



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

REINVENTANDO LA NATURALEZA: UNA APROXIMACIÓN A LA EPISTEMOLOGÍA DE DONNA HARAWAY

REINVENTING NATURE: AN APPROACH TO DONNA HARAWAY'S EPISTEMOLOGY

Autora:

Nerea González García

Directora:

Aránzazu Hernández Piñero

Facultad de Filosofía y Letras
2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
APARTADO I: Una mirada crítica hacia la epistemología tradicional.....	5
<i>La epistemología feminista y su crítica a la “epistemología de la objetividad del otro”</i>	
<i>Pensando más allá de los dualismos: la propuesta epistemológica de Haraway.</i>	
APARTADO II: La reinención de la naturaleza.....	19
<i>Una aproximación a la epistemología desde el concepto de naturaleza</i>	
<i>Transformar los relatos sobre la naturaleza como práctica política semiótica-material</i>	
CONCLUSIÓN.....	34
BIBLIOGRAFÍA.....	36

INTRODUCCIÓN

Este ensayo surge de la importancia que tiene investigar de qué forma la conceptualización de la naturaleza condiciona la relación social que se establece con ésta. Entre las posibles vías de análisis de esta cuestión, opté por la epistemológica para poder estudiar así la forma en la que los sistemas de conocimiento imperantes condicionan nuestra aproximación al mundo natural. Al mismo tiempo, la motivación de realizar este trabajo de investigación surge de la preocupación por la explotación y la degradación masiva de la naturaleza causada por la actividad humana sobre ella. Para tratar este problema, tomé la teoría ecofeminista como marco de trabajo a través del cual conducir el análisis, considerando que es una propuesta fructífera para reflexionar sobre la dominación y opresión de la naturaleza.

En la búsqueda de una aproximación epistemológica al problema que proporcionase una relación entre la perspectiva feminista y ecologista, es decir, en el camino hacia una epistemología ecofeminista que permitiese profundizar en los sistemas de conocimiento dualistas desde una perspectiva crítica, Haraway se presenta como una autora desde la cual indagar en la cuestión. En este sentido, este ensayo constituye también una propuesta de lectura de la epistemología de Haraway como profundamente ecofeminista. Partiendo de este enfoque, el trabajo busca resaltar la (re)conceptualización de la naturaleza y de las mujeres como agentes y sujetos de conocimiento activos que se realiza desde la epistemología ecofeminista, cuestionando así los dualismos imperantes en la epistemología tradicional que reducen tanto a una como a otras al estatus de objetos pasivos.

La pregunta principal que dio inicio a mi investigación fue la siguiente: ¿Qué transformaciones epistemológicas inaugura el discurso de Haraway en torno a la naturaleza? Formulada así parecería que es la teoría epistemológica la que se deriva de su concepto de naturaleza. Sin embargo, un estudio minucioso de los planteamientos de Haraway evidencia cómo epistemología y naturaleza se encuentran estrechamente entrelazadas en el pensamiento de la autora. Así, este ensayo pretende mostrar el desarrollo de su epistemología y de su concepción particular de la naturaleza como elementos que se construyen simultáneamente y que se refuerzan mutuamente.

El trabajo se divide en dos capítulos. El primero se centra en exponer la crítica a la epistemología tradicional realizada desde la epistemología feminista, desarrollando en concreto la propuesta de Haraway. Así, se ofrece un primer recorrido general en torno a las problemáticas fundamentales señaladas por la epistemología feminista y, una vez situada la propuesta epistemológica de Haraway dentro de ese campo de estudio, se desarrollan los aspectos centrales de su teoría. Este apartado se vertebra en torno a la pregunta sobre la posibilidad de pensar más allá de los dualismos que ordenan el pensamiento occidental.

El segundo capítulo del trabajo se organiza en torno a la exposición del concepto de naturaleza en el pensamiento de Haraway. Para mostrar la conexión existente entre naturaleza y epistemología, se comienza retomando los planteamientos de la epistemología tradicional para señalar así la forma concreta en que la naturaleza queda conceptualizada desde esa posición. En este momento también se incide en la influencia de este tipo de epistemología dualista en la construcción del conocimiento científico sobre la naturaleza. Más adelante se pasa a relacionar las tesis epistemológicas de Haraway con su idea de naturaleza como sujeto activo para progresivamente exponer su concepto de “naturaleza artefactual”. Por último, se reflexiona en torno a la urgencia de construir, desde una posición crítica y ecofeminista, relatos distintos sobre la naturaleza que nos lleven a transformar la relación social con ésta y se muestran los vínculos existentes entre la propuesta de Haraway y el ecofeminismo y, más concretamente, el ecofeminismo *queer*. Como refleja la selección bibliográfica, la investigación aquí desarrollada se ciñe al contexto anglosajón en el que la autora desarrolla su pensamiento y se refiere específicamente a los sistemas de conocimiento occidentales.

UNA MIRADA CRÍTICA HACIA LA EPISTEMOLOGIA TRADICIONAL

La epistemología feminista y su crítica a la “epistemología de la objetividad del otro”

La epistemología feminista emerge del seno de la teoría feminista como una disciplina que localiza su atención en los debates en torno al conocimiento desde una perspectiva de género. Así, las epistemólogas feministas se ocupan de temas como la verdad, la evidencia, la racionalidad, la objetividad, el sujeto cognoscente, el debate entre realismo y relativismo, la relación entre valores no epistémicos y epistémicos, la neutralidad de la ciencia, entre otros, desde una perspectiva de género. La adopción de esta perspectiva supone elevar el género a una categoría analítica a través de la cual estructurar las metodologías de análisis de los temas relacionados con el ámbito del conocimiento. Así, se trata de identificar los usos del género *en funcionamiento* y prevalecientes en la producción del conocimiento y, por consiguiente, de observar de qué forma influye el género en nuestras concepciones de conocimiento. Aunque este ensayo pone el foco de atención en la propuesta epistemológica desarrollada por Haraway, resulta preciso exponer brevemente el núcleo crítica compartido en el vasto campo de estudios que es la epistemología feminista.

La epistemología feminista se posiciona frente a las prácticas y concepciones dominantes de adquisición y justificación de conocimiento ya que sostiene que éstas desplazan sistemáticamente a los grupos subordinados, entre los cuales se encontrarían las mujeres. Así, su objetivo principal radicaría en construir tales prácticas y concepciones de forma que no contribuyan ni a la discriminación de formas de conocimiento ni a la desconsideración de la diversidad de los sujetos de conocimiento. A este respecto, los planteamientos feministas suponen la propuesta de un nuevo tipo de epistemología que rechaza los presupuestos de la epistemología tradicional a la que algunas autoras como Luisa Muraro (2010) se han referido como “epistemología de la objetividad” o “epistemología de la objetividad del otro” (88-89). La crítica se dirige hacia el modo tradicional en torno al cual se ha estructurado la obtención de conocimiento válido y legítimo, modo que se apoya en un pensamiento basado en dualismos antagónicos. La crítica se centra especialmente en la idea tradicional de

objetividad, ya que disputa del sujeto cognoscente convencional y, por lo tanto, apunta a una definición alternativa del conocimiento y de la producción del mismo.

La epistemología tradicional o la epistemología de la objetividad del otro apoya en el objetivismo la obtención de conocimiento. Desde este marco, la idea de objetividad se encuentra ligada a un ideal de neutralidad y de ausencia de valores. Así, un conocimiento objetivo debe ser un conocimiento aséptico, es decir, “no contaminado” por intereses y valores subjetivos. Sin embargo, estos intereses siguen estando presentes. Una de las tareas principales de la epistemología feminista ha consistido en señalar que, a pesar de las apariencias, en esa estructura de conocimiento no se da tal neutralidad. Precisamente, lo que forma parte del problema es no reconocer los intereses presentes en los procesos cognitivos y tomar como universal *un* tipo de conocimiento e idea de objetividad que, en realidad, lleva inscritos unos intereses marcadamente androcéntricos, naturalizados como si éstos fuesen neutrales y compartidos por todo sujeto.

La crítica a la idea de objetividad como neutral e imparcial inaugura un problema epistemológico que, para Harding, constituye una situación paradójica - a resolver - para la epistemología feminista. Harding (1996) se pregunta: «¿Cómo puede incrementar la objetividad de la investigación una indagación tan politizada? ¿Sobre qué fundamento podrían justificarse tales afirmaciones feministas?» (23). Es decir, ¿cómo criticar desde una base objetiva la neutralidad e imparcialidad adscritas a la objetividad tradicional al mismo tiempo que se sostiene una crítica al sesgo de género - masculino - presente en la epistemología? ¿Cómo sostener que hay perspectivas epistémicas mejores que otras? ¿Cómo elaborar un concepto alternativo de objetividad en esta situación paradójica?

El problema, denominado como “la paradoja del sesgo” (*bias paradox*) por Louise Antony (1993: 185–226), surge de la tensión entre objetivismo y relativismo presente en la epistemología feminista aunque, ciertamente, se extiende a cualquier teoría epistemológica que rechace la objetividad absoluta o que pretenda salvar la objetividad sin anular totalmente la subjetividad. Sin embargo, ¿conduce necesariamente la crítica feminista del objetivismo a un relativismo o subjetivismo? Es decir, ¿conduce la crítica al supuesto de que tal objetividad se encuentra basada en una

neutralidad axiológica a la afirmación de que toda cuestión es justificable por igual puesto que ninguna puede regirse o dirigirse objetivamente? A pesar del equilibrio precario a adoptar en la búsqueda de una objetividad alternativa en estos términos, las feministas no caen en un relativismo.

Ciertamente, resulta difícil imaginar una defensa coherente del relativismo cognitivo desde el feminismo ya que ello implicaría aceptar que todas las visiones son igualmente válidas - afirmación que no se corresponde en absoluto con las reivindicaciones feministas. Además, así se evitaría toda vinculación con la responsabilidad respecto a las posiciones ocupadas y las visiones generadas desde ellas. A través de la introducción de consideraciones de carácter ético en sus análisis epistemológicos, las académicas feministas trabajan en la clarificación de qué es lo que vale. Adán (2006) señala que en este proceso las feministas establecen «un compromiso ontológico de carácter débil con el realismo. Esto es, las feministas al alejarse del peligro que implica igualar todas las visiones del mundo sin poder tomar partido por aquellas menos articuladas en función de intereses de poder, tienden a aceptar formas de realismo que no implican renunciar a cuotas de constructivismo» (41). De modo que, aunque esta postura parecería en un principio caer en un subjetivismo, sin embargo, desde la perspectiva feminista es el pensamiento tradicional apoyado en un androcentrismo el que resulta subjetivo. Como Harding (1996) argumenta,

El objetivo de la búsqueda feminista del saber consiste en elaborar teorías que representen con precisión las actividades de las mujeres como actividades sociales, y las relaciones sociales entre los géneros como un componente real - importante, desde el punto de vista explicativo - de la historia humana. Nada tiene de “subjetivo” este proyecto, a menos que pensemos que sólo unas visiones deformadas por los deseos de género puedan imaginar a las mujeres como individuos sociales y las relaciones entre los géneros como variables explicativas reales. (121)

Disputar este pensamiento desde bases objetivas precisa por tanto de una redefinición de la noción de objetividad. Una objetividad que no se caracterice por una relación en la que conocedor y realidad existen independientemente y de la cual el conocedor debe estar metodológicamente separado si pretende conocerla objetivamente. Ya que, cualquier compromiso o relación con un punto de vista o una creencia particular

se entiende como una interferencia en la correcta adquisición de conocimiento válido y en una representación adecuada de la realidad. Frente a una epistemología que supone un sujeto neutral, descentrado y desligado de la realidad, la epistemología feminista subraya su vinculación a ella y reclama el valor y la influencia de la situación y localización concreta del sujeto en la producción del conocimiento. Se pasa de un sujeto deslocalizado a un sujeto situado.

La lógica subyacente a la “epistemología de la objetividad del otro” es una lógica dualista. Precisamente, uno de los núcleos de crítica de la teoría feminista es el pensamiento dualista ya que éste genera divisiones o pares en las que una parte queda subordinada a la otra, creando relaciones jerárquicas. Es el caso de toda una serie de dualismos fundacionales del pensamiento filosófico occidental como; mente/cuerpo, sujeto/objeto, hombre/mujer, cultura/naturaleza, entre otros. En el caso concreto de la objetividad, las feministas disputan dualismo entre sujeto objeto en el que ésta se apoya. Bajo este dualismo, se ignora el rol de las relaciones en la producción/obtención de conocimiento y su funcionamiento pasa a entenderse de forma unidireccional, es decir, tan sólo el sujeto - activo - puede obtenerlo del objeto - pasivo. Esto forma parte de una mirada objetivante poseída por el sujeto que, como único agente, convierte todo aquello que no es él en un objeto inerte carente de actividad.

Entonces, ¿es posible una epistemología que nos permita pensar más allá de los dualismos? ¿Cómo proponer una objetividad feminista alternativa a la tradicional desde bases objetivas? ¿Cómo dar cuenta de otras forma de conocer que impulsen nuevos modos de relacionalidad? ¿Cómo superar la dicotomía entre universalismo y relativismo? La tarea nada fácil de explorar e intentar buscar una respuesta a estas y muchas más preguntas y de construir un edificio sólido desde ellas es el cometido de la epistemología feminista. En este mismo sentido, también Haraway busca una epistemología no dualista que proporcione la base para constituir otra forma de objetividad, reconceptualizar el sujeto cognoscente y redefinir la noción de conocimiento.

Pensando más allá de los dualismos: la propuesta epistemológica de Haraway.

Una de las propuestas feministas para dar solución a las múltiples problemáticas epistemológicas expuestas es la desarrollada por Haraway. En la elaboración de su crítica a la epistemología tradicional y de su propuesta de una epistemología feminista alternativa a la que, simultáneamente, dota de dimensiones éticas y políticas que apoyen modos de relacionalidad distintos, Haraway se acompaña de múltiples figuraciones que forman su «manada queer» o «bestiario cyborg».

En su “Manifiesto para cyborgs” (1985), uno de sus textos más tempranos y conocidos, Haraway disputa la separación tan tajantemente sostenida entre aquello considerado «ficción» - mitos, imaginaciones, utopías... - y aquello considerado «realidad». Cuestiona tal división insertando los elementos ficcionales en la realidad y subrayando que éstos surgen precisamente de y en lo real, siendo también sus componentes fundamentales. Este desplazamiento de la dicotomía ficción/realidad permite a Haraway (1995) realizar lo que ella llama un «análisis de política ficción (ciencia política)» (256). Así, Haraway va acompañándose de distintos caracteres y abraza una interpenetración de fronteras entre yoes problemáticos y coaliciones insospechadas que le ayudan a tejer su pensamiento SF, acrónimo a través del cual reúne los múltiples ámbitos que lo articulan: *Science Fiction* (Ciencia Ficción), *Science Fact* (Hecho Científico) *String Figures* (Figuras de Cuerdas) y *Speculative Feminism* (Feminismo Especulativo), entre otros. Es un pensamiento heterogéneo que bebe de fuentes diversas para conducirse a través de múltiples figuras.

Haraway nos empuja a adoptar mínimamente su lenguaje para referirnos a sus ideas, para perder lo menos posible en su traducción-análisis. Las figuras que emergen también aquí, en el análisis de su propuesta teórica, deben ser tomadas en consideración y de ningún modo como meros recursos estilísticos. Para Haraway (2004) la figuración es una práctica y las figuraciones que emanan de este hacer constituyen imágenes performativas que pueden ser habitadas. Son mapas condensados de mundos discutibles (28). Esto quiere decir que las figuras organizan nuestra práctica interpretativa. Por ello resulta de vital importancia observar el lenguaje a través del cual nos referimos a las cosas del mundo, construimos nuestros conceptos y ordenamos nuestro pensamiento. Dicho de otro modo, se trata de repensar nuestros modos de abstracción. Por todo ello,

subraya Haraway (2016), «Importa qué pensamientos piensan los pensamientos. Importa qué conocimientos conocen los conocimientos. Importa qué mundos hacen mundo los mundos. Importa qué historias cuentan las historias» (35).

Uno de los ejemplos de la relevancia de las figuras en la construcción de su discurso, es el «testigo modesto». Éste constituye una de las figuraciones fundamentales en la exposición de la crítica y propuesta epistemológica de Haraway. En *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre Hembra©_Conoce_Oncoración®* (1997) Haraway realiza una dura crítica a la epistemología tradicional que también atraviesa y organiza el pensamiento científico. En ella, la figura del testigo modesto condensa el sujeto cognoscente de la epistemología tradicional y, por extensión, al sujeto de la ciencia moderna o de la Revolución Científica: un sujeto que puede testimoniar con modestia. La modestia, característica principal de este testigo, es según Haraway (2004) «una de las virtudes fundadoras de lo que llamamos modernidad» (42). Pues bien, ¿en qué se basa o en qué consiste esa modestia? La modestia surge, fundamentalmente, de la auto-invisibilidad y transparencia del sujeto. Dicho de otra forma, de la capacidad de distanciarse y obviar el propio cuerpo para poder hablar fuera de él, sin que éste influya en las observaciones realizadas. Esta modestia, explica Haraway, también se encuentra generizada (*gendered*):

Los hombres modestos, potenciando su agencia a través de la virtud masculina ejercida en espacios «públicos» cuidadosamente regulados, habían de ser auto-invisibles y transparentes, de manera tal que sus informes no estuvieran contaminados por el cuerpo. Sólo de esta manera podrían dar credibilidad a sus descripciones de otros cuerpos, y minimizar la atención crítica a los suyos propios. Este es un giro epistemológico crucial en la fundamentación de siglos de discursos sobre raza, sexo y clase entendidos como informes científicos objetivos (50)

Sólo los hombres poseen la capacidad de descorporalizarse y en tanto que las mujeres permanecen vinculadas esencialmente a su cuerpo, no pueden informar sobre el mundo verazmente y honradamente, es decir, con modestia. Las mujeres carecerían así de las características que permiten elaborar testimonios objetivos acerca del mundo e impide por tanto que las mujeres sean consideradas sujetos de conocimiento. En el mismo ensayo y a través del ejemplo de las demostraciones de funcionamiento de la

bomba de vacío de Boyle, Haraway relata cómo en el contexto de la ciencia moderna «dentro de las convenciones del testimonio modesto, las mujeres podían mirar una demostración, pero no atestiguarla» (46). En la ciencia moderna la presencia de testigos a la hora de efectuar un experimento era una práctica común. Era necesario contar con testigos que corroborasen el proceso y resultado del experimento, para que así las conclusiones de la investigación pudiesen ser garantizadas o validadas. Sin embargo, en ese contexto, las mujeres no son consideradas testigos válidos ya que carecen de la capacidad de producir testimonios objetivos. Este tipo de prácticas y pensamiento genera simultáneamente la conjunción entre ciencia y hombre y la disyunción entre ciencia y mujer, dando lugar a una ciencia y conocimiento científico generizado (KELLER, 1991: 12). La mujer carece de tal modestia en sentido masculino y, precisamente, apunta Haraway (2004),

esa es la virtud que garantiza que el testigo modesto sea el ventrílocuo legítimo autorizado del mundo de los objetos, sin agregar nada de sus propias opiniones, de su influenciante corporeidad. De esta manera, está dotado con el importante poder de establecer los hechos. Ostenta testimonio: es objetivo, garantizando la claridad y pureza de los objetos. Su subjetividad es su objetividad (42).

El testimonio objetivo se basa en dejar de lado la subjetividad del testigo: «su subjetividad es su objetividad». La objetividad queda de este modo ligada a la neutralidad y el conocimiento objetivo solo puede ser adquirido a través de una separación del propio cuerpo y de la realidad. Según Haraway, estas convenciones respecto a la modestia del testigo que establecen las características del sujeto de conocimiento adecuado inician narrativas sobre la objetividad que obstaculizan el desarrollo de una ciencia y tecnociencia más adecuada.

Por ello, Haraway se propone pervertir al testigo modesto para devolverle su corporalidad, dotarle de múltiples ojos localizados y situados, recordarle la finitud e inmanencia a la que está sujeto, subrayarle su parcialidad y hacerle consciente de la responsabilidad y poder que supone establecer los hechos o generar relatos sobre el mundo. Dicho de otro modo, desenmascarar y «pervertir al testigo modesto de estos

tiempos, de forma tal que se constituya en la caldera de la práctica tecnocientífica como consciente de sí misma, responsable» (54).

Los «conocimientos situados» de Haraway forman uno de los conceptos que permite aproximarse a las nociones clave para efectuar la perversión del testigo modesto y, por tanto, de la epistemología de la objetividad. Este es un concepto muy temprano en la obra de Haraway¹ que, sin embargo, aglutina y adelanta los aspectos centrales de la teoría epistemológica que Haraway desarrollará en el tiempo. Los conocimientos situados subrayan, principalmente, la localización del sujeto de conocimiento. Éste se encuentra situado en un lugar, contexto o momento histórico concreto que afecta y constituye su experiencia como conocedor, situándola. Así, el sujeto emite y construye conocimiento a través de una «perspectiva parcial» que emana de su posición y visión específica. Desde este punto de vista, se trata de afirmar - en lugar de negar - las particularidades de cada sujeto, la multiplicidad de subjetividades y los intereses contradictorios que pueden emanar de ellas; «Ahora tenemos menos excusas, pero a través de la conciencia de nuestros fracasos, corremos el riesgo de caer en diferencias ilimitadas y de ceder ante la confusa tarea de hacer conexiones parciales, pero reales» (HARAWAY, 1995: 275).

De este modo, el conocimiento se constituye como la articulación de las perspectivas parciales. Perspectivas que, en tanto encarnadas, no son neutras ni inocentes y que proporcionan un conocimiento que no está al margen de la subjetividad que lo conforma. Así, la objetividad también se redefine; queda desligada del ideal de neutralidad y no surge de la separación radical de la realidad, sino más bien todo lo contrario. En la epistemología de Haraway (1995), esta objetividad encarnada es una consecuencia de los conocimientos situados y, por tanto, ambos aparecen como conceptos inseparables. Como ella misma expresa, «la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*» (324).

En su formulación de los conocimientos situados, Haraway sigue de cerca la teoría del punto de vista feminista - corriente dentro de la epistemología feminista - apoyándose especialmente en dos de sus mayores exponentes, Harsock y Harding. Esta teoría subraya la parcialidad del conocimiento a través de la tesis del privilegio

¹ Formulado por primera vez en: “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” (1988)

epistémico. Se critica la idea de un punto de vista absoluto al mismo tiempo que se reclama el punto de vista de las mujeres como privilegiado por su situación de opresión y marginalidad. Así, tratan de «construir una teoría capaz de aprender analíticamente esa experiencia de la marginalidad» (ADÁN, 2006: 103). También en su disputa de la idea clásica de objetividad - como uno de los puntos clave de la perversión de la epistemología tradicional - Haraway rescata la noción de «objetividad fuerte» desarrollada por Harding como un camino valioso por el que transitar.

El compromiso de las epistemólogas feministas, indica Adán (2006), «consiste en cambiar el marco desde donde enunciamos qué es la objetividad para que el nuevo concepto resultante integre los intereses de todos los grupos - obviamente, también de las mujeres - al tiempo que no se deja cabida al escepticismo ni al relativismo» (134). Precisamente, es esa integración de los intereses de los grupos marginales lo que considera Harding un mecanismo para aumentar la objetividad. Harding (2006) acuña el término de «objetividad fuerte» para referirse a un concepto que surge del enfoque del punto de vista feminista, ya que éste «ha tenido que aprender a usar sistemáticamente la dependencia del contexto social de los sujetos de conocimiento como un recurso para maximizar la objetividad» (244).

Ahora bien, a pesar la cercanía respecto a la teoría del punto de vista, Haraway (1995) es muy crítica con la romantización de la posición de los y las subyugado/as que se deriva frecuentemente de estos planteamientos ya que desde ellos «los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo» (328), dando lugar a un tipo de epistemología que pretende ser el otro. Sin embargo, donde radica precisamente el desafío es en no esencializar ni romantizar la visión del subyugado ya que ésta puede caer también en testimonios totalizadores como los que se pretenden evitar. «Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si «nosotras» habitamos «naturalmente» el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados», señala Haraway (328). Así, estos puntos de vista no son inocentes y tales posiciones subyugadas nunca están exentas de un examen crítico y de ser susceptibles de ser deconstruidas.

Aunque en este sentido Haraway se distancie de la teoría del punto de vista, por otro lado, se apoya en la la noción de objetividad fuerte de Harding ya que ésta posee una «reflexividad crítica» inherente que trata de examinar todos los valores que tienen lugar en el proceso de investigación y de producción de conocimiento, sean estos valores o intereses compartidos o no. Se refiere a que todo conocimiento y práctica científica sea investigado y revisado críticamente y a poner el punto de mira en la localización y el posicionamiento del sujeto. Del mismo modo, la objetividad de Haraway se apoya así en el «posicionamiento crítico» del sujeto en una red compleja de actores. Puede entenderse como una objetividad localizada o encarnada que, por ese motivo, le permite sortear tanto el problema del relativismo como la totalización o universalismo en tanto que éstos suponen una forma de no estar en ningún sitio mientras se pretende estar en todas partes. Así, afirma Haraway (1995); «el relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia» (329).

Lo que resulta fundamental para Haraway (1995) es evitar construir epistemologías que pretendan ser el otro ya que, por un lado, «ser» el otro resulta una imposibilidad y, por otro, se trata de generar enunciados y producir conocimiento desde la propia posición, siendo «capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro» (332). Evitando también testimoniar desde un yo unitario y encerrado en sí mismo (330) sino, por el contrario, situarse de forma crítica y siempre articulada con el resto de agentes y sujetos de conocimiento. Ocupando un lugar unas veces y desplazándonos a uno distinto otras veces², sin posibilidad de ocupar todas las posiciones simultáneamente ya que ese es precisamente el truco divino. Porque nos encontramos, según Haraway (1995) en una «apertura de sujetos, de agentes y de territorios narrativos no isomórficos, inimaginable desde el lugar ventajoso del ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante» (331).

² Este movimiento es a lo que Haraway se refiere con su metáfora de “juego de cuerdas”, desarrollada más adelante.

La *cyborg*³, una de las figuras más conocidas de Haraway, también constituye un elemento clave en su epistemología. Precisamente, a través de ella la autora evidencia el posicionamiento crítico y la posibilidad de ver desde distintas perspectivas - y no desde un ojo ciclópeo - que se deriva de éste. Así, desde la perspectiva feminista,

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

El posicionamiento y la reflexividad críticos tratan de poder ver desde múltiples perspectivas a la vez sin ocupar los lugares en los que éstas se generan. Se rompe así la idea de una visión única u ojo ciclópeo desencarnado que arrastra consigo una objetividad trascendente a la propia materialidad en la que sólo el testimonio de aquel que mira la realidad con la capacidad de situarse fuera de ella para observarla constituye un testimonio objetivo. Frente al «truco divino» como mito de la omnisciencia que genera una «mirada conquistadora desde ninguna parte» (324) que todo lo puede ver, Haraway propone una objetividad localizada como salida al relativismo en el que «todo vale»: «La moraleja es sencilla: solamente una perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales» (326). Una mirada totalizante y no-situada es irresponsable ya que es «incapaz de dar cuentas de algo» (328). Sin embargo, en la localización hay una responsabilidad. No solo se trata de la importancia del lugar que se ocupa para la elaboración del pensamiento, sino que «ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas» (333).

³ Utilizo indistintamente tanto pronombres masculinos como femeninos para referirme al/la cyborg de Haraway ya que en el idioma original en el que escribe la autora, el género del/de la cyborg no está marcado. Esta puntualización es relevante en tanto que la figura de cyborg es central en la crítica a las políticas de la identidad que conduce a Haraway a avanzar hacia un mundo post-género.

El posicionamiento crítico también ataca a esta idea de trascendencia que presupone una ahistoricidad. Así, la cyborg es también una figura crítica e históricamente situada que constituye un momento-posición específico desde el cual mirar y capaz de establecer desde allí conexiones «parciales pero reales», no trascendentes (HARAWAY, 1999: 126). El cyborg de Haraway condensa la borrosificación de las líneas divisorias que conforman los dualismos. La figura de cyborg es para Haraway (1995) «un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción» (253).

Su cyborg, encarna el cuestionamiento del dualismo organismo/máquina que sirve a Haraway como punto de partida para criticar toda otra serie de dualismos. Sin ir más lejos y como ejemplo, bajo este dualismo se encontraría el dualismo natural/artificial que Haraway también disputará con su idea de “naturaleza artifactual” - como se explorará en el siguiente apartado. También el dualismo mente/cuerpo subyacente a la idea de objetividad clásica, en el que el segundo queda negado, se disputa desde un cyborg que no olvida su corporalidad y localización.

Aunque el cyborg es una de las figuras que permite a Haraway imaginar un pensamiento y práctica más allá de los dualismos, reconceptualizar los objetos de conocimiento es uno de los pasos fundamentales que Haraway sigue al construir una epistemología no dualista. Así, Haraway ve en el objeto un actor o agente en el proceso cognitivo, modificando este último. Desde esta perspectiva, el proceso ya no consiste en un sujeto que, como único agente, obtiene del objeto el conocimiento a través de su mirada conquistadora sino que la relación entre ambos se piensa en términos de «conversación», donde tanto objetos como sujetos se configuran mutuamente. De este modo, Haraway (1995) subraya la interacción existente entre sujetos y objetos, negada por la epistemología tradicional a base de la división infranqueable impuesta entre ambos y pasa a proponer una comprensión de «la epistemología como conversaciones compartidas» (329) en la que la reciprocidad y la actividad de las partes implicadas en el proceso cognitivo pasan a ser fundamentales para la adquisición de conocimiento.

En este sentido, los objetos de conocimiento se comprenden como «proyectos de frontera» en los cuales «sus fronteras se materializan en interacción social. Las fronteras son establecidas según prácticas roturadoras. Los objetos no existen antes de ser creados, son proyectos de frontera. Pero las fronteras cambian desde dentro, son muy engañosas» (345). Así sus fronteras se modifican «desde dentro» y son provisionales porque lo que contienen cambia. Por otro lado, siendo los objetos de conocimiento partes activas en el proceso de conocimiento, éstos pasan a ser entendidos como actores semiótico-materiales. «Lo que contienen provisionalmente permanece siendo generativo, productor de significados y de cuerpos» (345). En el pensamiento de Haraway semiótica y materialidad aparecen inseparablemente ligados y se dan en simultaneidad. Los cuerpos (materia), también son «nudos generativos materiales y semióticos» (345).

Así, Haraway (1999) sostiene que los cuerpos también están constituidos por significados y llegará a decir - en referencia a la naturaleza y parafraseando singularmente a Simone de Beauvoir - que «los organismos no nacen sino que se hacen» (124). Estas consideraciones junto con la sustitución del dualismo sujeto/objeto por una interacción entre actores semiótico-materiales lleva a Haraway a formular su noción de “naturaleza artefactual” que será explorada en el próximo apartado junto con su idea de la semiótica-material. Aquí tan solo cabe decir que este tipo de afirmaciones como la de que «los objetos no existen antes de ser creados» no deberían conducir a pensar que Haraway se posiciona en un constructivismo social radical. Como Grebowicz y Merrick (2013) señalan al respecto, tal afirmación «no quiere decir que no hay un elemento “real” o factual independiente de las observaciones y escritos de los científicos [...] [pero necesitamos] recordar cómo de históricamente determinada está nuestra parte en la construcción del objeto» (31).

Finalmente, tras este recorrido por los aspectos clave de la epistemología desarrollada por Haraway, la cuestión se sitúa ahora en cómo afecta esta epistemología alternativa tanto a la manera en la que pensamos la naturaleza como a las formas de relación con la misma. Pensar más allá de los dualismos en una epistemología como conversación en la que todas las partes son agentes activos apunta a una mirada y a una relación distinta con aquello que nos rodea. El énfasis de Haraway en la responsabilidad de cada sujeto situado en la red de conocimiento acerca de las intervenciones realizadas

sobre el mundo muestra la dimensión ética y política de su planteamiento epistemológico. Así, señala la autora:

La cuestión es marcar una diferencia en el mundo, arriesgarnos por unos estilos de vida y no por otros. Para ello, se debe estar en la acción, ser finita y sucia, y no limpia y trascendente. Las tecnologías de construcción de conocimiento, incluyendo la formación de posiciones de sujeto y las maneras de habitar esas posiciones, han de hacerse implacablemente visibles y abiertas a la intervención crítica (HARAWAY, 2004: 53)

En efecto, «implantar (y ver) fronteras es una práctica arriesgada» (HARAWAY, 1995: 345), pero se trata precisamente de no aceptar los límites y relatos impuestos ni de dejar su definición a las grandes corporaciones y a la tecnociencia capitalista sino de definirlos desde las propias ubicaciones críticas. Ese proceso de definición supone posicionarse y es por tanto una enorme responsabilidad. Se trata de «vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro» (322). Por ello, establecer unas conexiones y no otras, articularse de un modo y no de otro es siempre un compromiso nunca desinteresado ni inocente ni libre de riesgo, es siempre una decisión ética a realizar desde la responsabilidad y siempre teniendo claro el horizonte emancipatorio al que se aspira: la construcción de un conocimiento más democrático, que tenga en cuenta los puntos de vista de los y las subyugados/as y que busque la liberación de los grupos oprimidos. En este sentido dice Haraway, resignificando la modestia, se pueden y se deben realizar «intervenciones modestas» donde una de las intervenciones modestas posibles significa cambiar los relatos existentes acerca del mundo «en un sentido tanto semiótico como material» (HARAWAY, 2004: 63). Precisamente, este tipo de intervención en torno a la naturaleza es una de las tareas principales del proyecto de Haraway.

LA REINVENCIÓN DE LA NATURALEZA⁴

Una aproximación a la epistemología desde el concepto de naturaleza

Una epistemología feminista proporciona un lugar alternativo desde el cual pensar la naturaleza. El carácter dualista de la epistemología tradicional no sólo impide pensar la relación con la naturaleza en términos recíprocos sino que imagina y crea la ilusión de un ser humano o un sujeto separado radicalmente de ésta. Como ya expuse en el primer apartado, la idea clásica de objetividad se fundamenta en una separación metodológica entre conocedor y realidad. Así, desde esa perspectiva, resulta necesario separarse radicalmente de la naturaleza para poder ofrecer un conocimiento objetivo de la misma. En este tipo de epistemología prima el lenguaje representativo, ya que es el testigo modesto - como ventrílocuo autorizado de la voz de los objetos - quien puede dar cuenta objetivamente de la naturaleza; es decir, «representarla» adecuadamente en tanto separado y diferenciado de ésta. En el lenguaje de la representación, es el sujeto o testigo modesto quien puede «hablar por» la naturaleza.

Ahora bien, la pregunta que emerge es: ¿cómo «habla» este sujeto por la naturaleza? Para poder ser representada por el sujeto, la naturaleza necesita quedar subordinada a éste. Esta devaluación se consolida desde una lógica dualista que favorece las operaciones de distanciamiento necesarias para que la práctica representativa sea efectiva. Desde el dualismo sujeto/objeto, la naturaleza es considerada como mero objeto sin agencia e inferior al sujeto. Desde el dualismo cultura/naturaleza, es pensada como el «reino de la necesidad» a superar por la cultura -esta última como medio y artificio humano para elevarse sobre la naturaleza. En ambos sentidos, es el hombre, sujeto y constructor de la cultura, quien se erige como superior a la naturaleza, de la cual se concibe separado o de la que, al menos, aspira a separarse a través de la cultura. Esta conceptualización de la naturaleza permite ilustrar los aspectos centrales señalados en el primer apartado con respecto de la crítica a la epistemología de la objetividad: el marcado androcentrismo presente en ella y la lógica dualista que la ordena.

⁴ Tomo el término del subtítulo de su *Ciencia Cyborgs y Mujeres: la reinvencción de la naturaleza*.

Como Mellor (2010) señala al respecto de dos teóricas ecofeministas, «tanto Plumwood como Warren piensan que el dualismo representa una institucionalización cultural de las relaciones de poder. Esto lo describe Warren como una “lógica de la dominación” y Plumwood como una “lógica de colonización”» (143). Es por ello que la epistemología feminista critica ese tipo de lógica dualista: porque no se trata de una «simple» o «mera» división, sino que estos dualismos también son axiológicos. Es decir, una categoría representa el valor y otra el disvalor, jerarquizando la relación entre los pares cultura sobre naturaleza, mente sobre cuerpo, pensamiento sobre vida, sujeto sobre objeto, hombre sobre mujer... Así, siguiendo de nuevo a Mellor, «para Plumwood el impacto ecológico de la “lógica de la colonización” estriba en el “control rector” de la naturaleza del patriarcado occidental, a través de sus sistemas de conocimiento dominados por hombres» (148).

Además de afectar a la relación social con la naturaleza, estos dualismos contribuyen paralelamente a la construcción de una identidad e historia externas a la naturaleza, de una «ficción» en la que el ser humano se entiende solamente como cultural. Esta ficción, sostenida en el dualismo cultura/naturaleza o humano/naturaleza, se encuentra profundamente arraigada en la cultura y pensamiento occidentales y da lugar a lo que Plumwood ha denominado una «identidad enajenada» de la naturaleza. Para la autora ecofeminista, la identidad occidental contemporánea - heredera de los dualismos tanto de la Grecia Antigua (Platón) como de la Modernidad europea (Descartes) - se perfila en discontinuidad y en oposición a la naturaleza. Frente a esta escisión y enajenación de la naturaleza, Plumwood (1993) argumenta a favor de una identidad «identidad ecológica» o «identidad terrícola» que busque «una base para la continuidad no en la *separación* de la naturaleza sino en la *conexión* con ésta» (102).

Este conjunto de dualismos motivan la constitución del discurso antropocentrista, que atraviesa la epistemología tradicional y la ciencia, que ve a la naturaleza sólo como materia prima de la cultura. La naturaleza queda, desde esta perspectiva, cosificada y reducida a un objeto-para-el-sujeto. Esta reducción de la naturaleza a objeto devaluado se hace notoriamente explícita en el paradigma de la ciencia moderna, la cual basa a su vez la obtención de conocimiento científico en este tipo de epistemología objetivista. Distanciándose de ella, señala Haraway (1999), «el

científico es el representante perfecto de la naturaleza, esto es, del mundo objetivo permanente y constitutivamente mudo» (138).

Comprendiéndola como algo a superar y una vez posicionado por encima de la naturaleza, el sujeto puede pasar a dominar legítimamente la naturaleza haciendo de la ciencia su herramienta fundamental. El científico moderno Francis Bacon constituye un ejemplo paradigmático de la conexión íntima que se establece entre conocimiento científico de la naturaleza y poder. El poder residía en la capacidad del hombre de «desvelar» los secretos de la naturaleza y «descubrir» sus leyes naturales a través de la ciencia, para poder usarla en beneficio humano. Por otra parte, resulta común la presencia, en los textos de la ciencia moderna, de un lenguaje violento y sexual para referirse a la naturaleza - a su vez identificada con las mujeres.

Keller estudia el carácter androcéntrico y sexualizado implícito en las metáforas que Bacon utiliza para referirse a la naturaleza. En su análisis, la autora considera significativas las formas en las que éste y otros científicos de la modernidad europea describen la relación con la naturaleza: verbos como «acosar», «someter», «seducir», «conquistar», «esclavizar» y «cortejar» a la naturaleza, entre otros de similar connotación, abundan en los escritos científicos. La violencia y la sexualidad se entretienen en este lenguaje patriarcal para referirse a la naturaleza. «Lenguaje con el que las subsiguientes generaciones de científicos extrajeron una muy consistente metáfora de la dominación sexual legal», dice Keller (1991:42). Por su parte, Haraway (2004) expone en su propia terminología la relación violenta y sexualizada del científico con una naturaleza feminizada del siguiente modo:

el hombre modesto tiene como mínimo un gusto trópico por la violación de la naturaleza [...] La tímida resistencia de la naturaleza fue parte de la historia, y hacer que ésta revelara sus secretos fue el premio al valor masculino, lo cual no era más que un mero valor mental. En última instancia, el encuentro del testigo modesto con el mundo fue una gran prueba de fuerza (48).

Así, a través de este lenguaje se generan tanto relatos épicos de conquista y descubrimiento de la naturaleza feminizada y de sus “leyes naturales” como relatos heroicos de hombres que luchan contra la naturaleza para someterla y ponerla al

servicio del ser humano. En suma, son relatos que construyen la naturaleza en un sentido determinado al mismo tiempo que la identifican con las mujeres.

La vinculación patriarcal entre mujer y naturaleza se apoya en una concepción de la última como objeto inerte o pasivo, que reduce a las mujeres al mismo estatus. Por su parte, la concepción ecofeminista de la naturaleza como sujeto activo apunta a la posibilidad de establecer un vínculo que no pase por tal objetificación. La teoría y movimiento ecofeminista señala lo que Warren (2003) llama las «dominaciones gemelas» (13), es decir, la conexión existente entre la opresión de las mujeres y la dominación y explotación de la naturaleza. Así, identifica la violencia contra naturaleza y mujer como ejercida bajo un mismo esquema de dominación. La denuncia de esta «lógica de dominación» y la transformación de los sistemas de conocimiento tiene un impacto directo tanto en el tratamiento de la naturaleza como de la mujer. Por este motivo, las epistemólogas ecofeministas, entre ellas Haraway, se han volcado en elaborar una teoría crítica sobre la ciencia y la epistemología tradicionales a través de la cual rechazar el concepto moderno de naturaleza y proponer simultáneamente una conceptualización alternativa y no dualista de ésta que conduzca a una relación social y vinculación distinta con la naturaleza.

La epistemología desarrollada por Haraway apunta en esa dirección cuando recoge la comprensión ecofeminista de la naturaleza como sujeto: «quizás hayan sido las ecofeministas quienes más han insistido en una versión del mundo como sujeto activo, no como recurso para ser roturado y apropiado en proyectos burgueses, marxistas o masculinistas» - reconoce la autora (1995: 243). Haraway piensa la naturaleza del mismo modo en que piensa los objetos de conocimiento: como un agente material-semiótico que posee una agencia y que, por tanto, es parte activa del proceso de conocimiento. Asimismo, la concepción de los objetos de conocimiento en general y de la naturaleza como sujetos activos supone deshacer el clásico dualismo sujeto/objeto. Así, la naturaleza cesa de ser un objeto pasivo susceptible de ser dominado o convertido en un recurso a explotar. Dicho de otro modo, la naturaleza deja de ser aquello o aquella mujer que puede violentarse y dominarse legítimamente:

Quizás el mundo se resiste a ser reducido a mero recurso, porque no es ni madre, ni materia, ni murmullo, sino un Coyote, una imagen para el siempre problemático y

siempre poderoso enlace entre significados y cuerpos. La encarnación feminista, las esperanzas feministas de parcialidad, de objetividad y de conocimientos situados se vuelven conversación y códigos en este poderoso nudo en terrenos de cuerpos y significados posibles. Aquí es donde la ciencia, la fantasía de la ciencia y la ciencia ficción convergen en la cuestión de la objetividad del feminismo. Quizás nuestros deseos de responsabilidad, de política, de ecofeminismo, terminen por visualizar de nuevo el mundo como un engañoso codificador con quien tenemos que aprender a conversar (HARAWAY, 1995: 346).

Desde esta postura epistemológica, la naturaleza es un Coyote, un «agente y actor astuto» (HARAWAY, 1999: 125) con el que hay que aprender a conversar y también a jugar, siendo ésta otra integrante activa más en el juego de cuerdas (*cat craddle*). Este juego es la metáfora utilizada por Haraway para referirse al desarrollo de su propio pensamiento como nunca cerrado o definitivo, sino cambiante y abierto a modificaciones de diseño. Pero es, sobre todo, dice la autora (2018), una práctica y una metodología, «un símbolo no agonístico para establecer relaciones» (16). En ese juego Haraway subraya la importancia de todos los actores involucrados, la naturaleza uno de ellos, a la hora de crear conocimiento y pensamiento.

El juego de cuerdas es ilustrativo de cómo todo se forma y se co-construye en esa relación, a través de «la relacionalidad encarnada [que] es la profilaxis tanto del relativismo como de la trascendencia» (HARAWAY, 2004: 55). Constituye su profilaxis ya que se establecen conexiones parciales pero reales, desde el posicionamiento crítico del sujeto. Ésta es una red que se sostiene por la participación activa de todas las «manos» - o quién sabe, también «tentáculos» - involucradas en ella, en la que la actividad consiste en dejar espacio y saber recibir, es decir, adoptar activamente la posición tradicionalmente identificada con la pasividad. Así, Haraway (2016) explica su juego de cuerdas del siguiente modo:

Jugar juegos de figuras de cuerdas trata acerca de dar y recibir patrones, acerca de dejar caer hilos y de fallar pero a veces encontrar algo que funciona, algo de importancia y quizás incluso hermoso, que no estaba allí antes, trata de tender conexiones que importan [...] Las figuras de cuerdas pueden ser jugadas por muchos, con cualquier tipo de extremidades, siempre y cuando el ritmo de aceptar y dar se sostenga (10).

Se trata de que la naturaleza hable por sí misma, en el juego de cuerdas, aunque no sea desde el lenguaje discursivo. «La naturaleza puede ser muda, puede no tener lenguaje, en sentido humano; pero la naturaleza está profundamente articulada», afirma Haraway (HARAWAY, 1999: 150). Así la naturaleza emerge como productora de conocimiento. Estar articulada significa aquí ser lugar de contacto y ensamblaje entre significados y materialidades. Porque la naturaleza, como los cuerpos, también constituye un nudo generativo material y semiótico (HARAWAY, 1995: 345).

El énfasis de Haraway en la idea de articulación se encuentra relacionado con su crítica a las políticas de identidad. En su *Manifiesto para cyborgs* Haraway llama al establecimiento de «nuevos acoplamientos, nuevas coaliciones» (292). Se trata entonces de caminar juntas hacia la coalición y a la afinidad basadas en el parentesco político y no tanto hacia las uniones basadas en la identidad y en su lenguaje perfecto. Es decir, generar una capacidad de acción no a partir de una matriz naturalizada que rechaza las diferencias, sino a partir de aquello común que nos permite aliarnos en ellas: el horizonte emancipatorio compartido al que aspiramos caminar. Para Haraway, pensar la articulación implica el establecimiento de relaciones entre entidades humanas y no humanas, incluidas las máquinas, expandiendo la definición de los actores implicados en el proceso de conocimiento.

La implosión de los dualismos y la disolución de fronteras posibilita la apertura hacia coaliciones insospechadas e invita al establecimiento de lo que Haraway (2016) llama intimidades con la(s) extraña(s). La naturaleza se transforma de una «Otra a dominar» a una «Otra inapropiable»: la naturaleza, dice Haraway (1999), «es algo de lo que no podemos prescindir, pero que nunca podemos «tener». Debemos encontrar otra relación con la naturaleza distinta a la reificación y la posesión» (122). No hay identificación posible, pero no se trata de identificarse, sino de articularse. En este sentido, Haraway reformula la conocida frase cartesiana y afirma: «articulamos, luego existimos» (150).

Existimos en relación-con y nos co-constituimos en esta red semiótica-material, de significados y cuerpos. Nos significamos conjuntamente a través de todas las entidades humanas o no humanas. Del mismo modo que los objetos de conocimiento no existen antes de ser creados porque son «proyectos de frontera», nada preexiste a la

relación: ni los cuerpos ni los objetos y tampoco la naturaleza. Ésta, señala Haraway, «es también un *trópos*, un tropo. Es figura, construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento. La naturaleza no puede preexistir a su construcción» (122-123).

Esta consideración nos lleva al artefactualismo de Haraway y, por consiguiente, a su concepción de “naturaleza artefactual”. Entendiendo la naturaleza como artefactual, Haraway busca subrayar cómo la naturaleza está construida «para nosotros y nosotras». «Para» y no «por» puesto que los seres humanos no se erigen como únicos constructores de la naturaleza sino que hay más agentes que también afectan a su construcción colectiva en la red semiótica material en la que la naturaleza también está inmersa.

Ahora bien, puntualiza Haraway, sostener que la naturaleza no preexiste como tal no supone afirmar que ésta es sólo y enteramente una construcción o que su existencia es puramente ideológica: «La naturaleza es un lugar común y una construcción discursiva poderosa, resultado de las interacciones entre actores semiótico-materiales, humanos y no humanos» (124). Precisamente, Haraway insiste en diferenciar su postura de los artefactualismos postmodernos que resultan reductores al rechazar la agencia del resto de actores que no sean el sujeto. Repensar el objeto de conocimiento como inmerso en una relación semiótica-material además de reconocer su actividad y agencia, supone alejarse de una concepción de éste como inerte y como dado. Los planteamientos de Butler y Fausto-Sterling en torno al interés de desplazar las dicotomías entre naturaleza/cultura, sexo/género y lenguaje/cuerpo ayudan a comprender de qué forman se hilvanan la semiótica y la materialidad en la postura de Haraway para no percibir ésta como constructivista, cuestión que ya se adelantaba en el anterior apartado al hilo de su propuesta epistemológica.

Que Haraway (1999) sostenga que nuestro acceso a la naturaleza y nuestra relación social con ella se construye a través del discurso se encuentra lejos de significar que la naturaleza es puramente discursiva e ideológica; «los organismos emergen de un proceso discursivo. La biología es un discurso, no el mundo viviente en si» (124). Al hilo del discurso biológico, Fausto-Sterling (2006) sugiere «que contemplemos el cuerpo como un sistema que simultáneamente produce y es producido por significados sociales, así como cualquier organismo biológico siempre es el resultado de las acciones combinadas y simultáneas de la naturaleza y el entorno» (39-40).

Por su parte, Butler también sostiene que accedemos a la materialidad y al cuerpo a través de un contexto discursivo de palabras y de conceptos. Se trata de concebir lo orgánico o lo «natural» como aquello que se encuentra entrelazado con el ámbito cultural, no de establecer relaciones jerárquicas entre cuerpo y lenguaje. Así, Butler (2017) apunta a «la relación quiásmica que existe entre las formas de la performatividad lingüística y las formas de la performatividad corporal. Ambas se superponen, no son distintas y, sin embargo, tampoco son idénticas la una a la otra» (16). El resto de subjetividades y corporalidades y el contexto material donde se está llevando a cabo la acción son tomados en cuenta.

Para ambas autoras, en la configuración de la epistemología, el papel del contexto resulta fundamental en la recepción de las significaciones por parte del sujeto. En este sentido, la postura epistemológica de Haraway se enmarca bajo el rótulo de «realismo agencial». Éste se basa en una aceptación de un constructivismo no radical que posee una forma mínima de realismo. Esta postura permitiría desdibujar la frontera entre mundo y significación subrayando, a través de una ontología de fenómenos, que éstos son conocidos en la relación e interacción, en el proceso de conocimiento - es decir, que no preexisten a la relacionalidad. Así, del mismo modo que para Butler, para Haraway (1999) no hay una naturaleza «intacta» a la que efectuar un regreso: «no hay tal jardín ni lo ha habido nunca. Ningún nombre ni ningún contacto es original» (135). La naturaleza es producida a través de un proceso cultural específico, «por los discursos científicos occidentales, los cuales son en sí mismos contextualizados y delimitados por las historias marcadas por la raza, clase y sexo» (GREBOWICZ y MERRICK: 2013, 31).

Por otro lado, como Haraway busca evidenciar a través de su subjetividad cyborg, las líneas divisorias que ordenan la concepción de la naturaleza se difuminan progresivamente. La filósofa llama a re-situarnos dentro de la naturaleza y a recordar que no estamos separados de ésta. A «pensar-con», a «conversar-con» ella a través de los conocimientos situados ya que, volviendo a la idea de localización y posicionamiento crítico de la epistemología de Haraway, se está en relación y en conexión con algo en concreto, no con todo y de forma abstracta: «Nadie vive en todas partes; todos vivimos en alguna parte. Nada está conectado a todo; todo está conectado

a algo», señala la autora (2016: 31). La especificidad y proximidad de las conexiones importa, cómo y con quiénes nos vinculamos resulta relevante. Es en esa relacionalidad, y conversación, en la que se da una configuración y constitución mutua.

Estas relaciones se encuentran específicamente situadas y sujetas a un contexto cultural e histórico determinado. La naturaleza es también un artefacto histórico y, por tanto, su conceptualización y su percepción varía a lo largo de la historia. Autoras como Merchant han expuesto tales las variaciones analizando desde una perspectiva de género la transformación del concepto de naturaleza construido desde el ámbito científico. Merchant (1990) se refiere al paso, en la Revolución Científica, de una visión orgánica de la naturaleza - como viva o animada - a una mecanicista que pasa a concebirla como muerta e inerte. Para esta autora, la visión mecanicista adoptada por la ciencia moderna constituiría una de las raíces del problema medioambiental y sostiene, desde una posición ecofeminista, que «debemos reexaminar la formación de una cosmovisión y una ciencia que, al reconceptualizar la naturaleza como máquina en lugar de como un organismo vivo, autorizó la dominación tanto de la naturaleza como de la mujer» (xxi).

Como se ha apuntado antes, desde el paradigma dualista de la ciencia moderna, la naturaleza queda reducida a un objeto-recurso sin agencia. Este paradigma científico sería una de las vías de institucionalización de las relaciones de poder que emergen de la lógica dualista y que marcan decisivamente la comprensión de la naturaleza y la relación social con la misma. Keller (1991) señala que «nombrar la naturaleza es la tarea especial que la ciencia tiene. Teorías, modelos y descripciones son nombres elaborados. En estos actos de nombrar la científica o el científico construye y contiene a la naturaleza simultáneamente - “de acuerdo con la relación y perspectiva que elija”» (25). Sin embargo, continúa, «pero si nombrar la naturaleza es la tarea especial de la ciencia, nombrar la ciencia es responsabilidad de la sociedad» (25). Es “la responsabilidad de la sociedad” en tanto que las relaciones de dominación no son metafísicas sino que se constituyen en estructuras vivas y materiales, exigiendo una estrategia de acción específicamente situada. Así, desde estas posiciones, se trata de realizar una crítica de la ciencia que, sin embargo, no suponga, como dice Harding (1996), «tirar al bebé con el agua del baño» (12). Es decir, no abandonar y negar absolutamente la ciencia, sino que incidir en la constitución de otro tipo de ciencia

desde una perspectiva feminista para disputar los significados de naturaleza creados desde de ésta.

No hay una naturaleza que “descubrir”, como en el lenguaje de la ciencia moderna. La práctica epistemológica se mueve del descubrimiento a la “invención”. Motivo por el cual Haraway habla de la «re-invención de la naturaleza», subtítulo de su *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Para Haraway, la tarea de generación de otros relatos posibles que transformen la conceptualización de la naturaleza resulta fundamental. Frente a los relatos generados desde epistemología y ciencia tradicional, constituye una responsabilidad crear otros diferentes. Así, la autora (1995) se pregunta: «¿Qué posibilidades narrativas podríamos hallar en monstruosas figuras lingüísticas para las relaciones con la naturaleza en una labor ecofeminista?» (65-66).

Transformar los relatos sobre la naturaleza como práctica política semiótica-material

Para llevar su «análisis de política ficción» acompañada de su bestiario cyborg y en consonancia con su pensamiento SF, Haraway se vuelve hacia la ciencia ficción feminista de autoras como Joanna Russ, Octavia Butler, Ursula K. Le Guin o Marge Piercy, entre otras. Según Haraway, la ciencia ficción tradicional se seguiría apoyando en los dualismos que alzan barreras dificultando la relacionalidad o permitiendo, en todo caso, una transgresión realizada desde el miedo. La ciencia ficción feminista en la que se fija Haraway no narraría una invasión alienígena a combatir sino que, más bien, exploraría las coaliciones y relaciones insospechadas que pueden surtir de esa inesperada visita. Desde posiciones feministas, estos relatos expresan la construcción de intimidades con extrañas y extraños y ayudan a la autora a ilustrar la expansión de nuestro parentesco a todos los seres - agentes - que pueblan la tierra.

Siguiendo de nuevo a Grebowicz y Merrick (2013), «para Haraway y las ecofeministas, el parentesco queer va mucho más allá de la “familia” humana para incluir todo tipo de organismos y animales» (46), modificando así la noción tradicional de parentesco y desligándola de la reproductividad. De aquí se deriva el conocido slogan harawayano «¡Hagamos parientes no bebés!». Es desde esta posición desde la cual Haraway expresa la idea central al ecofeminismo de continuidad con la naturaleza e interdependencia y ecodependencia respecto a ella. Del mismo modo, Haraway utiliza

el término de «sympoiesis» para referirse a ese «pensar-con» y «hacer-con» la naturaleza que rompe con la identidad enajenada del sujeto respecto a ésta. Nadie ni nada se construye a sí mismo aislado de su entorno - en autopoiesis - sino que nos encontramos enredadas unas con otras, co-constituyéndonos. Así, «la sympoiesis envuelve la autopoiesis y, generativamente, la despliega y la extiende», señala Haraway (2016: 38).

En la medida que nos vemos conectadas con el resto de los habitantes que pueblan el planeta tierra, también nuestra responsabilidad se expande. Se trata de re-situar al ser humano en una posición de criatura mortal inmanente y localizarlo en responsabilidad con su entorno. Al fin y al cabo, «Salvar a la naturaleza es un proyecto mortal», dice Haraway (1999: 150). Haraway expresa la urgencia de tomar decisiones y transformaciones que nos hagan menos letales y más responsables, más capaces de habitar este planeta dañado en una «sympoiesis multiespecies» (98). Al fin y al cabo, «Salvar a la naturaleza es un proyecto mortal», dice Haraway (1999: 150) y, por tanto, ésta insta a enfrentarse a los relatos y narraciones sobre la naturaleza realizadas desde una ciencia y epistemología que la devalúan, para escribir otros distintos desde una posición crítica y responsable, con tonos rojos, verdes y ultravioletas, «desde las perspectivas de un socialismo todavía posible, un ecologismo feminista y anti-racista y una ciencia para la gente» (122).

Por ello, Haraway señala la necesidad de elaborar narrativas difractorias, es decir, no reflexivas. Desde una lógica difractoria, la escritura de nuevos relatos no se basa en una reescritura que refleje correctamente lo leído sino que, por el contrario, se basa en re-situar los significados y desplazarlos, en comprometerse activamente con mundos «no tanto para hacer que se revelen de manera «correcta», sino para hacer que se muevan de manera diferente» (152). Ejercicio de escritura situado dentro del complejo de pensamiento SF de Haraway y en el que participan múltiples y diversos actores, en el diseño de figuras en el juego de cuerdas, en la conversación constante que es la epistemología harawayana⁵.

La reinención de la naturaleza constituye una labor política en la construcción de un nuevo mundo, una intervención cargada de responsabilidad que exige quedarse y

⁵ Siguiendo su comprensión de la relación entre semiótica y materialidad, antes presentada, la «escritura de relatos» de Haraway no debe entenderse como una estrategia únicamente discursiva o situada exclusivamente en un plano lingüístico.

seguir en el problema para establecer nuevas formas de relación con la naturaleza. Así, Haraway (1994) llama a su reinención desde la difracción con la intención de modificar nuestra percepción y relación con la naturaleza, con la esperanza de imaginar, generar y construir otros mundos posibles y vivibles:

Porque pienso que las prácticas que constituyen la tecnociencia construyen mundos que no rebosan de opciones acerca de habitarlos, quiero ayudar a fomentar un estado de emergencia en lo que cuenta como “normal” en la tecnociencia y en sus análisis. Queerizar qué cuenta como naturaleza es mi imperativo categórico. Queerizar específicas categorías normalizadas no por el sencillo escalofrío de la transgresión sino por la esperanza de mundos vivibles (59-60).

Para Haraway (1999) reestructuración del concepto de naturaleza debe realizarse desde la práctica de la justicia, «no *habrá* naturaleza sin justicia. La naturaleza y la justicia, objetos discursivos en liza encarnados en el mundo material, se extinguirán o sobrevivirán juntas» (137). La justicia ecológica se encuentra a su vez profundamente ligada a la justicia multiespecie, ya que por un lado, la creación de mundos vivibles es un proyecto colectivo en el que colaboran múltiples agentes humanos y no humanos, para los cuales tenemos una responsabilidad. Así, Haraway (1995) llama a pensar y constituirmos como «agentes humanos múltiplemente heterogéneos, no homogéneos, responsables y conectados» (66).

A lo largo de *Seguir en el problema*, Haraway insiste en la necesidad de «cultivar la responsabilidad» en estos tiempos de urgencia. En el mismo ensayo, la autora sitúa este quehacer en el Chthuluceno, nombre que Haraway - frente a los dictados y lógica exterminadora del Antropoceno y Capitaloceno - le da a «una especie de tiempo-lugar para aprender a permanecer con el problema de vivir y morir en responsabilidad en una tierra dañada» (2). Precisamente, la ética feminista del Chthuluceno, como una práctica y un hacer constante, consiste en el acto de cultivar responsabilidad. Este cultivo es un proceso continuo que consiste en desarrollar la capacidad de responder, la habilidad de respuesta (*response-ability*) a los problemas urgentes desde el posicionamiento crítico y concreto de nuestros cuerpos. Significa, en un sentido ético y político, hacernos cargo del presente desde el lugar que ocupamos.

En la medida en que imagina y propone otras formas de relacionalidad y conceptualización de la naturaleza desde el cultivo de la responsabilidad, tanto la epistemología de Haraway como su proyecto teórico en su conjunto, puede verse como una epistemología y propuesta ecofeminista con profundas implicaciones éticas y políticas. Ahora bien, los distintos tipos de corrientes ecofeministas se diferencian en la forma en que conciben y expresan la base de la relación o la conexión entre «mujer» y «naturaleza». Por un lado y a grandes rasgos, los ecofeminismos clásico y espiritual establecen usualmente la conexión entre mujer y naturaleza en forma de una relación esencial y acudiendo a una identidad unitaria de «mujer». En tanto que Haraway se aleja de las políticas de identidad y en tanto propone un concepto de naturaleza artefactual también se aleja de estos planteamientos ecofeministas.

Sin embargo, la desestabilización de las categorías «mujer» y «naturaleza» no supone negar la conexión existente entre la opresión de la mujer y la dominación de la naturaleza. Haraway sigue entendiendo que el patriarcado oprime a ambas partes bajo una misma lógica de dominación dualista, pero busca narrar la base de la conexión de la opresión mujer/naturaleza desde otro lugar, sosteniendo un relato no biologizado de la mujer en relación a la naturaleza. Esta perspectiva cuestiona la premisa del ecofeminismo clásico de que las «mujeres» poseen una conexión esencial con la naturaleza y que, por tanto, habitan un lugar privilegiado para hablar «desde» o «por ella» y que al estar «más cerca» de la naturaleza la salvación de la misma recae especialmente en «ellas».

En este sentido, el planteamiento de Haraway se enmarcaría dentro del ecofeminismo queer⁶ y podría también ser denominado como un ecologismo post-género⁷. La idea central desde el imaginario ecofeminista queer es que es posible establecer afinidades, coaliciones y articulaciones en lugar de identificaciones - entre humanos y naturaleza que no caigan en determinismos biológicos o identidades esenciales. El ecofeminismo queer no identifica la naturaleza con un género concreto, lo cual no significa que se niegue que la relación con la naturaleza está generizada. Como

⁶ Para una genealogía del ecofeminismo queer en el contexto anglosajón y un estudio comparativo de sus bases con el resto de corrientes ecofeministas: SANDILANDS, 1999

⁷ Este término, probablemente tomado de las expresiones “mundo sin géneros” y “mundo post-género” empleadas por Haraway en su “Manifiesto para Cyborgs”, es acuñado por Alaimo para referirse a la propuesta ecologista de la autora en: ALAIMO, 1994.

expuse, Haraway concibe a la naturaleza como Coyote, como una construcción colectiva que va más allá del género. Por otro lado, desde una posición materialista, Haraway (1995) rechaza la deificación de la naturaleza y escribe una de sus frases más conocidas y con la que cierra el *Manifiesto para Cyborgs*: «A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un cyborg que una diosa» (311). Asimismo, pensar la naturaleza como artefactual también le distancia de los ecofeminismos espirituales que hacen referencia a la naturaleza como una Diosa⁸.

Las figuraciones de Haraway le conducen a imaginar la conexión y articulación de la naturaleza descentrada de una identidad fija y a la formación de «parentescos extraños» con todos los seres, organismos y máquinas que pueblan el planeta Tierra. Le permiten preguntarse acerca de la potencialidad de escribir, desde posiciones transfronterizas, relatos distintos que posibiliten la creación de nuevos mundos en los que (sobre)vivir:

¿de qué manera podremos desarrollar prácticas de lectura y de escritura, así como otras clases de trabajo político, para continuar pugnando por las formas materiales y por los significados de la naturaleza y de la experiencia? ¿Cómo podríamos conducir una apreciación de la naturaleza de los simios, de los Cyborgs y de las mujeres -construida, artefáctica e históricamente practicable desde una realidad inadecuada, pero demasiado presente, a otra situación posible, pero demasiado ausente? En tanto que monstruos, ¿podemos demostrar otro orden de significación? ¡Cyborgs para la supervivencia de la tierra! (67).

Hacer del imaginar otros mundos posibles y de escribir de forma difractaria una actividad política constante. Pensar desde lo SF: la ciencia ficción, el feminismo especulativo, las figuras de cuerdas para posibilitar el tejido de una red de relaciones responsables. «No es un «final feliz» lo que necesitamos, sino un no-final. He ahí el porqué ninguna de las narrativas del Apocalipsis patriarcales y masculinizas lo hará. El sistema no está cerrado; no hay advenimiento de la imagen sagrada de lo idéntico. El mundo no está completo», dice Haraway (1999: 153). El proyecto teórico de Haraway en su conjunto, incluida su propuesta epistemológica, refleja esta apertura que invita a

⁸ Autoras como Lykke han partido de esta frase para estudiar el distanciamiento entre las posturas ecofeministas clásicas o espirituales y las queer. Véase: LYKKE, 1997.

su vez a re-pensar las conexiones que mantenemos y las posiciones que ocupamos en el mundo - desde lo conceptual hasta lo material. Política y ética se encuentran entrelazadas en la epistemología ecofeminista de Haraway. Se trata, en suma, de mantener viva la conversación y, en un hacer y una práctica constante, permanecer en el problema conscientes de la responsabilidad de las articulaciones que decidimos tejer, cultivándola sin fin.

CONCLUSIÓN

Este trabajo se generaba con el objetivo de mostrar un camino a través del cual estudiar de qué forma la conceptualización de la naturaleza condiciona nuestro modo de relación con ella. Exploré esta cuestión principal a través del análisis del proyecto teórico de Haraway centrándome concretamente en una lectura de su epistemología como una propuesta profundamente ecofeminista. Así, realicé un recorrido por los textos más relevantes de Haraway, resaltando de ellos los aspectos que pudiesen arrojar luz sobre la cuestión central que vertebra el ensayo: su concepto de naturaleza.

Para elaborar una comprensión profunda de las conexiones existentes entre su proyecto teórico y el ecofeminismo, me centré en explorar la manera en que la epistemología de Haraway se encontraba co-relacionada con su forma de entender la naturaleza. Así, después de una exploración de los aspectos centrales de la epistemología de Haraway desde una perspectiva ecofeminista, me centré en elaborar la conceptualización de la naturaleza de la autora. Por último, quise apuntar a la dimensión política y ética del pensamiento de Haraway en torno a su idea de escritura de nuevos relatos como medio para establecer relaciones responsables en el mundo presente.

El camino recorrido demuestra la profunda influencia de los sistemas de conocimiento dualistas en la concepción de la naturaleza y, por consiguiente, en la forma específica de relación con la misma. Por ello, el análisis se detiene brevemente en observar la relación con la naturaleza establecida desde la ciencia como una forma de materialización, institucionalización y puesta en práctica de la lógica dualista que la comprende sólo como un recurso a explotar.

En contraste, otro de los resultados de la investigación, mostraba cómo la forma en que Haraway «reinventa» la naturaleza desde una epistemología no dualista junto con su propuesta de la escritura de nuevos relatos como un proyecto político con fines emancipatorios anuncia la posibilidad de imaginar nuevas formas de relacionalidad con la naturaleza. Este aspecto cumple la motivación de la que surgía este trabajo: la tarea inaplazable de transformar nuestra relación con la naturaleza en un contexto de urgencia climática.

No existe una única vía de acceso al pensamiento complejo y heterogéneo de una autora como Haraway que, en su escritura, no busca la claridad de un sistema sino que apuesta por figuraciones y ficciones que exigen una aproximación a sus textos distinta a la usual. La línea presentada en el ensayo se trazó con la intención de mostrar, desde un marco filosófico, como los planteamientos epistemológicos de Haraway en relación con la naturaleza constituyen un buen lugar desde el que mirar a la actualidad en relación con el medioambiente. En el contexto de un Antropoceno y Capitaloceno aniquiladores en el que la naturaleza sólo es vista como un mero objeto, materia prima y recurso a explotar, la mirada de Haraway hacia los sistemas de conocimiento y ciencia tradicionales se torna una valiosa herramienta crítica y propositiva.

A la hora de realizar una crítica respecto a destrucción medioambiental desde una perspectiva feminista existe un diálogo entre los planteamientos y demandas del movimiento ecofeminista y la teoría desarrollada por Haraway. Ésta se nutre del ecofeminismo para elaborar su teoría pero, del mismo modo, también la teoría ecofeminista se ha ido valiendo a lo largo del tiempo de las nociones epistemológicas desarrolladas por la autora para asentar sus planteamientos

No obstante, el pensamiento singular de Haraway indica la posibilidad de pensar el ecofeminismo desde otro lugar. La propia autora se describe como «aliada con una banda heterogénea de ecofeministas poco convencionales» (2004: 24). ¿Serán estas «ecofeministas poco convencionales» a las que se refiere Haraway parte de la corriente queer? En este sentido, esta pregunta y el vínculo de la autora con el ecofeminismo queer es un camino al que se apunta al término de la investigación quedando, sin embargo, abierto. Sin poder desarrollar esta conexión en profundidad, este trabajo puede no obstante constituir un punto de partida sólido desde el cual analizar los estrechos vínculos y conversaciones existentes entre el movimiento ecofeminista queer y el proyecto teórico de Haraway.

BIBLIOGRAFÍA

- ADÁN, Carme. 2006. *Feminismo y conocimiento*. A Coruña: Spiralia Ensayo.
- ALAIMO, Stacy. 1994. «Cyborg and ecofeminist interventions: challenges for an environmental feminism». *Feminist Studies* 20(1): 133-52.
- ANTONY, Louise, y Charlotte WITT, eds. 1993. *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press.
- BUTLER, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 2006. *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- GREBOWICZ, Magret, y Helen MERRICK. 2013. *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*. New York: Columbia University Press.
- HARAWAY, Donna. 1994. «A Game of Cat's Cradle». *Configurations* 2.1: 59-71.
- — —. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- — —. 1999. «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad* 30: 121-63.
- — —. 2004. *Testigo_Moderato@Segundo_Milenio. Hombre Hembra@_Conoce_Oncorotón@*. Barcelona: Editorial UOC.
- — —. 2016. *Staying With the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- — —. 2018. *Como una hoja: una conversación con Thyrza Goodeve*. Madrid: Continta me tienes.
- HARDING, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- — —. 2006. «Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'?» En: KELLER, Evelyn F., y Helen E. LONGINO. 2006. *Feminism & Science*, New York: Oxford University Press, 235-248.

KELLER, Evelyn F. 1991. *Reflexiones sobre ciencia y género*. Valencia: Edicions Alfons el Magnàmin.

LYKKE, Nina. 1997. «To be a Cyborg or a Goddess?» *Gender, Technology and Development* 1: 5-22.

MELLOR, Mary. 2000. *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI.

MERCHANT, Carolyn. 1990. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper Collins.

MURARO, Luisa. 2010. «La verdad de las mujeres». *DUODA. Estudis de la Diferència Sexual* núm. 38: 71-126.

PLUMWOOD, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.

SANDILANDS, Catriona. 1999. *The Good Natured Feminist. Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WARREN, Karen. 2003. *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria.