rica sobrevivirá y el capitalismo de desastre continuará acumulando riqueza [...] Es una tarea urgente construir una estrecha solidaridad internacional en la era de la crisis ecológica global» (Saito, 2022; 12-13).

Lo opuesto a esta solidaridad necesaria para la transformación de un mundo mediado por la destrucción del medio para la obtención y acumulación de beneficio bajo el capitalismo. Holly Lewis, filósofa marxista, sostiene que la reificación es «lo que sucede cuando no podemos ver las dinámicas, las relaciones y los estados cambiantes de la existencia por lo que son, por lo

que convertimos los verbos en sustantivos, los procesos en cosas» (Lewis, 2020). Esta mirada del mundo, masculinista y antropocentrada, en la que se ignora cuáles son las relaciones sociohistóricas que modelan nuestra relación con el entorno o nuestra sexualidad, tenderá a proponer soluciones individuales a problemas políticas que requieren una reorganización de las formas de vida. Por ello, una mirada atenta a las relaciones de dominación y explotación que configuran el mundo pueden dar lugar a otras prácticas que pueden transformarlo en otras múltiples direcciones.

2.2 La emergencia oposicional *queer* en el Plantacioceno

Dado que la acción humana es inseparable de la creación y recreación de su subsistencia, esto debería implicar no sólo a un análisis del comportamiento de los grandes capitales a grandes escalas, sino en cómo se traducen los mismos en trabajo alienado, pieza fundamental en la logística de la extracción de valor del capital colonial y su destructividad ilimitada. De esta forma, la naturaleza colonial del capitalismo sería, en palabras de Walter Dignolo, «la lógica [...] que se esconde bajo la retórica de la modernidad occidental». Esta forma colonial es patriarcal y necropolítica, que sirviéndose de la diversidad, de las diferencias jurídicas, las fronteras nacionales y las leyes de extranjería racistas, se apropia de las rentas de la explotación del trabajo barato para acumular plusvalía de forma global a través de una logística colonial (Tsing, 2009).

Anna L. Tsing, antropóloga y etnógrafa multiespecies feminista, junto a Donna Haraway, plantea los conceptos de Plantacioceno y escalabilidad para pensar la expansión y arraigo del modelo capitalista desde los inicios de la colonización. El modelo de plantación es aquel sistema que depende tanto de una simplificación radical de una ecología para la proliferación de determinados elementos en detrimento de otros, como del trabajo forzado de mano de obra desplazada (Tsing, Haraway, 2019), ya sea entre territorios del mismo estado o sirviéndose de las lógicas necropolíticas del capitalismo.

Con ello no se pretende equiparar el trabajo forzado al trabajo esclavo en el marco de la esclavitud racial histórica, sino como trabajo humano en el que se da una reducción radical de los grados de libertad para determinar modos de vida, obtención de alimentos y que incluso supone la reproducción de categorías raciales diferenciadas (Tsing, Haraway, 2019).

El plantacioceno es la época que se iniciaría con el modelo de plantación colonial establecido en los siglos XVII a XIX en la plantación de esclavos, que supuso entre otras cosas la destrucción y extracción de ecosistemas complejos donde los seres humanos y no humanos y sus interacciones se convierten en activos a través de su disciplinamiento principalmente mediante tres elementos: la alienación, la desposesión y el desplazamiento.

El plantacioceno se caracteriza por:

- 1) El monocultivo —que priva la resiliencia de las formas de vida de la biodiversidad— y simplificación radical de las ecologías.
- 2) El agotamiento de recursos sin posibilidad de renovación.
- 3) La externalización de los daños como consecuencia de la explotación de los entornos afectados como puede ser el desplazamiento o sustitución de poblaciones y formas de vida, la ruptura del vínculo con el lugar es destacable en la plantación.

Tsing toma este modelo como punto de partida para analizar lo que llama la escalabilidad, como forma de expansión del dominio del proyecto capitalista en los territorios a través la alienación e intercambiabilidad de la mano de obra y del monocultivo. Según esta autora, para que un modelo sea escalable requiere que siga imperturbable ante la indeterminación del encuentro con la diversidad y la singularidad de cada territorio, que termina por eliminar y homogeneizar mediante distintas formas de violencia y de legalidad. Estas categorías nos ayudan también a visualizar cómo el capitalismo reorganiza las naturalezas para la acumulación y extracción de valor.

Pero la logística del capital no funciona sin la existencia de nichos de diferencia y diversidad (Tsing, 2009). En relación a esto último, una de las críticas que se han esgrimido desde algunos discursos hacia las teorías *queer* es que la diversidad es rápidamente apropiable por parte del entramado mercantil capitalista. Pero esto se debe a la tendencia del capitalismo de capturar y absorber las prácticas emergentes alternativas, como las disidencias sexuales y las formas de vida conscientes con la ecología. Este fenómeno, interrelacionado, se denomina como «pinkwashing» y «greenwashing», respectivamente. Frente a esta reapropiación capitalista de las luchas y prácticas de resistencia frente a la homogeneización y necrotización del capital, el colectivo Rojo del Arcoiris sugiere, en el artículo *Una cercanía radical. Emergencia queer contra greenwashing capitalista* seguir los planteamientos del teórico marxista británico Raymond Williams (1980) y generar y alumbrar una posible emergencia oposicional¹⁹.

¹⁹ El emergente oposicional de Williams se refiere a nuevos significantes, prácticas y valores que rompan con la hegemonía. Difiere de la emergencia alternativa en que esta última es apropiable por el capitalismo (Rojo del Arcoiris, 2022; 71-77)

«Así, entendemos que si atacamos desde un lugar, estamos introduciendo cambios, pero para transformar radicalmente todo debemos conectarlo a una red de prácticas contrahegemónicas, siendo así el todo más que la suma de sus partes» (Rojo del Arcoiris, 2022; 76). Necesitamos un emergente oposicional queer que construya desde lo particular hacia un programa político transformador, en juego con lo que ya está ahí, conectando lo particular con las abstracciones, tanto desde el ecologismo como desde el feminismo, el movimiento LGTBI o los sindicatos.

Para acometer esta tarea, y como señalábamos anteriormente, necesitamos producir nuevos regímenes de subjetividad. Una subjetividad deseante, revolucionaria, que transforme de forma radical nuestra capacidad de imaginar y crear mundos más allá del capital.

3. La producción de subjetividad y las ecologías urbanas.

«El problema no es recuperar nuestra identidad «perdida», liberar nuestra naturaleza encarcelada, nuestra verdad más profunda; sino que el problema es moverse hacia algo radicalmente Otro. El núcleo de la cuestión, entonces, parece aún encontrarse en una frase de Marx: el hombre produce al hombre... Para mí, lo que debe producirse no es un hombre idéntico a sí mismo, exactamente como la naturaleza lo hubiera diseñado o de acuerdo con su esencia; por el contrario, debemos producir algo que aún no existe y sobre el que no podemos saber cómo y qué será».
Foucault, *Conversaciones con Foucault* (2020)

«Es a condición de que sean forjadas nuevas tierras transculturales, transnacionales y transversalistas y universos de valores apartados de la fascinación del poder territorializado, que podrán ser desbloqueadas salidas del actual impasse planetario.»
Guattari, *¿Qué es la ecosofía?* (2015)

3.1 La Ciudad Subjetiva.

Hasta este punto se ha expuesto como la separación entre la naturaleza y la cultura es realmente una construcción moderna occidental, creada para legitimar la dominación y explotación de los recursos para el desarrollo ilimitado del proyecto capitalista. Al mismo tiempo, he intentado esbozar cómo la creación de la «naturaleza» y de la «sexualidad» también ha sido instrumentalizada por parte de los poderes hegemónicos desde el siglo XVII para establecer lo que queda fuera de la «norma» del hombre moderno capaz, productivo, proveedor y heterosexual: lo raro, lo extraño, lo abyecto y, en definitiva, lo *queer*.

Esos llamados «recursos» no son simplemente los frutos de la tierra. Los recursos a disposición del capital no han dejado de crecer y abarcar cada vez más elementos y aspectos de la vida cotidiana, entendámosla esta como rural o urbana, humana o más que humana. Por tanto, la vida humana y todas sus afectividades son objeto de captura del capital, como parte de los «cuatro baratos» de los que nos habla Moore, ya que cada vez mayor parte de nuestro tiempo, nuestras actividades, nuestros afectos y hasta nuestros vínculos son transformados en trabajo reapropiados como materia prima al servicio del mismo.

Esta captura reduce la subjetividad a la mera experiencia como sujeto, bloqueando asimismo los mundos virtuales, es decir no solo se reduce y se borra el presente, sino nuestra capacidad de imaginar futuros.

En el clima político y ecológico actual, como ya anunciara Félix Guattari en 1978, «respirar se ha vuelto tan difícil como conspirar». Por ello, todo proceso verdaderamente revolucionario ha de suponer una diferencia en el proceso de subjetivación, capturado por el capital a través de distintos dispositivos puestos al servicio del embrutecimiento y la valorización económica como las redes sociales —«mass-media»—, el turismo, el consumo de identidades o la estandarización de comportamientos. Frente a todo ello, Guattari propone una reapropiación revolucionaria de los medios de producción de subjetividad.

Cuando hablamos de la obra de Guattari inmediatamente pensamos en su producción en la década de 1980, junto al filósofo Gilles Deleuze en la temporada posterior a la crítica del 68 al orden social y político capitalista: el deseo de inventar otras prácticas sociales emancipatorias colectivas tendría como resultado la publicación de *Mil Mesetas* (1980). Durante su viaje a Brasil con Suely Rolnik, advertirá una revolución subterránea del deseo y la subjetividad tras décadas de dictadura militar. Sin embargo, también se daría cuenta de cómo el fracaso de determinadas ideas de progreso había creado un clima de desconfianza colectiva hacia las mismas prácticas emancipatorias y cómo en el llamado «invierno global» que comenzaría en la década de 1980 daría lugar al triunfo de impulsos de derecha, neoliberalización y nuevas formas de racismo y captura de las subjetividades. Para Guattari, en medio de toda la problemática de desafección y disminución de territorios existenciales y singulares, surge la problemática de carácter ecologista, donde ya no opera hacer funcionar una «ideología unívoca».

Es en este clima que se publica *Las Tres Ecologías* (1989), la cual fue la única obra exclusivamente consagrada a la ecología que Félix Guattari publicaría en vida, constituyendo una importante aproximación al concepto de ecosofía, relanzando el destino del nivel colectivo y analizando en un sentido amplio las relaciones sociales y políticas. Por ello, frente a la actual crisis ecológica y el auge de nuevas derechas y discursos reaccionarios, el pensamiento de Guattari puede volver a aportar elementos fundamentales para la reflexión. Refiriéndose al problema acuciante de la crisis ecológica, señala que

Las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones [...], en general se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial, pero exclusivamente desde una perspectiva tecnocrática, cuando en

realidad solo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones. [...] Esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerza visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo (Guattari, 1996 [1989]; 8).

Esta ecosofía supone que la conciencia ecológica no puede preocuparse únicamente de los factores medioambientales, sino que es preciso atender a las devastaciones ecológicas que también suceden en el campo mental y social y que, sin una profunda transformación tanto de las mentalidades como de los hábitos sociales colectivos, las medidas y reformas que se ejecuten solo reajustarán el problema parcial y superficialmente. El sentido medioambiental de la ecosofía se refiere a la relacionalidad entre entorno y subjetividad; el sentido mental alude a la necesidad de transformar los modos de subjetivación hacia la singularidad, emancipándose de las significación y hábitos de pensamiento hegemónicos y dominantes. El sentido social propone desarrollar nuevos parentescos entre lo humano más que humano, construyendo agenciamientos multiespecie —entre y con l*s otr*s sexualida*s, racializad*s y naturalizad*s— mediante lo que el teórico Gerald Raunig ha definido como «ecología del cuidado» (Raunig, 2019; 3).

La importancia del acento en la subjetividad para pensar la crisis ecológica radica asimismo en el descentramiento del sujeto, la identidad y el individuo, lo cual es fundamental para pensarnos en ecologías más que humanas y desviarnos del marco excepcionalista humano. Los vectores de subjetivación no han de pasar por el individuo, sino que este solo toma una «posición de “terminal”» respecto a conjuntos, máquinas sociales, procesos que van más allá del mismo, sean o no humanos. Ello invita a desviar la atención del análisis fenomenológico, del sujeto y la conciencia y captar los territorios existenciales, que están en perpetua relación unos con otros.

Además, en su crítica al psicoanálisis como dispositivo de subjetivación que se impuso como modelo anclando determinadas concepciones conservadoras y familiaristas sobre la sexualidad o la infancia, Guattari propone reorientar sus conceptos para generar otros usos, es decir, liberando el deseo hacia mundos virtuales, hacia campos de virtualidad «futuristas» y «constructivistas». «Esta tensión existencial se realizará por medio de temporalidades humanas y no humanas. Por estas últimas entiendo el despliegamiento o, si se quiere, el despliegue de devenires animales, de devenires vegetales, cósmicos, pero también de devenires maquínicos» (Guattari, 1996; 26).

Guattari atribuyó la incapacidad analítica de las formaciones políticas a nivel mundial para realizar propuestas significativas a la crisis ecológica a dos ejes fundamentales: por un lado, el aplanamiento de las diferencias en el marco de una crisis más general en las relaciones de las subjetividades con sus externalidades —sociales, animales, vegetales o técnicas— que tienden a ser cada vez menos singulares y más indiferenciadas en el realismo de los medios de comunicación, que reproducen de forma masiva los mismos patrones de percepción, provocando una excesiva sincronización de conciencias y una proletarización generalizada de la sensibilidad (Stiegler, 2015; 43). Cuando la información se procesa automáticamente a través de dispositivos y *softwares* —o algoritmos al servicio de la captación repetitiva de atención para el consumo— perdemos la capacidad de sintetizarla para proyectar visiones colectivas hacia el futuro, inventar nuevos mundos o, en definitiva, desear. Lo que se encuentra, en su lugar, es una gestión de la desesperación mediante una progresiva devaluación de las singularidades, reforzando visiones apocalípticas que alimentan la conceptualización del Antropoceno estableciendo a largo plazo sus áreas de miseria.

El segundo eje generador de incapacidad para leer el presente, según Guattari, se encontraría en el contexto de la aceleración de los cambios técnico-científicos, y en la incapacidad de las formaciones políticas para enfrentarlos. Más que detener o disminuir las transformaciones tecnológicas, éstas deben tomarse en consideración ya que, de lo contrario, las subjetividades estarán cada vez más interpeladas y capturadas por la apropiación neoliberal de las corrientes técnicas. Del mismo modo en que el capitalismo destruye la biodiversidad, su aspecto cognitivo aniquila la diversidad cultural, los lazos sociales, las capacidades críticas y el conocimiento en general, reduciéndolos rápidamente a lo obsoleto, privando del tiempo necesario: «Pues no sólo desaparecen las especies, sino también las palabras, las frases, los gestos de la solidaridad humana. Se utilizan todos los medios para aplastar bajo una capa de silencio las luchas de emancipación de las mujeres y de los nuevos proletarios que constituyen los parados, los emarginatti, los inmigrantes...» (Guattari, 1996; 35). Sin embargo, las transformaciones tecnológicas, si se gestionan adecuadamente, podría generar posibilidades de renovación.

Por tanto, ¿qué teorías y prácticas, siguiendo la línea guattariana esbozada, podrían considerarse como digna de una ecosofía del Capitaloceno? La perspectiva ecosófica de Guattari, en lugar de anhelar una vuelta a la «naturaleza», pone en el centro nuevas formas de experimentación, relación y acción social, activando una «pragmática de la existencia» para la creación de nuevas formas de vida que conjuga los registros inmanentes de las ecologías mental, social y medioambiental. Estas tres ecologías no deben tomarse como esferas separadas, sino que son transversales como perspectivas del mundo.

3.2 Hacia una ecología urbana multiespecies

Dentro del pensamiento ecosófico, Guattari señalaba que la construcción de territorios singulares depende, en gran parte, de la evolución de las mentalidades urbanas. De hecho, pensar la ciudad es una urgencia en tanto que el desarrollo y planificación de las ciudades ha ido de la mano de la evolución del pensamiento moderno, del progreso, la industrialización y acumulación del capital, en correlación a los procesos de urbanización de las grandes entidades nacionales capitalistas. Las ciudades constituyen de este modo inmensas máquinas «productoras de subjetividad individual y colectiva a través de los equipamientos colectivos — educación, salud, control social, cultural, etc.— y los medios masivos de comunicación. [...] Es la sensibilidad, la inteligencia, el estilo interrelacional y hasta los fantasmas inconscientes los que resultan modelizados por estas megamáquinas» (Guattari, 2015; 37).

Las líneas de fuga y el nomadismo «salvaje» requieren no un movimiento de «A» a «B», sino la articulación varios puntos de singularidad y expandir de este modo los territorios existenciales donde poner inscribir futuros y mundos virtuales por venir. Pero dichas articulaciones son reterritorializadas por formas de consumo y subjetivaciones que se reapropian del movimiento y lo inscriben en la segmentariedad del beneficio y la necropolítica con el resultado del turista o del migrante, bloqueando el surgimiento de agenciamientos colectivos de enunciación, es decir, de crear e imaginar otros posibles. Así, la ciudad turistificada del capitalismo tardío es homogénea y su complejidad es simplificada y reducida. Las formas de vida son mercantilizadas y fragmentadas; al mismo tiempo que se construyen aeropuertos y se facilita la circulación de cruceros a costa de una devastación ecológica alarmante para favorecer la circulación del turismo masivo, las fronteras y las políticas de control securitarias necropolíticas del estado-nación.

Por tanto, la mentalidad urbana debe ir hacia una desterritorialización del universo de valores —hacia la diferencia, lo imprevisto, el acontecimiento singular— que resingularicen las formas de vida, liberadas de la valorización capitalista orientada hacia el beneficio económico y la petrificación. Esta producción de subjetividad desde y con la ciudad está estrechamente vinculada con la «ecología del cuidado» referida anteriormente, y que Raunig desarrolla en su texto «Por una nueva ecosofía política» (2019):

Desde el entorno microsocioal en el barrio hasta empresas institucionales más grandes y movimientos sociales translocales, las ecologías sociales pueden entenderse como enmedios. Estos enmedios son terrenos difusos, vecindades, ecología boyante, vigorosa, fluida, indefinibles

a un área determinada y delimitada. No son simplemente la totalidad de las líneas de conexión entre individuos humanos en un espacio determinado, sino ensamblajes heterogéneos de «devenires animales, de devenires vegetales, cósmicos, pero también de devenires maquínicos correlativos de la aceleración de las revoluciones tecnológicas e informáticas». La mecnosfera y el animismo no están fuera de la socialidad en este entendimiento de los enmedios y las ecologías sociales. Más bien, forman un complejo territorio, que está influenciado por afectos y paradigmas ético-estéticos. El *oikos* de la ecología social ya no corresponde al casero patriarcal y su contraparte administrativa, la economía codificada en términos igualmente patriarcales, sino que se inventa a sí misma como una ecología del cuidado. Siguiendo las lecturas feministas de la reproducción social, este cuidado situado también implica una relación ética con los animales, las cosas y las máquinas. La ecología social encuentra sus formas actuales sobre todo en los intentos —de los movimientos del urbanismo crítico, el derecho a la ciudad, los nuevos municipalismos y contextos similares— para establecer el estrecho vínculo entre el espacio de vida, la arquitectura y la socialidad, para hacer la ciudad vivible, para permitir que surjan territorios existenciales.

Esta ecología del cuidado ha de estar profundamente imbricada con la problematización de la precarización de la existencia, la cual se ha agudizado en las últimas décadas, presentándose como única alternativa después de la crisis del COVID-19. Para pensar esta precarización de forma amplia podemos servirnos de la diferenciación que la filósofa feminista *queer* Isabell Lorey concibe, en *Estado de inseguridad* (2016), entre condición precaria y precariedad. La condición precaria es es «coexistensiva» al hecho de nacer, a la propia vida, haciendo referencia tanto a las condiciones de su existencia como a la vulnerabilidad —no solo como amenaza o peligro— y a la interdependencia de los cuerpos vivos, así como a la imposibilidad de la existencia de una vida completamente autónoma. La precariedad surge como diferencia jerarquizada mediante las regulaciones políticas y burocráticas que producen desigualdad, por tanto, esta precarización produce tanto sujetos, como «inseguridad», convirtiendo la preocupación por la seguridad en ideal político máximo, asumiendo, en el mejor de los casos el trabajo precario alienado como garante único de dicha seguridad, construida como ideal inalcanzable. La precarización de la existencia y de la vida en nuestras ciudades tecnológicamente mediadas, gentrificadas y turistificadas exige repensar la convivencia entre especies que contribuya a la construcción eticopolítica de la subjetividad antes esbozada, construyendo ensamblajes múltiples humanos y más que humanos.

Anna L. Tsing ha contribuido en las últimas décadas a ensanchar las sensibilidades y los imaginarios políticos mediante el estudio de lo que llama «narrativas multiespecíficas».

Partiendo de la condición precaria, el mundo dañado y la «vida común sin garantías» de los seres humanos y no humanos, Tsing rastrea las sociabilidades y habitabilidades en entornos no humanos, creando nuevas geografías y lenguajes de lo posible a partir de la escucha atenta y de la atención de lo que ya está ahí, pero que pasa desapercibido: desde historias de subsistencia y colaboración multiespecies en bosques de setas matsutake hasta el funcionamiento de la logística capitalista mediante la captura de la «diversidad». Según Tsing, «vivir con precariedad entraña algo más que despotricar contra quienes nos han traído aquí [...]. Podríamos mirar a nuestro alrededor para observar ese extraño nuevo mundo, y podríamos forzar nuestra imaginación para llegar a captar sus contornos. [...] La predisposición del matsutake a brotar en paisajes devastados nos permite explorar la ruina en la que se ha convertido nuestro hogar colectivo» (Tsing, 2021; 22).

Todo ello supone la construcción de una ecología política que huya de simplificaciones conservacionistas de la naturaleza. Tsing insiste en el que para ello debemos intentar entender cómo las especies y las poblaciones humanas interactúan de los mercados y de los análisis culturales, haciendo del paisaje un objeto de análisis (Tsing, 2021) no como convención estética, sino como agenciamiento sicionatural —como proyecto humano a la vez que influido y poblado por especies no humanas—, rompiendo las taxonomías y categorías de lo cultural-natural, urbano-rural, doméstico-salvaje. Para Tsing, poner el foco exclusivamente en el mundo social humano es realmente dañino. Si queremos que algo cambie en el entorno para poder reparar o frenar el daño ambiental, es preciso estudiar los mundos sociales que otras especies contribuyen a crear (Tsing, 2019). Esto no significa tomar la naturaleza como objeto de estudio frente al sujeto humano como algo externo, sino estudiar cómo informan líneas de pensamiento: atender a los ensamblajes y a las formas corporales y sus capacidades de afectar y ser afectada por otros cuerpos. En antropología, el nuevo animismo de teóricos como Eduardo Viveiros de Castro defienden una reapertura del *anthropos* a través de formas no occidentales ni modernas de conocer, habitar y crear mundos. En los mundos que describen, los otros seres son tan vivos y sociales como los humanos. (Tsing, 2013).

Frente a la alienación producida por el trabajo o la que defiende el xenofeminismo como extrañamiento ante la realidad como «afuera» independiente, es urgente una expansión de los mundos sensibles, una política del conocimiento multiespecies situado y la responsabilidad. La ética del cuidado multiespecies de María Puig de la Bellacasa em *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds* (2017) puede ayudarnos para seguir pensando la reparación y habitabilidad multiespecies en un mundo dañado. ¿Qué implicaciones tiene invocar el tacto para el pensamiento? De acuerdo con María Puig De la Bellacasa, enredarse

con el tacto tiene relevancia política: en lugar de esperar «acontecimientos» visibles, fáciles de ratificar por las políticas de la representación, las capacidades «hápticas» nos preparan para percibir lo político en lo menos perceptible de las transformaciones ordinarias de la experiencia, que escapan a la representación objetivista óptica —predominante en el conocimiento y epistemología moderna—, que está en contacto con la práctica y la vida cotidiana, en proximidad con la transformación de lo ordinario material.

«Podemos ver sin ser vistos, pero ¿podemos tocar sin ser tocados?»²⁰. Con este interrogante pone de manifiesto la viabilidad del tacto como lo situado, lo encarnado que supera la «visión» del testigo modesto, su invisibilidad y su transparencia que pretende ver todas las cosas y todos los lugares. El tacto intensifica la relacionalidad, el sentir, el saber que también posee una carga afectiva tal que le convierte en un concepto apropiado para pensar la ambivalencia del cuidado²¹. Pero no todo acto de tocar significa estar en contacto: hay contactos no queridos, contactos abusivos que ponen de manifiesto relaciones de poder, contactos que producen dolor. El (con)tacto expone a la vulnerabilidad. Pero también a relaciones de responsabilidad, de deuda. Fred Moten y Stefano Harney (2013) desarrollaron esta hapticalidad como parte del planeo fugitivo, en el que la gente se roza, se toca y se duele. Una «manera de sentir a través de los otros, un sentir de las sensaciones de los demás sintiéndote. Este es el sentimiento insurgente de la modernidad, su caricia inherente, el habla de su piel, el tacto de su lengua, la respiración de su discurso, la risa de su mano. Este es el sentir que ningún individuo puede tolerar, y ningún Estado permitir. Este es el sentir al que podríamos llamar hapticalidad»²². Lo que sucede puede estar tan cerca de nuestra vista que se emborrona, no lo vemos.

También pueden estar «fuera de campo», no lo vemos, pero sabemos que ocurre: el cuidado. Tocar también puede implicar un balbuceo, una tentativa, una «especulación háptica»²³. Reconocer que no conocemos todo, que hay fragmentos que debemos (re)construir desde el roce, el (con)moverse, el estar en contacto. Bellacasa cita la concepción de Dimitris Papadopoulos, Niamh Stepehnsen y Vassilis Tsianos (2008) del enfoque háptico para transformar las realidades cotidianas de sociabilidad que la representación óptica deja de lado: «Alientan la experiencia háptica como un intento de cambiar nuestra percepción, de afinarla para percibir la “política imperceptible” en las prácticas codianas en las que otro mundo está aquí, en ciernes, antes de que los “acontecimientos” se hagan visibles. En ellas ven una

²⁰ María Puig de la Bellacasa, *Matters of care*, 97.

²¹ *Ibidem*, 99.

²² *Ibid.*, 98 (traducción propia).

²³ *Ibid*

oportunidad, no sólo de subversión, sino de creación de saberes alternativos» (Vassilis, Stephenson, Papadopoulos, 2008; 143). La especulación háptica no es imaginar lo venidero, sino tallar las realidades con aquello que ocurre «por debajo de los radares» (Vassilis, Stephenson, Papadopoulos, 2008; 117).

Pensar «con los cuidados» sería enredarse con otras formas de relación, tomar parte, no hacer mundos visibles, sino posibles, en agencias y parentescos imprevistos: situarse, responsabilizarse, percibir las tramas de la vida más allá de lo humano.

Conclusiones

Las teorías feministas, queer, antirracistas y decoloniales han demostrado cómo las opresiones en un sistema de dominación del paradigma de la supremacía blanca, del heteropatriarcado y del capitalismo se interconectan e informan mutuamente. Estas opresiones entrelazadas están relacionadas con el especismo, el antropocentrismo y las nociones opresivas de la naturaleza en general. Un ejemplo es cómo los segmentos más marginados de la sociedad han sido históricamente considerados más cercanos a la Naturaleza como ámbito separado de lo humano, propio del varón blanco, heterosexual y occidental.

Asimismo, la «naturaleza» ha servido como justificación para producir discursos de verdad, por lo que las prácticas políticas y sexuales *queer* también han sido negados por ir *contra natura* por parte del discurso hegemónico. Por ello, la naturaleza queda vinculada en el mundo del pensamiento colonial y patriarcal a la «procreación», a la reproducción.

En un planeta enfermo, donde la vida corre cada vez más peligro de extinción, la especie humana debe cambiar el relato de su supuesta superioridad. Ahora sabemos que la interdependencia entre las especies es un elemento crucial de la vida pero, desde el punto de vista occidental, el mundo natural sigue presentándose como una realidad ajena con la que sólo nos relacionamos desde una posición de domesticación y control.

De este modo el presente trabajo ha articulado distintas aportaciones teóricas contemporáneas para contribuir a ensanchar los marcos discursivos de lo que podríamos denominar como una «ecología política *queer*», de cara a interrumpir las articulaciones discursivas antropocéntricas, heterosexistas y capitalistas e imaginar nuevas sociabilidades e interacciones ecológicas y políticas. Este ejercicio de imaginación de nuevas articulaciones políticas supone también una reorientación de los útiles teóricos contemporáneos hacia la insistencia en la importancia de la conformación de subjetividades emancipatorias, fugando del atolladero del debate sobre el reconocimiento y la identidad hacia la comprensión de las posiciones sociales en función del dominio y la explotación materiales, que también se mueve en el plano del lenguaje y de lo imaginable y por tanto, de aquello que puede materializarse.

Por ello, esta contribución que propongo para una ecología política *queer* no sugiere una inclusión de la naturaleza en un listado de nomenclaturas identitarias, sino que insta a la revolución molecular desde todas las instancias, rompiendo con el esencialismo y la separación binaria normalizadora heredera de la Modernidad. Lo *queer* no se establece como un marco de representación fija, sino como articulación conceptual, como diversidad de prácticas y

prioridades críticas sin vocación integradora, sino en contraposición a lo «normal» —lo cisheterosexual, lo humano, lo masculino—. Asimismo, las potencialidades de la ecología política ensanchan la teoría *queer* de cara a considerar los devenires sexuales y de género como ensamblajes biológicos, tecnológicos y políticos complejos en lugar de ser puramente procesos discursivos o biológicamente determinados

Por tanto, tanto la genealogía de la sexualidad como determinadas teorías feministas comprometidas con la emancipación, la singularidad, el conocimiento situado, material, que contribuyen a derribar la segmentarización de las identidades y el excepcionalismo humano, nos ofrecen aportes fundamentales para pensar la crisis de la ecología del capital actual, al demostrar que el progreso capitalista, vinculado a la legitimación de los procesos de destrucción colonial de vidas humanas y no humanos está intrínsecamente ligado con una determinada construcción de «naturaleza» así como con su organización por parte del capital. Dicha organización, como nos enseñan numerosos postulados ecomarxistas expuestos en el presente trabajo, es incompatible con las tramas de la vida, por lo que es urgente imaginar y crear nuevas simbiosis políticas, nuevas sensibilidades, nuevas subjetividades con las que podamos transformar el mundo, formas «desviadas» de producción de deseo contra los medios de subjetivación obediente.

La urgencia de la crisis ecológica apremia a interrumpir la máquina del beneficio que destruye cualquier espacio vivible, huir de la melancolía, desalienarnos de los dispositivos de producción de vidas esclavas del deseo de más trabajo y más consumo, acelerar la función deseante de los cuerpos, inasibles a cualquier impulso reterritorializador del capital. Llegar antes, y al mismo tiempo, nunca haber estado ahí.

Bibliografía

- Bellamy Foster, John. *La ecología de Marx*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2008.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007 [1990].
- Butler, Judith. «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del “postmodernismo”». *La ventana. Revista de estudios de género*, 2, 13, (2001): 7-41. <https://doi.org/10.32870/lv.v2i13.549>
- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017 [1979].
- De Lauretis, Teresa. «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences*, núm. 3 (1991): 3-16.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós, 2021 [1972].
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2020 [1980].
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Fisher, Mark. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Clave Intelectual-Siglo XXI, 2022 [1966].
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI España, 2019 [1976].
- Goh, Annie. «Appropriating the alien. A critique of xenofeminism». 17 de julio de 2019. Fecha de acceso 25 de enero de 2023: <https://www.metamute.org/editorial/articles/appropriating-alien-critique-xenofeminism#sdfootnote1sym>
- Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Valencia: Pretextos 1996 [1989].
- Guattari, Félix. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Halberstam, Jack. *Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. Madrid: Egales, 2016.
- Haraway, Donna J. *Ciencia, cibernética y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Haraway, Donna J. *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, personas y la alteridad significativa*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2016.
- Haraway, Donna J. *Manifiesto ciborg*. Madrid: Kaótica, 2020 [1985].
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Harney, Stefano y Moten, Fred. *The Undercommons. Fugitive planning & Black study*. New York: Minor Compositions 2013.
- Hester, Helen. *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Lewis, Holly. *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Manresa: Bellaterra, 2020.

- Livingston, Jennie, dir. *Paris is Burning*. Agosto de 1991.
https://www.youtube.com/watch?v=D8NnWqHm9bY&ab_channel=AmparoLas%C3%A9n
- Lorey, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Machado, Horacio. Machado. «Marx, (los) marxismo(s) y la ecología: Notas para un alegato ecosocialista» *Geographia* 17, 34 (2015): 9-38.
<https://doi.org/10.22409/Geographia2015.v17i34.a13710>
- Mattio, Eduardo. «¿Abolir el género? Una crítica de los presupuestos ontológicos del xenofeminismo», *Actas de las XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género* (2019).
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Meloni, Carolina. *Feminismos fronterizos. Mestizas, abyectas y perras*. Madrid: Kaótica, 2021.
- Merchant, Carloyn. *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Editorial Comares, 2020.
- Mies, María. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños, 2019.
- Mitman, Gregg. «Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing». 18 de junio de 2019, <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/>
- Moore, Jason W. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid Traficantes de sueños, 2020.
- Muñoz, José Esteban. *Utopía Queer. Elentonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Navarro, Mina Lorena. «Interdependencia de la vida humana/ no-humana: COVID 19 e hipótesis en disputa» 20 de abril de 2020, <https://www.clacso.org/interdependencia-de-la-vida-humana-no-humana-covid-19-e-hipotesis-en-disputa/>.
- Navarro, Mina Lorena y Linsalata, Lucía. «Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina» *Relaciones Internacionales*, 46, (2021): 81-98.
<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>
- Negri, Antonio. «Reflexiones sobre el Manifiesto por una Política Aceleracionista» En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, editado por Armen Avanesian y Mauro Reis, 77-90. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007.
- O'Sullivan, Simon. «The Missing Subject of Accelerationism». 12 de septiembre de 2014.
 Fecha de acceso 25 de enero de 2023:
<https://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism>
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh, Stephenson y Vassilis, Tsianos. *Escape Routes. Control and subversion in the Twenty-First Century*, Londres: Pluto press, 2008.
- Preciado, Paul B. *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Anagrama, 2020.
- Preciado, Paul B. *Dysphoria mundi*. Madrid: Anagrama, 2022.
- Puig de la Bellacasa, María. *Matters of Care. Speculative Ethic in More than Human Worlds*. Minnesota: Minnesota University Press 2017.

- Raunig, Gerald. «Por una nueva ecosofía política». *Transversal* (blog), eicpcp, febrero de 2019. <https://transversal.at/blog/por-una-nueva-ecosofia-politica>
- Saito, Kohei. *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Manresa: Bellaterra, 2022.
- Stiegler, Bernard. *La société automatique 1. L'avenir du travail*, París : Fayard, 2015
- Trombadori, Duccio. *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires; Amorrortu, 2010.
- Tsing, Anna. «Supply chains and the human condition» *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 21, 2 (2009): 148-176.
<http://dx.doi.org/10.1080/08935690902743088>
- Tsing, Anna. «More-than-Human Sociality. A Call for Critical Description» En *Anthropology and Nature*, editado por Kirsten Hastrup. Londres: Routledge, 2013.
- Tsing, Anna. «When the things we study respond to each other. Tools for unpacking the “material”» En: *Anthropos and the material*, editado por Penny Harvey, Christian Krohn-Hansen y Knut G. Nustad, Durham: Duke University Press, 2019.
- Tsing, Anna. *La seta en el fin del mundo. Sobre las posibilidades de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid: Capitán Swing, 2021.
- VV.AA. [Laboria cuboniks]. *The xenofeminist manifest. A politics of alienation*. Londres: Verso books, 2018.
- VV.AA. [Rojo del Arcoíris]. «Una cercanía radical. Emergente queer contra greenwashing capitalista» En: *Acumulad toda esperanza* editado por Antonio Castaño, Xan López, Layla Martínez, Clara Morales y José Luis Rodríguez, 64-77. Madrid: Corriente Cálida, 2022.
- Vidarte, Paco. *Ética marica*. Madrid: Egales, 2007.
- Vignale, Silvana. *Filosofía profana. Hacia un pensamiento de lo no humano*. Rojas: Nido de Vacas, 2021.
- Wedekind, Jonah y Milanez, Felipe. «Del Capitaloceno a una nueva política ontológica: Entrevista a Jason W. Moore» *Ecología Política*, 53, (2017): 108-110.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.
- Williams, Alex y Srnicek, Nick. *#Acelera. Manifiesto por una Política Aceleracionista*. Fecha de acceso 25 de enero de 2023:
<https://syntheticeidifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf>
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales, 2006.